توضيح
القواعد الفقهية

يتناول بالشرح والتطبيق عددا من القواعد الفقهية

تأليف
الشيخ محمد نعوم علي الجحاري

الجزء الأول

الطبعة الثانية

توضيح

القواعد الفقهية

يتناول بالشرح والتطبيق عددًا من القواعد الفقهية

تأليف
الشيخ محمد صفوت علي



الجزء الأول

الطبعة الثانية

توضيح القواعد الفقهية

الجزء الأول

تأليف

الشيخ محمد تقي نقوي علي

رقم الإيداع الدولي

الدورة: 978-964-9978-96-1

الجزء الأول: 978-964-9937-73-1

التصميم والإخراج الفني

مركز الهاشمي للإبداع

alimatar88@yahoo.com +98-9192534044

الناشر

حوزة الهدى للدراسات الإسلامية

www.alhodahawzah.com

info@alhodahawzah.com

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

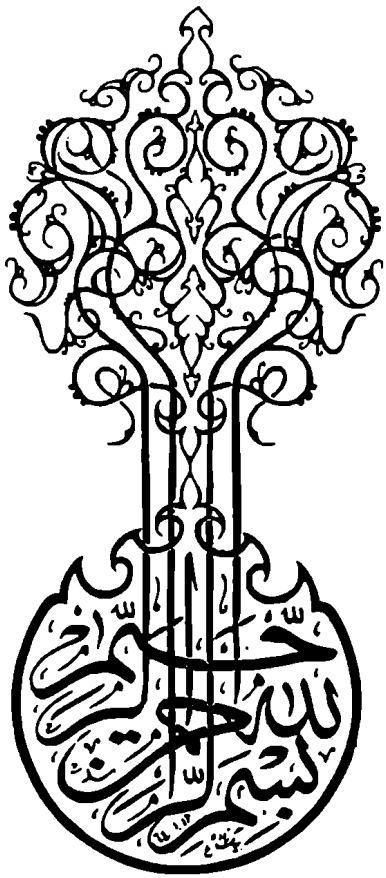
الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

٢٠٠٠ نسخة

ISBN-13: 978-964-9937-73-1

9 789649 937731


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين المعصومين

أما بعد:

فإنَّ من فضل الله تعالى عليَّ انْ وفقني لكتابة شرح ميسَّر لعددٍ من القواعد الفقهية والتي تعاهدها فقهاؤنا بالتنقيح والتحقيق، فكان ما كتبتُه غيضاً من فيضِ ما جادت به قرائحهم.

هذا وقد كان ما اعتمدتُه من نهجٍ في عرض كلِّ قاعدةٍ هو البيان أولاً لما هو المراد منها إجمالاً على ان يكون ذلك مشفوعاً بالتمثيل والتطبيق بنحو الإيجاز، وبعده يقع البحث عن مدرك القاعدة، وذلك بعرض الأدلة أو بعضها وبيان تقريب الاستدلال بها على حجيَّة القاعدة ثم أتناولُ شرح ألفاظ القاعدة لو

وجدتُ انّ ذلك يُساهم في المزيد من إيضاحها وإلّا تمحَّض البحث بعد البيان لمدرك القاعدة حول موارد جريانها، وبعدئذٍ يقع البحث عن تحديد العلاقة بين القاعدة والقواعد الأخرى التي قد يُتوهم التعارض فيما بينها أو التداخل، هذا لو وجدتُ انّ لذلك دخلا في بلورة القاعدة وتحديد موارد جريانها، وقد يسترعي التنقيح لمجاري القاعدة بيان علاقتها مع بعض الأصول اللفظيَّة أو الأصول العمليَّة كما قد يسترعي ذلك البحث عما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي عند الشك في موردٍ من جهة شمول القاعدة له أو عدم شمولها، وكلُّ ذلك قد يقتضي العرض للاحتمالات الثبوتية والتمثيل لها ثم الوقوف على ما تقتضيه الأدلة الإثباتية.

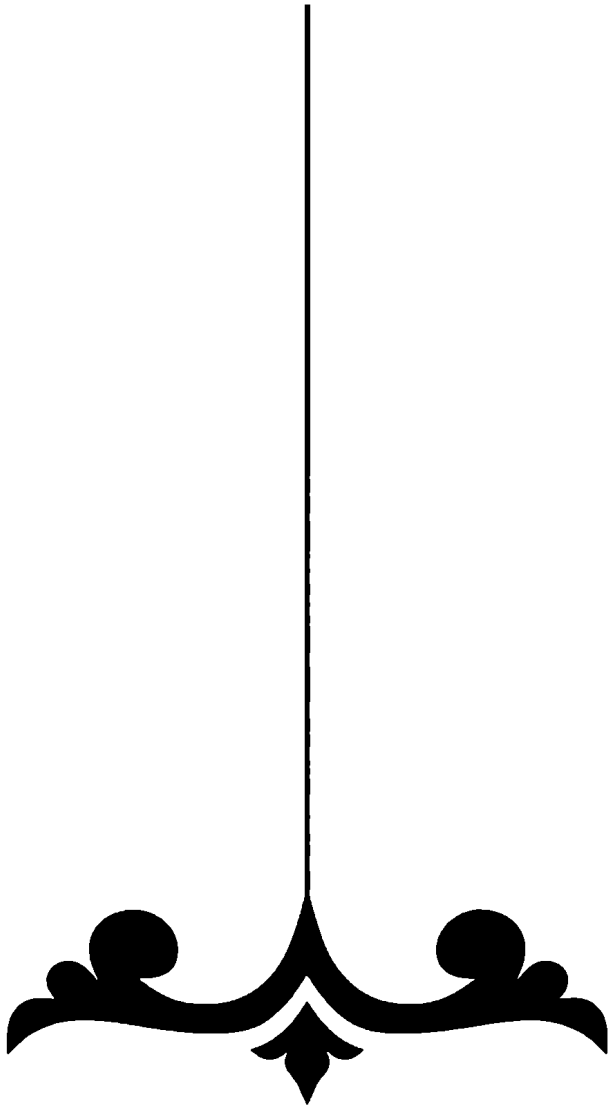
هذا وقد قصدتُ مما كتبتُ المساهمةَ في تيسير الفهم للقواعد الفقهية، فإنْ بلغتُ ما أردتُ فذلك بتوفيقٍ من الله جلَّ وعلا وإلّا فبتقصيرٍ منِّي أوجب الحرمان من بلوغ الغاية ولكنِّي أرجو رغم ذلك رضاه والدارَ الآخرة.

اللهم صلِّ على محمد النَّبيِّ والأوصياء من عترته الذين اصطفاهم الله بعلمه وارتضاهم لدينه وجعلهم حججاً على عباده.

والحمد لله رب العالمين

محمد صنقور

٨ من ذي القعدة ١٤٣٠ هـ



التمهيد

إنَّ محمولات القواعد الفقهية على اختلاف مؤدياتها لا تخلو إما ان تكون حكماً وضعياً مثبتاً أو منفياً أو تكون حكماً تكليفياً مثبتاً أو منفياً، فذلك هو ما يقتضيه الاستقراء لتمام القضايا التي تمَّ توصيفها بالقواعد الفقهية.

فقاعدة الفراغ مثلاً محمولها هو صحة العمل المفروغ منه، وكذلك فإنَّ محمول قاعدة لا تُعاد، وقاعدة لا شك لكثير الشك، وقاعدة لا شك للامام مع حفظ المأموم هو الصَّحة والتي هي من الأحكام الوضعية.

وأما قاعدة الإتلاف فمحمولها هو الضمان وكذلك هو محمول قاعدة ضمان اليد، وقاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده، وقاعدة الغرور، وأما قاعدة الإحسان فمحمولها هو نفي الضمان عن المحسن وكذلك فإنَّ محمول قاعدة الائتمان هو نفي الضمان عن الأمين.

ومحمول قاعدة الإعانة على الإثم هو الحرمة والتي هي حكم تكليفي، وأما محمول قاعدة الجب فهو نفي الوجوب لإعادة الفوائت على مَن أسلم بعد الكفر، وكذلك فإنَّ محمول قاعدة نفي الضرر هو نفي الحكم الذي ينشأ عنه الضرر سواءً كان هذا الحكم وضعياً أو تكليفياً.

وهكذا فإنَّ محمولات جميع القواعد الفقهية لا تخرج عن كونها جعولات شرعية، ولذلك لا بدَّ من تمييزها عن المسائل الفقهية، اذ انَّ محمولاتها هي أيضاً لا تخرج عن كونها جعولات شرعية.

فالمسائل والقواعد الفقهية تشترك جميعاً في انَّها قضايا رُتِّب فيها حكم شرعي على موضوعات مقَّدرة الوجود، فلا فرق بين قضية «مَن أتلف مال غيره فهو له ضامن» وبين قضية «مَن استطاع فعليه الحج»، فكلٌّ من القضيتين رُتِّب فيهما حكم شرعي على موضوعٍ مقَّدر الوجود.

ما تتميَّز به القاعدة الفقهيَّة عن المسألة الفقهيَّة:

وعليه لا بدَّ من بيان ما تتميَّز به القاعدة الفقهية عن المسألة الفقهية، وقد أفاد الأعلام رضوان الله عليهم انَّ ما تتميَّز به القاعدة الفقهية عن المسألة الفقهية هو الموضوع، فموضوع القاعدة الفقهيَّة يصدق على موارد مختلفة، وأما موضوع المسألة الفقهية فهو لا يصدق إلّا على موردٍ واحد، وليس معنى ذلك انَّ المسائل الفقهية قضايا شخصيَّة جزئية بل معناه انَّ المسائل الفقهية وانْ تعددت مصاديقها وتكثَّرت إلّا انَّها لا تعدو المورد الواحد، فقضية انَّ الكافر نجس تنحلُّ إلى قضايا متعددة بعدد أفراد ما يصدق عليه عنوان الكافر إلّا انَّ هذه القضايا المتعددة لا تصدق إلّا على مورد واحد وهو عنوان الكافر. وكذلك هي قضية الخمر حرام، والبيع عقد لازم، والنفقة واجبة على الزوج، ونصيب الزوج من ميراث زوجته

النصف عند عدم الولد، فإنَّ هذه المسائل قضايا كلية ولها مصاديق متعددة إلّا انَّها ورغم تعدُّد مصاديق كلِّ قضية من هذه القضايا فإنَّ هذا التعدُّد لا يخرج عن المورد الواحد، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فإنَّ موارد موضوعها مختلفة.

فقاعدة الصَّحة مثلاً يمكن تطبيقها على صلاة الغير وبيعه وإجارته ونكاحه وطلاقه وحيازته وأوقافه ووصاياه وغير ذلك، وكذلك قاعدة لا تُعاد فموضوعها الخلل في الصلاة ومحمولها الحكم بالصَّحة فإنَّ هذه القاعدة يمكن تطبيقها على الخلل بنحو الزيادة والخلل بنحو النقيصة والخلل في الشرائط والخلل في الموانع والخلل في القواطع.

وكذلك قاعدة نفي الضرر فإنَّ موضوعها الحكم الذي ينشأ عنه الضرر الشخصي فهي قابلة للانطباق على الوضوء الضرري والصوم الضرري والحج الضرري والإنفاق الضرري وهكذا.

والمتحصَّل هو انَّ الفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية هو انَّ موضوع المسألة الفقهية متَّحد الموارد، وأما موضوع القاعدة الفقهية فهو مختلف الموارد، وعلى ذلك فالقاعدة الفقهية تنحلُّ إلى مسائل فقهية مختلفة وكليَّة، وأما المسألة الفقهية هي تنحلُّ إلى قضايا شرعية جزئية، فقضية الكافر نجس مسألة فقهية تنحل إلى زيد الكافر نجس، وبكر الكافر نجس وهكذا.

وأما قضية ما يُضمن بصحية يضمن بفاسده مثلاً فإنَّها تنحلُّ إلى مسائل شرعية كليَّة مختلفة، فهي تنحلُّ إلى انَّ المبيع بالبيع الفاسد مضمون، والمنفعة في

الإجارة الفاسدة مضمونة، والبذل في الخلع الفاسد مضمون، والهبة المعَّوضة مضمونة على المتَّهب في فرض الفساد وهكذا.

ما يُميِّز القاعدة الفقهيَّة عن المسألة الأصوليَّة:

لعلَّ من غير المُجدي الوقوف على تمام الوجوه التي ذُكرت في مقام بيان ضابطة ما يُميِّز القاعدة الفقهية عن المسألة الأصوليَّة، لذلك سوف نقتصر على بيان الوجه الذي أفاده السيد الخوئي﵀[1] فهو أقرب هذه الوجوه من حيث الصلاحية للتشخيص وأقربها من حيث التعريف بواقع ما عليه القاعدة الفقهية وإنْ كان لا يخلو من اقتضاء التداخل بنحوٍ لا يضرُّ بصلاحيته للتمييز.

وحاصل ما أفاده﵀: انَّ المسألة الأصولية هي كلُّ قضية مُنتِجة للحكم الشرعي لوقوعها كبرى في القياس المُنتِج للحكم الشرعي أي انَّ استفادة الحكم الشرعي منها يكون بالتوسيط وهو ما يعبَّر عنه بالاستباط.

فلأنَّ الحدَّ الأوسط في القياس المنطقي يكون واسطةً في إثبات الحدِّ الأكبر للحدِّ الأصغر لذلك فإنَّ كلاً من صغرى القياس وكبراه واقعتان في طريق التحصيل للنتيجة، وهي ثبوت الأكبر للأصغر، غايته انَّ ما يُميِّز المسألة الأصولية عن غيرها من المسائل التي تقع هي أيضاً في طريق الاستنباط والتحصيل للنتيجة الشرعية هي انَّ المسألة الأصولية تقع في كبرى القياس المُنتِج للحكم الشرعي.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه تقرير بحث السيد الخوئي ج١ ص١٣.

فعلاقة المسألة الأصوليَّة بالحكم الشرعي هي علاقة الدليل بنتائجه أو قل بتعبير أدق هي علاقة المقدِّمة بنتيجتها، نعم ليس كلُّ دليل يُساهم في استنتاج الحكم الشرعي يكون مسألة أصولية، إذ انَّ الحكم الشرعي ينشأ عن مجموعة من المقدِّمات أحدها المسألة الأصولية ويُتعَّرف على أنَّها أصولية بوقوعها في كبرى القياس المنتِج مباشرةً للحكم الشرعي.

وأما القاعدة الفقهية فهي بنفسها حكم شرعي ونتيجةٌ للمسألة الأصولية، فعلاقة القاعدة الفقهية بالمسألة الأصولية هي علاقة المقدِّمة بنتيجتها، فكما انَّ المسألة الأصولية تكون مُنتِجة للحكم الشرعي الشخصي وواسطةً في استنباطه واستخراجه واثباته فكذلك هي مُنتِجةٌ للقاعدة الفقهية وواسطة في إثباتها، ذلك لأنَّ القاعدة الفقهية حكم شرعي أيضاً، غايته انَّ موضوعها مختلف الموارد بخلاف الحكم الشرعي الشخصي اذا صح التعبير فإنَّه متَّحد الموارد.

وبما ذكرناه يتضح انَّ القاعدة الفقهية لا تُنتج حكماً شرعياً بل انَّ علاقتها بالاحكام المتسانخة الثابتة لمواردها المختلفة هي علاقة الكلِّي بمصاديقه أي انَّ استفادة الأحكام المتعددة من القاعدة الفقهية تكون بنحو التطبيق دون التوسيط والاستنباط.

فالحكم بصحة صلاة الغير والحكم بصحة بيعه والحكم بصحة نكاحه والحكم بصحة طلاقه أحكام متسانخة ولكنها مختلفة الموارد، وهي تطبيقات لقاعدة الصَّحة، فليس الدليل على ثبوت هذه الأحكام هي قاعدة الصَّحة،

فقاعدة الصَّحة لم تُنتج هذه الأحكام، فلم تكن واسطة في استنباطها بل إنَّ قاعدة الصَّحة لمَّا ان ثبتت بواسطة دليلها الخاص وخلصنا عن طريقه إلى نتيجةٍ هي انَّ الشارع حكم بأنَّ الوظيفة هي البناء على صحة عمل الغير في ظرف الشك، لمَّا ان خلصنا إلى هذه النتيجة صار لنا ان نطبِّقها على مواردها.

فنتيجة الدليل الخاص هي القاعدة، والأحكامُ المذكورة ما هي إلّا تطبيقات لهذه القاعدة.

والمتحصَّل مما ذكرناه انَّ علاقة المسألة الأصولية بالقاعدة الفقهية هي علاقة المقدِّمة بالنتيجة، فالمقدِّمة هي المسألة الأصولية والنتيجة هي القاعدة الفقهية، فهي بنفسها حكم شرعي كلِّي ينحلُّ إلى أحكامٍ شرعية متسانخة ذات موارد مختلفة، فهذه الأحكام تطبيقات للقاعدة وليست مُستنبَطة ومُستَنتَجه منها.

فالشأن في القاعدة الفقهية هو الشأن في قولنا «الضدَّان لا يجتمعان» فإنَّ لهذه القضية تطبيقات كثيرة ذات موارد مختلفة، فهي تصدق على قولنا: «الليل والنهار لا يجتمعان»، و«الموت والحياة لا يجتمعان»، و«القيام والجلوس لا يجتمعان» فإنَّ هذه القضايا تطبيقات لقاعدة انَّ الضدَّين لا يجتمعان، فليست هي الدليل على صحة قولنا «انَّ الليل والنهار لا يجتمعان» بل انَّ الدليل على صحة هذه القضية هو الدليل على صحة قاعدة انَّ الضدَّين لا يجتمعان.

فبإثبات صحة قاعدة «انَّ الضدين لا يجتمعان» يثبت امتناع اجتماع كلِّ ما صدق عليهما انَّهما ضدان.

فتلك هي عينها علاقة القاعدة الفقهية بالأحكام الثابتة لمواردها.



قاعدة

حجية الظن في الصلاة

بيان معنى القاعدة:

يُطلق الظنُّ تارةً ويُراد منه ما يُقابل اليقين، وحينئذٍ يكون شاملاً للشك وللاحتمال مضافاً للظن والذي هو الاحتمال الأقوى في النفس الواقع طرفاً للاحتمال الأضعف، وقد يُطلق الظنُّ في مقابل الشك، وحينئذٍ يكون مختصَّاً بالاحتمال الأقوى والأرجح في النفس بالإضافة إلى الاحتمال الآخر الواقع طرفاً له.

والمراد من عنوان الظن الوارد في قاعدة حجيَّة الظن في الصلاة هو الظنُّ المقابل للشك فلا يشمل حالات الشك والاحتمال المرجوح.

ثم ان المراد من حجيَّة الظن في الصلاة هو البناء وترتيب الأثر على ما يقتضيه الظن في أفعال الصلاة وعدد ركعاتها واعتباره بمنزلة اليقين، أو قل هو منجّزيَّة ومعذِّرية الظن في أفعال الصلاة وعدد ركعاتها شأنه في ذلك شأن اليقين.

فلو ظنَّ المكلَّف انَّه سجد سجدتين واحتمل انَّه سجد سجدةً واحدة فإنَّ وظيفته البناء على السجدتين، ولو كان متعلَّق ظنَّه هو عدم السجدة الثانية فإن

وظيفته هو البناء على عدم السجدة الثانية حتى لو كان ظرف الظن بعد الدخول في التشهد أو القيام، وكذلك لو وجد نفسه في القنوت فاحتمل انه لم يقرأ إلّا ان الأقوى في نفسه انه قرأ، أي انَّ الظن كان في طرف وقوع القراءة منه فوظيفته حينئذٍ هي البناء على القراءة حتى مع القول بعدم التجاوز للمحل، ولو كان المظنون هو عدم القراءة فإن وظيفته هي البناء على عدمها ولزوم الإتيان بها حتى لو قلنا انَّ الدخول في القنوت تجاوز للمحل.

وهكذا لو احتمل انه جاء بركعتين وظنَّ انَّه جاء بثلاث فإنَّ وظيفته هي البناء على الثلاث ثم لا يجب عليه الاحتياط بعد الصلاة، ولو كان الظنُّ في جانب الركعتين لزمه البناء على عدم الإتيان بالثالثة.

وكذلك لو احتمل انَّه جاء بركعةٍ واحدة إلّا انَّ الأقوى في نفسه انَّه جاء بركعتين فإنَّ وظيفته هي البناء على الركعتين.

فحجيَّة الظن في الصلاة لو تمَّت على إطلاقها فإنَّها تقتضي البناء على الظن سواءً كان متعلَّقه أفعال الصلاة أو كان متعلَّقه عدد ركعاتها.

وعليه تكون قاعدة الظن في الصلاة منافية لأدلة الشك في المحل المقتضية للبناء على العدم في ظرف عدم اليقين بالفعل الشامل لحالة الظن، كما انَّها منافية لقاعدة التجاوز المقتضية للبناء على الفعل في فرض التجاوز، وكذلك هي منافية لأدلة البناء على الأكثر في الركعات غير الركعتين الأوليين ومنافية أيضاَ لأدلة فساد الصلاة في فرض عدم الإحراز واليقين للركعتين الأوليين.

كل ذلك بناءً على تمامية الإطلاق في القاعدة وأنَّها لا تختصُّ بالظن في عدد الركعات بل هي شاملة لحالات الظن في الأفعال.

مدرك القاعدة:

نظراً لانحلال القاعدة إلى دعويين، وهما حجيَّة الظن في عدد الركعات، وحجية الظن في أفعال الصلاة لهذا كان المناسبْ البحث عن مدرك كلِّ دعوى على حدة:

أولا: أدلة الحجيَّة للظن في الركعات:

عمدة ما يُستدلُّ به على حجيَّة الظنِّ في الركعات هي الروايات:

منها: معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «**ان كنت لا تدري ثلاثاً صلَّيتَ أم أربعاً ولم يذهب وهمُك إلى شيء فسلِّم ثم صلِّ ركعتين وأنت جالس تقرأ فيهما بأمِّ الكتاب، وإنْ ذهب وهمك إلى الثلاث فقم وصلِّ الركعة الرابعة ولا تسجد سجدتي السهو، فإنْ ذهب وهمك إلى الأربع فتشهَّد وسلِّم ثم اسجد سجدتي السهو**»[1].

هذه الرواية ظاهرة جداً في حجيَّة الظن وصحة البناء عليه سواء كان متعلَّقه على الأقل أو الأكثر ومن هذه الرواية ونظائرها تبيَّن انَّ الحكم بالبناء

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني ـ ج ٣ ص ٣٥٣ص وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٨ ص٢١٧ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٥.

على الأكثر في الركعات إنَّما هو في فرض الشك وتساوي الاحتمالين، وأما في فرض غلبة أحد الاحتمالين في النفس فإنَّ الحكم هو البناء على ما يقتضيه الاحتمال الغالب سواءً كان في طرف الأقل أو الأكثر، وهذا هو معنى «**فإنْ ذهب وهمك إلى الثلاث فقم فصلِّ الركعة الرابعة... فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد وسلِّم...**».

فإن معنى ذهاب الوهم إلى أحد طرفي التردُّد هو رجحان أحد طرفي التردُّد في النفس وهو تعبير آخر عن الظن.

ومنها: معتبرة أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا لم تدرِ ثلاثاً صلَّيت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابنِ على الثلاث، وانْ وقع رأيك على الأربع فسلِّم وانصرف، وانْ اعتدل وهمك فانصرف وصلِّ ركعتين وانت جالس**»[1].

وهذه الرواية أصرح من سابقتها حيث أفادت انَّ حكم البناء على الأكثر ولزوم صلاة الاحتياط مختص بفرض اعتدال الوهم والذي هو تعبير صريح عن الشك، وهو ما يُضفي على الفرض الأول والثاني ظهوراً أكثر في الظن وانَّ المراد من وقوع الرأي على الثلاث هو رجحان الثلاث في النفس وكذلك هو معنى وقوع الرأي على الأربع.

نعم الإشكال الذي يُمكن إيراده على الروايتين هو انَّهما مختصتان بموردهما

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٨ ص ٢١١ باب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

أعني الظن في الركعة الثالثة والرابعة، فلا يشمل الموارد الأخرى كما لو كان التردُّد بين الاثنتين والأربع والاثنتين والثلاث والأربع والخمس إلّا انَّ هذا الإشكال لا يتم مع استظهار عدم الخصوصية مضافاً الى ما ورد في معتبرة صفوان ـ وهو العمدة ـ عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**إنْ كنتَ لا تدري كم صلَّيت ولم يقع وهمُك على شيءٍ فأعد صلاتك**»[1].

فإنَّ الرواية بمقتضى مفهومها ظاهرة في انَّ وقوع الوهم على أحد طرفي التردُّد موجب لعدم الإعادة، وذلك معناه البناء على ما يقتضيه الوهم الراجح في النفس، وحيث انَّ الرواية مطلقة من جهة متعلَّق التردُّد فإنَّها تكون صالحة لإثبات حجية الظن في الركعات مطلقاً، كما أنَّها صالحة لإثبات فساد الصلاة في فرض اعتدال الوهم مطلقاً غايته انَّ المنطوق مقيَّد بما دلَّ على عدم الفساد في بعض الشكوك المعبَّر عنها بالشكوك الصحيحة، وأما المفهوم فلم يرد ما يقتضى تقييده، فلذلك يبقى المفهوم على إطلاقه مقتضياً لحجيَّة الظن في الركعات مطلقاً.

نعم ذهب بعض الأعلام كإبن إدريس وصاحب الحدائق[2] إلى عدم حجية الظن في الركعتين الأوليين، ومنشأ ذلك هو ما ورد من لزوم الإحراز واليقين فيهما كمعتبرة محمد بن مسلم عن الرجل يصلي ولا يدري واحدةً صلَّى أم ثنتين

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٨ ص ٢٢٦ باب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

(٢) الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٩ ص٢٠٥.

قال عليه السلام: «**يستقبل حتى يستقين انَّه قد أتم، وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر**»[١].

والجواب عن ذلك هو انَّ الإحراز واليقين وانْ كان معتبراً في الركعتين الأوليين إلّا انَّ معتبرة صفوان حيث اقتضت ثبوت الحجيَّة للظن فإنَّ ذلك معناه تنزيلها للظن منزلة الإحراز واليقين، فهي بذلك تكون حاكمة على أدلة الإحراز واليقين في الركعتين الأُوليين ومقتضية لتوسيع دائرة الإحراز واليقين واعتبار الظن إحرازاً ويقيناً.

وبتعبير آخر: إنَّ الإحراز واليقين المعتبرين في الركعتين الأوليين لم يؤخذا على نحو الموضوعية الصفتيَّة كما هو الظاهر بل هما مأخوذان على نحو الطريقيَّة كما هو الشأن في تمام موارد استعمالهما إلّا ان تكون قرينة على اعتبارهما بنحو الموضوعية الصفتية، وحيث لا قرينة في المقام كان الظاهر هو اعتبارهما بلحاظ طريقيتهما للتثبُّت من الركعتين، وحينئذٍ لا مانع من اعتبار الشارع الظن وسيلةً للتثبُّت، وهذا هو ما يظهر من معتبرة صفوان، لذلك فهي حاكمة على أدلة اعتبار الإحراز واليقين في الركعتين الأُوليين.

ثم إنَّ صاحب الحدائق رحمه الله استدلَّ[٢] على عدم حجيّة الظن في الركعتين الأوليين بمعتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**كان الذي فرض الله على العباد**

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص١٨٩ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٧.

(٢) الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٩ ص٢٠٥.

من الصلاة عشر ركعات وفيهنَّ القراءة وليس فيهنَّ وهم ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنَّ الوهم، وليس فيهنَّ قراءة، فمن شك في الأوليتين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»[1].

وأفاد انَّ الوهم المنفي في قوله عليه السلام: «**وليس فيهنَّ وهم**» هو الظن بقرينة قوله عليه السلام في معتبرة الحلبي «**وإنْ ذهب وهمك**» وعليه فإنَّ معتبرة زرارة ظاهرة في انَّ الظن في الركعتين الأوليين ليس حجةً وانَّ حجيته مختصة بالركعتين الأخيرتين فإما انْ تكون معتبرة زرارة مقيِّدة لإطلاق مفهوم معتبرة صفوان أو هي معارضة لها، وعلى كلا التقديرين لا يكون ثمة دليل على حجية الظن في الركعتين الأوليين لانه بناءً على التقييد تكون معتبرة صفوان حجةً في غير ما خرج بالتقييد، وبناءً على التعارض يسقط كلٌّ من معتبرة زرارة ومعتبرة صفوان في مورد التعارض.

والجواب عمَّا أفاده صاحب الحدائق رحمه الله هو انَّه ليس المراد من الوهم المنفي بقوله «ليس فيهنَّ وهم» هو الظن بقرينة التفسير الوارد في نفس المعتبرة حيث فسَّرت الوهم بالسهو.

والظاهر انَّ المراد من السهو هو الشك بقرينة التفريع الوارد في نفس المعتبرة «**فمن شك في الأوليتين أعاد حتى يحفظ**»، فجعْلُ قوله عليه السلام: «**فمن**

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص١٢٤ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث٦، باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

شك في الأوليتين أعاد» مترتباً على قوله عليه السلام **«عشر ركعات ليس فيهنَّ وهم»** قرينةٌ على انَّ المراد من الوهم والسهو هو الشك، ولا أقل من الإجمال المانع من الصلاحية للتقييد أو التعارض، هذا مضافاً إلى إطلاق لفظ السهو على الشك كثيراً في روايات الخلل في الصلاة.

على انَّه لا يصح الاستشهاد بمعتبرة الحلبي على إرادة الظن من لفظ الوهم الوارد في معتبرة زرارة وذلك لأنَّ معتبرة الحلبي مشتملة على قرينة صريحة على إرادة الظن من الوهم حيث قال الإمام عليه السلام: **«فإنْ ذهب وهمك»** وهذا التعبير صريح على رجحان أحد طرفي التردُّد، لذلك كان الوهم بمعنى الظن.

مناقشة دليل النفي للحجية:

بقي الكلام فيما يمكن ان يُدعى معارضته لما دلَّ على حجية الظن في الركعات مطلقاً.

فقد وردت روايات يظهر منها عدم حجية الظن في الركعات:

الرواية الأولى: معتبرة محمد بن مسلم قال: **«إنما السهو بين الثلاث والأربع، وفي الاثنتين والأربع بتلك المنزلة، ومن سها فلم يدرِ ثلاثاً صلّى أم أربعاً واعتدل شكُّه قال يقوم فيتم ثم يجلس فيتشهد ويسلِّم ويصلِّي ركعتين وأربع سجدات وهو جالس، فإنْ كان أكثر وهمه إلى الأربع تشهَّد وسلَّم ثم قرأ فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرأ وسجد سجدتين وتشهَّد وسلَّم، وانْ كان أكثر وهمه إلى**

الثنتين نهض وصلّى ركعتين وتشهَّد وسلَّم»[1].

هذه الرواية اشتملت على الأمر بالبناء على الأربع ثم الإتيان بركعتي الاحتياط في فرض التردُّد بين الثلاث والأربع مع افتراض الظن بالرابعة، فالأمر بالاحتياط رغم انَّ الفرض هو الظن بالرابعة قرينة على عدم حجيَّة الظن وانَّ حكمه حكم الشك.

إلّا انَّ الذي يرد على الاستدلال بالرواية هو انَّها لم تُسند إلى الإمام المعصوم عليه السلام لذلك لا يصح الاحتجاج بها لعدم حجية قول غير المعصوم عليه السلام.

هذا أولاً وثانياً: إنَّ صدر الرواية مشتمل على ما هو منافٍ للروايات الكثيرة والمعتبرة، حيث اشتمل الصدر على الحكم بالبناء على الثلاث في فرض الشك بين الثلاث والأربع، وذلك يتضح من الأمر بالقيام والإتمام للصلاة رغم انَّ الشك كان بين الثلاث والأربع، والقاعدة في الفرض المذكور هو البناء على الأربع كما هو مقتضى الروايات المستفيضة المتسالم على العمل بمضمونها، ثم إنَّه أيُّ معنىً للأمر بالتدارك بركعتي الاحتياط من جلوس والحال انه مأمور بالقيام لإتمام الصلاة فما جاء به بعد الشك بين الثلاث والأربع إما انْ يكون ركعة رابعة أو خامسة، فأي معنىً للتدارك بعدئذٍ، فالرواية منافية لما هو المتسالم عليه بين الفقهاء تبعاً للروايات المستفيضة.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي - ج٨ ص٢١٧ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٤.

ثم انَّ ما ورد في ذيل الرواية لا يتناسب مع اعتبار الظن بمنزلة الشك، فالوارد في ذيلها انَّ من تردَّد بين الاثنتين والأربع وغلب على ظنِّه انَّها اثنتان فوظيفته البناء على الاثنتين والقيام لإتمام الصلاة وهذا ما يناسب البناء على حجيَّة الظن في الركعات.

إذ لو كان الظن بمنزلة الشك لكان الحكم هو البناء على الأربع ثم التدارك بالاحتياط، فالرواية ساقطة عن الاعتبار والحجيَّة جزماً، فلا تصلح لمعارضة ما دلّ على حجيّة الظن في الركعات.

الرواية الثانية: معتبرة أبي بصير قال: سألته عن رجلٍ صلَّى فلم يدرِ أفي الثالثة هو أم في الرابعة، قال عليه السلام: «**فما ذهب وهمه إليه انْ رأى انَّه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيء سلّم بينه وبين نفسه ثم صلَّى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب**»[1].

هذه الرواية ظاهرة في عدم الاعتداد بالظن وانَّ الوظيفة هي البناء على الأكثر وانْ كان متعلَّق ظنه الأقل وانَّ عليه بعد الإتمام للصلاة والتدارك بركعتي الاحتياط.

فالرواية معارضة لأدلة الحجيَّة للظن في الركعات، ولا محيص عن ترجيح أدلة الحجيَّة للظن في الركعات نظراً لاستفاضتها المقتضي للقطع بصدور بعضها

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢١٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٧.

مضافاً إلى التسالم على العمل بمضمونها خصوصاً في مورد الرواية وهو الظن في الركعتين الأخيرتين[١].

الرواية الثالثة: مرسلة الصدوق التي أوردها في كتابه المقنع عن أبي بصير إلّا انَّها ونظراً لضعفها لا تصلح لمعارضة ما دلَّ على حجية الظن في الركعات.

والمتحصَّل مما ذكرناه هو انَّه لا ينبغي التوقُّف في حجيَّة الظن في الركعات مطلقاً.

ثانياً: أدلة الحجيَّة للظن في الأفعال:

استُدل على حجيَّة الظن في أفعال الصلاة بمجموعةٍ من الأدلة نذكر فيما يلي أهمَّها:

الأول: دعوى الإجماع المحكية عن المحقق الثاني رحمه الله[٢].

وهذه الدعوى لو تمّت فإنَّها لا تكون حجَّةً بعد احتمال ان يكون منشأ الإجماع هي الوجوه التي سنذكر بعضها، فالإجماع على فرض ثبوته محتمِلٌ للمدركيَّة، على ان قدماء الفقهاء لم يتصدوا لبحث المسألة أو عرضها في كتبهم أو في المحكيِّ عنهم كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله[٣]، وحينئذٍ كيف تصح دعوى

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص ٢١٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٨.

(٢) شرح الألفية رسائل ـ المحقق الكركي ـ ج٣ ص٣١٠.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ـ ج٧ ص٩٨، مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الحكيم ـ ج٧ ص٥٩٠.

الإجماع عنهم، فالظاهر انَّ الإجماع لو كان فهو من غير القدماء، وكذلك لا يصحُّ نسبة الإجماع للمتأخرين لبناء الكثير منهم على عدم حجيَّة الظن في الأفعال.

وبما ذكرناه يتضح سقوط الاستدلال بالشهرة[١] فإنَّه مضافاً إلى عدم حجيّة الشهرة الفتوائية في نفسها فإنَّها غير محرَزة التحقُّق عند القدماء والتي لو كانت الشهرة حجّةً لكان المقصود من ذلك شهرة القدماء.

الثاني: ما روي عن النبي الكريم ﷺ: «إذا شك أحدكم في الصلاة فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب فليبنِ عليه»[٢].

وروي عنه ﷺ انَّه قال: «إذا شك **أحدكم في صلاته فليتحرَّ الصواب**»[٣].

وتقريب الاستدلال بالروايتين هو انَّ الأمر بالبناء على ما يقتضيه النظر فيما هو أحرى بالصواب ظاهر في صحة ترتيب الأثر على الظن، لأنَّ الأحرى بالصواب في ظرف التردُّد هو الاحتمال الراجح، فالأمر بالبناء عليه أمرٌ بالبناء على الظن.

ولا معنى لتوهُّم انَّ الأمر بالنظر والتروِّي كان لغرض تحصيل اليقين فإن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الحكيم ـ ج٧ص٥٩٠، التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ ج٧ ص٩٨، أحكام الخلل في الصلاة ـ الشيخ الأنصاري ـ ص ٢٠٤.

(٢) صحيح مسلم ـ مسلم النيسابوري ـ ج٢ باب السهو في الصلاة ص٨٤، صحيح البخاري ـ البخاري ـ ج١ باب فضل استقبال القبلة ص١٠٥، وورد في ذيل الرواية المروية عنهما «فليتم عليه».

(٣) سنن النسائي ـ النسائي ـ ج٣ ص٣٠ باب التصفيق في الصلاة، صحيح ابن حبان ـ ابن حبان ـ ج٦ باب سجود السهو ص٣٨٣، المعجم الكبير ـ الطبراني ـ ج١٠ ص٢٧.

حصل وإلّا فلا أمر بالبناء على شيء لانَّ الأحرى بالصواب هو اليقين دون غيره، فإن ذلك خلاف الظاهر جداً، إذ لا يُقال لليقين انَّه أحرى بالصواب لأنَّ معنى الأحرى بالصواب هو الأقرب للصواب، ولا يُقال لليقين انَّه أقرب للصواب، ذلك لانَّه عين الصواب بنظر المتيقَّن وفي المتعارف من الاستعمال.

فالظاهر من الرواية هو الأمر بالبناء على ما هو الأقرب للصواب في ظرف التردُّد، وحيث انَّ متعلَّق الشك والنظر فيما هو الأحرى هو الصلاة، ولا معنى للشك في الصلاة إلّا الشك في أفعالها وعدد ركعاتها فذلك يقتضي استظهار الإطلاق وانَّ الأمر بالبناء على الظن يشمل بمقتضى ذلك الأعم من الأفعال والركعات.

وبنفس التقريب يتم استظهار حجيَّة الظن من النبوي الآخر حيث إنَّ الأمر بالتحرِّي للصواب لا يكون له معنىً لو لم يكن لغرض البناء على ما يقتضيه التحرِّي من ترجيحٍ لأحد طرفي الشك، فلو كان الوقوف على ما هو الأرجح غير مستتبعٍ لصحة البناء عليه لكان الأمر بالتحرِّي في ظرف الشك عبثياً.

فالإنصاف انَّ الروايتين ظاهرتان في حجيَّة الظن في الصلاة مطلقاً سواءً كان متعلَّق الشك هو الأفعال أو الركعات، ولا يُصغى إلى ما قيل من احتمال إرادة الشك في أصل الصلاة، فالأمر بالتحرِّي والنظر أمر بالتثبُّت من أدائها وعدم أدائها، فأيُّ شيء اقتضاه الظن بعد التحرِّي يكون ملزماً.

فإنَّ هذا الاحتمال مستبعد نظراً لمنافاته لمقتضى الضرورة الفقهية أولاً ولأنَّ

إرادته تقتضي تقدير الأداء أو ما أشبه ذلك فيكون المناسب هو القول: «إذا شك أحدكم في أداء الصلاة فلينظر» والتقدير يحتاج إلى قرينة مفقودةٍ في المقام، وهذا بخلاف ما لو كان متعلَّق الشك هو أفعال الصلاة وركعاتها فإن الصلاة ليست شيئاً آخر غير أفعالها وركعاتها.

إلّا انَّ الذي يردُ على الاستدلال بالروايتين هو عدم تمامية سندهما نظراً لعدم وردوها من طرقنا، ودعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لو تمَّت كبروياً فإنَّها لا تتم صغروياً، وذلك لأنَّ الشهرة التي تصلح لجبر الضعف السندي هي شهرة القدماء وهي غير مُحرَزةٍ بل هي محرَزة العدم لما ذكرناه من عدم تصدِّي القدماء لبحث هذه المسألة.

الثالث: انَّه بعد انْ ثبتت الحجيَّة للظن في عدد الركعات فإنَّ ذلك يستلزم ثبوت الحجيَّة للظن في الأفعال بالأولوية القطعية، إذ من غير المعقول ان يجعل الشارع الظن طريقاً لإحراز الركعة المشتملة على أفعال عديدة ثم لا يجعل الظن طريقاً لإحراز الفعل الذي هو جزء من الركعة، فالظن لَمَّا انْ كان حجَّة لإحراز الكل فهو حجَّةٌ لإحراز جزئه بطريقٍ أولى وإذا كان طريقاً لِمَا هو أوسع فهو طريق لما هو دونه.

والجواب عن هذا الدليل انَّ دعوى الأولوية تندفع باحتمال اهتمام الشارع بركعات الصلاة، فلا يقع فيها زيادة ولا نقيصة، فجعل الظن طريقاً لإحرازها باعتباره غالب المطابقة مع الواقع بعد تعذُّر الإحراز اليقيني بغير الإعادة والتي

لم يشأ فرضها.

وحيث انَّ الأفعال دون الركعات في الأهمية لذلك جعل الشك والظن فيها سواء من حيث لزوم الاعتناء بهما في المحل وعدم لزوم الاعتناء بهما بعد تجاوز المحل.

ولا ريب انَّ عدم الاعتناء بالظن بعد تجاوز المحل والذي يتفق كثيراً يؤدي إلى مخالفة الواقع كثيراً إلّا انه وحيث انَّ الأفعال دون الركعات في الأهمية لذلك كان من المحتمل عدم عناية الشارع بنقصانها تسهيلاً على العباد.

ومع هذا الاحتمال لا يصح الجزم بالملازمة والقطع بالأولوية.

ثم إنَّ دعوى الملازمة بين طريقية الشيء للكل وطريقيته للجزء لا يصحُّ تطبيقها لو تمَّت على مورد البحث، وذلك لأنَّه ليس في البين سوى أفعال الصلاة، فليس ثمة من كلٍّ وجزئه إلّا في عالم الانتزاع الذهني وإلّا فالصلاة ليست سوى قيامٍ وركوعٍ وسجودٍ وتشهُّدٍ وقراءة، وهي أفعال متباينة فلا يكون جعل الحجيَّة للظن في المجموع الاعتباري المُنتزَع ملازماً لجعل الحجيَّة لأفراد المجموع الانتزاعي.

والمتحصَّل ان هذا الوجه أشبه شيء بالاستحسان الذي لا يصحُّ الاستناد إليه في مقام استنباط الحكم الشرعي.

وثمة وجوه استحسانيةٌ أخرى أكثر ضعفاً من الوجه المذكور، لذلك لا نرى حاجة لاستعراضها.

وحيث لم يقم دليلٌ على حجيَّة الظن في الأفعال فالمرجع هو ما دلَّ على انَّ

مَن لم يستيقن الفعل فوظيفته البناء على العدم إنْ لم يتجاوز المحل، وإنْ تجاوزَه فالوظيفة هي البناء على الفعل سواءً كان عدم اليقين بمرتبةِ الظن أو الاحتمال أو الشك.

فمَن ظنَّ انَّه جاء بسجدتين واحتمل انَّه لم يأتِ إلّا بسجدةٍ واحدة فوظيفته هي البناء على السجدة الواحدة وعدم الاعتناء بالظن لو كان في المحل ولو تجاوزَه فالمرجع حينئذٍ هي قاعدة التجاوز حتى لو كان متعلَّق الظن هو السجدة.

خلاصة مدرك القاعدة:

والمتحصَّل مما ذكرناه هو عدم ثبوت قاعدة حجيَّة الظن في الصلاة على إطلاقها وانَّ المقدار الثابت منها هو حجيتها في الركعات.

اقتضاء متعلَّق الظن للبطلان:

بعد ثبوت الحجيَّة للظن في الركعات وقع البحث عن انَّ الحجيَّة الثابتة له هل هي مطلقة أي سواءً كان متعلَّق الظن مقتضياً للصحة أو مقتضياً للبطلان أو انَّ الحجيَّة ثابتة للظن في فرض عدم اقتضاء متعلَّقه للبطلان.

مثلاً لو وقع التردُّد بين الثلاث والأربع أو بين الاثنين والثلاث أو بينها وبين الأربع وكان متعلَّق الظن في طرف الأقل أو الأكثر فإنَّ البناء على ما يقتضيه الظن لا يوجب الفساد، وكذلك لو وقع التردُّد بين الأربع والخمس أو بين الثلاث والخمس وكان الظن في طرف الأقل فإنَّ البناء عليه لا يقتضي

الفساد، ففي مثل هذه الفروض لا ريب في حجيَّة الظن لأنَّ البناء على حجيته منتج للصحة والذي هو القدر المتيقَّن من أدلة الحجيَّة للظن في الركعات.

وأما لو وقع التردُّد بين الأربع والخمس في حال الركوع أو الثلاث والخمس أو ما أشبه ذلك وكان الظن في طرف الزيادة فإنَّ البناء على حجية الظن في مثل هذه الفروض يكون منتجاً للحكم بفساد الصلاة، فهل الظن حجة في مثل هذه الفروض أو لا؟

والجواب هو انَّ الروايات التي استُدلَّ بها على حجيَّة الظن في الركعات يمكن تصنيفها إلى طائفتين، الطائفة الأولى وهي الأكثر كانت متصدِّية لبيان حجيَّة الظن لفروضٍ خاصة كمعتبرة الحلبي ومعتبرة أبي العباس، فإنَّهما قاصرتان عن إثبات الحجيَّة للظن مطلقاً، وغاية ما تقتضيانه هو حجيَّة الظن في مواردهما.

وحيث انَّ الظن في موردي الروايتين يقتضي الصَّحة سواء كان متعلَّقه الأقل أو الأكثر لذلك لا يصح التمسُّك بهما لإثبات حجيَّة الظن للموارد المقتضية للفساد بعد افتراض عدم ظهورهما في الإطلاق وانَّ استفادة العموم لو تمَّت فهو بإلغاء الخصوصية عن الموردين، ومن غير الممكن إلغاء خصوصية اقتضاء الموردين للصحة لاحتمال انَّ الغرض من جعل الحجيَّة للظن هو تصحيح الصلاة فيكون الظن المجعول له الحجيَّة هو المقتضي للصحة.

وعليه فإلغاء الخصوصيَّة عن موردي الروايتين لو قبلنا به فلا يقتضي أكثر

من إثبات الحجيَّة للظن الذي يكون متعلَّقه مقتضياً للصحة.

وأما الطائفة الثانية المفيدة بمقتضى إطلاقها لحجيَّة الظن في تمام الموارد فهي متمحِّضة في معتبرة صفوان، ولا يبعد اختصاصها بموارد اقتضاء الظن للصحة، وذلك لانَّ الظاهر منها انَّها بصدد تصحيح الصلاة في مقابل الحكم بفسادهما في فرض الشك.

فقد أفاد الإمام عليه السلام: «**إنْ كنتَ لا تدري كم صلَّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد صلاتك**» فمنطوق الرواية هو الحكم بفساد الصلاة في فرض الشك وعدم وقوع الوهم على شيء، وعليه فإن مفهومها هو الحكم بالصَّحة إذا وقع وهمه على موردٍ محدد، فيكون منظور الرواية هو الظن الذي يكون مورده مقتضياً للصحة وبذلك تكون دلالتها على حجيَّة الظن قاصرة عن الشمول لموارد الظن الذي يكون مقتضياً للفساد.

إلّا ان السيد الخوئي رحمه الله أفاد[1] بأن معتبرة صفوان صالحة للدلالة على حجيَّة الظن مطلقاً حتى وانْ كان متعلقه مقتضياً للفساد، وذلك لانَّ ما يقتضيه منطوق الرواية هو لزوم الإعادة في فرض الشك أي ان الإعادة لازمة من جهة الشك فقط وعليه يكون مفهومها هو عدم وجوب الإعادة من جهة الشك مع وجود الظن، وهذا معناه ان الشك لا يكون مقتضياً للإعادة مع افتراض وجود الظن إلّا انَّ ذلك لا يمنع من وجود مقتضٍ آخر للإعادة غير الشك.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ـ ج٧ ص٩٦.

فأقصى ما ينفيه مفهوم الرواية هو الإعادة بسبب الشك، فكأنه يقول إنَّ الشك لا يكون موجباً للإعادة مع وجود الظن، أما نفي الإعادة من سببٍ آخر غير الشك فهو ما لا يقتضيه المفهوم للرواية، وعليه فإذا كانت الرواية مقتضية بمفهومها لحجية الظن، والظن قد يقتضي الصَّحة وقد يقتضي الفساد فالنتيجة هي حجيَّة الظن وان كان متعلقه مقتضياً للفساد.

فمساق الرواية أشبه شيءٍ بما لو قيل إذا وقع الشك في طهارة شيء أو نجاسته ولم تكن بيّنة فالحكم هو الطهارة، فإن ظاهر هذا الكلام هو الحكم بالطهارة في فرض الشك وعدم قيام البينة ومفهومه هو عدم الحكم بالطهارة استناداً إلى الشك عند قيام البينة فإنه مع قيام البينة لا يكون مستند الحكم وجود الشك فإن البينة قد نفت أثر الشك.

إلّا انَّ ذلك لا يقتضي ان يكون مفاد البيِّنة هو عدم الطهارة فحسب، فقد يكون كذلك وقد يكون مفادها الطهارة.

بمعنى ان العرف يستظهر من مفهوم هذا الكلام انَّه بصدد إثبات الحجيَّة للبينة بقطع النظر اقتضائها لعدم الطهارة أو اقتضائها للطهارة.

وكذلك الحال في مفهوم معتبرة صفوان فإنَّ العرف يستظهر منه انَّه بصدد جعل الحجيَّة للظن بقطع عن اقتضائه للصحة أو اقتضائه للفساد.

والظاهر انَّ ما أفاده السيد الخوئي غير تام، فإنِّ ظاهر منطوق المعتبرة هو انَّه إذا وقع التردُّد في ركعات الصلاة ولم يقع الظن على أحد طرفي التردد فالحكم هو

الإعادة فيكون مفهومها إذا وقع التردد في ركعات الصلاة ووقع الظن على أحد طرفي التردد فالحكم هو عدم الإعادة، والظاهر من نفي الإعادة الذي يقتضيه المفهوم هو الصَّحة وليس المراد من نفي الإعادة هو نفيها من جهة الشك.

وبتعبير آخر: نحن إنَّما استفدنا حجيَّة الظن من مفهوم الرواية بسبب نفي الإعادة في ظرف الظن الذي هو ظاهر في تصحيح الصلاة فالصلاة إنما ثبتت لها الصَّحة في فرض التردُّد بسبب الظن.

وإذا كان الأمر كذلك فالمجعول له الحجيَّة هو الظن المقتضي للصحة، فهو الذي تُنفي معه الإعادة للصلاة وأما الظن المقتضي للفساد فلا تكون معه الإعادة منفية..

على انَّ المتفاهم عرفاً من الرواية منطوقاً ومفهوماً هو انها بصدد بيان ما يوجب فساد الصلاة وما يوجب صحة الصلاة، فالذي يوجب فساد الصلاة تصدَّى له المنطوق وأفاد انَّ التردد غير المنتهي للظن موجب للفساد، وأما الذي يُوجب الصَّحة فقد تصدَّى له المفهوم وأفاد انَّ التردد المنتهي للظن موجب للصحة، فالمفهوم متصدٍ لتصحيح الصلاة بالظن وهذا لا يناسب إلّا الظن المقتضي للصحة.

الثمرة المترتبة:

ثم انَّه على تقدير عدم ظهور المفهوم في اختصاص الحجيَّة بالظن المقتضي للصحة فإنه لا ظهور له في الإطلاق فهو مجمل من هذه الجهة.

ومع الإجمال لا يكون ثمة من دليل على حجيَّة الظن في الركعات مطلقاً،

فلابدَّ من الرجوع في الظنون المقتضية للفساد إلى ما تقتضيه أدلة الشك والتي قد تقتضي الصَّحة مع التدارك وقد تقتضي الفساد.

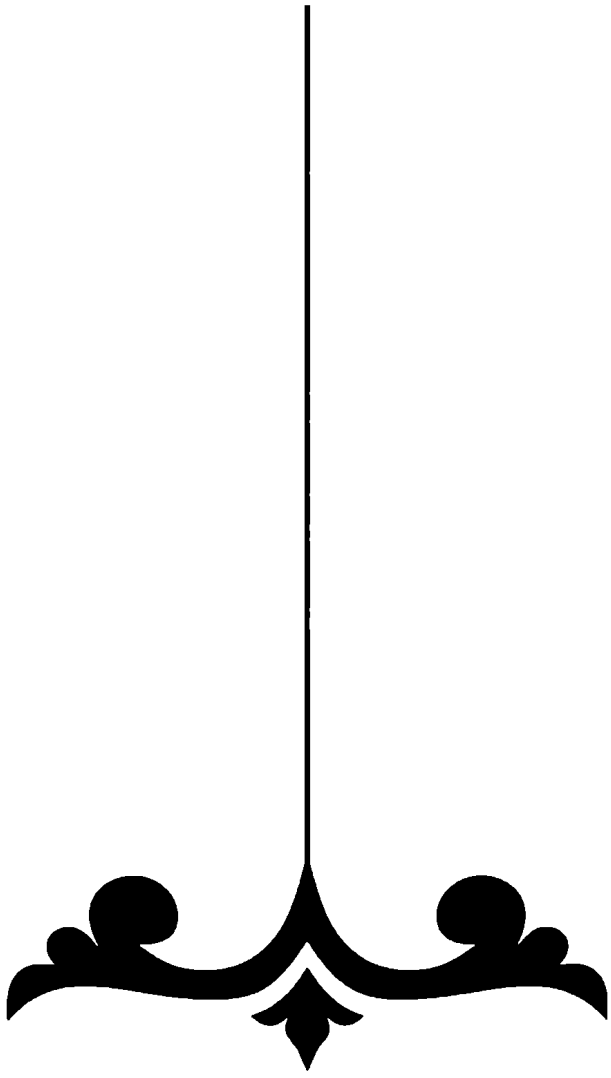
فمثلاً لو كان الفرض هو التردُّد بين الأربع والخمس أو الثلاث والخمس أو الثلاث والأربع والخمس كل ذلك حال الركوع أو قبل إتمام السجدتين، وكان الظن متعلِّقاً بالأكثر فإنَّ الصلاة في تمام هذه الصور تكون باطلة بناءً على حجيَّة الظن المقتضي للفساد، وأما بناءً على عدم حجيَّته يكون الظن بمنزلة الشك في الصور المذكورة وهو ما يقتضي الفساد أيضاً لانه من الشكوك المبطلة.

ولو كان الفرض هو التردد بين الأربع والخمس بعد إتمام السجدتين وكان الظن متعلِّقاً بالخمس فإنه بناءً على حجية الظن المقتضي للفساد تكون الصلاة في الصورة المذكورة محكومة بالفساد، وأما بناء على عدم حجية الظن المقتضي للفساد فإنَّ الصلاة تكون محكومة بالصَّحة لانَّ هذا الظن يكون حينئذٍ بمنزلة الشك بين الأربع والخمس بعد إتمام السجدتين والشك في ذلك من الشكوك الصحيحة فالوظيفة حينئذٍ هي البناء على الأربع وإتمام الصلاة والتدارك بسجدتي السهو كما هو مقتضى معتبرة عبد الله بن سنان[1].

فالثمرة بين القولين تظهر في مثل هذا الفرض الأخير.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص ٢٢٤ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.



قاعدة

لا شك لكثير الشك

بيان معنى القاعدة:

قاعدة لاشكَّ لكثير الشكّ من القواعد الفقهية الجارية في الصلاة، والمراد من نفي الشكّ عن كثير الشكّ هو نفي الآثار المترتبة شرعاً على الشكّ إذا قد وقع ممّن يكثر شكّه في الصلاة.

فلأنَّ الشارع قد رتَّب على وقوع الشكّ في الصلاة آثاراً من قبيل لزوم الإعادة أو التدارك أو البناء على عدم المشكوك لهذا كان نفيه للشكّ عمَّن يكثر شكّه معناه نفي هذه الآثار عن الشكّ الواقع منه.

وعليه يكون المراد من نفي الشكّ لو كان من الشكوك الصحيحة الموجبة للإعادة هو نفي الإعادة، ولو كان من قبيل الشكوك الصحيحة الموجبة للتدارك فمعنى نفي الشكّ هو نفي لزوم التدارك، ولو كان الشكّ من قبيل الشكوك الموجبة للبناء على العدم كالشكّ في السجدة الثانية قبل التجاوز فإن مثل هذا الشكّ موجب للبناء على عدم السجدة الثانية وهو ما يقتضي الإتيان بها، فلو كان الشك من هذا القبيل فإنَّ معنى نفيه هو نفي لزوم البناء على العدم، وذلك يقتضي عدم لزوم الإتيان بالسجدة الثانية المشكوكة وهكذا.

وبذلك يتّضح انّ مفاد قاعدة «لا شكّ لكثير الشك» هو الحكم بالبناء على ما يقتضي الصَّحة دون كلفة، فإن كان الشك الواقع من كثير الشك من الشكوك المبطلة والمقتضية للإعادة فإنَّ القاعدة تقتضي البناء على ما تقتضيه الصَّحة وعدم الكلفة، فلو كان شكّه بين الأولى والثانية والذي هو من الشكوك المبطلة من غير كثير الشكّ فإنَّ القاعدة تقتضي البناء على الثانية والمضي دون الاعتناء بالشكّ، فالحكم بالبناء على الثانية معناه اعتبار الأولى قد وقعت وتمَّت وانّه مشتغل فعلاً بالثانية، فلا موجب لفساد الصلاة، كما أنَّ الحكم بالبناء على الثانية دون الأولى باعتبار أنَّ الحكم بالبناء على الأولى يستوجب كُلفةَ الإتيان بالثانية والحال أنَّ القاعدة سيقت لغرض التصحيح ونفي الكُلفة عن كثير الشكّ.

ولو كان الشكّ من الشكوك الصحيحة المقتضية للتدارك كالشكّ بين الثلاث والأربع أو بين الإثنين والثلاث فإنّ القاعدة تقتضي البناء على الأكثر وعلى تمامية الأقلّ وصحته كما أنها تقتضي نفي التدارك عنه بصلاة الاحتياط لأن التدارك من الكلفة، وهي منفية عن كثير الشكّ.

ولو كان الشكّ بين الأربع والخمس قبل الركوع فإنَّ القاعدة تقتضي البناء على الأقل لأنَّ الأقل هو المقتضي للصحة في هذا الفرض ثمَّ إنه لا يكون مُلزَماً بالتدارك، وهكذا لو كان الشكّ بعد إتمام السجدتين فإنّه لا يكون ملزماً بسجدتي السهو.

وكذلك لو شكّ في وجود الجزء وعدمه فإن وظيفته البناء على وجوده، ولو

شكّ في وجود الشرط وعدمه بنى على وجوده، ولو شكَّ في وجود الزائد أو المانع أو القاطع بنى على عدمه وإن كان ذلك لا يختص به.

مدرك القاعدة:

استدلّ على حجيّة القاعدة مضافاً إلى دعوى الإجماع[1] بروايات مستفيضة، وفيها ما هو معتبرٌ سنداً، وهي العمدة في مدرك حجيّة القاعدة.

فمن هذه الروايات معتبرة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشكّ في الركوع، فلا يدري أركع أم لا، ويشكّ في السجود، فلا يدري أسجد أم لا؟ فقال عليه السلام: «**لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن**»[2].

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إذا كثر عليك السهو فامضِ في صلاتك فإنَّه يُوشك أنْ يدعك، إنَّما هو من الشيطان**»[3].

ومنها: معتبرة ابن سنان عن غير واحدٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا كثر**

---

(١) قال صاحب الجواهر: (لم أجد فيه خلافاً كما اعترف به في الحدائق والرياض) ج١٢ ص٤١٦، وفي مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي قال: (وفي المصابيح الإجماع على ان لا حكم له مع كثرته بل قال انه ضروري... وفي الغنية الإجماع على انه لا حكم لكثرة السهو وتواتره، والحاصل ان أصل الحكم لا خلاف فيه أصلاً وإنما الخلاف في مواضع) ج٩ ص٤٢٨.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص ٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٥.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٧ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

عليك السهو فامضِ في صلاتك»[١].

ومنها: معتبرة زرارة وأبي بصير جميعاً قالا: «قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه، قال عليه السلام: **يُعيد**، قلنا: فإنَّه يكثر عليه ذلك، كلَّما أعاد شكّ، قال عليه السلام: **يمضي في شكّه**، ثمَّ قال عليه السلام: **لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فإنَّه إن فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشكّ**، قال زرارة: ثمَّ قال: **إنَّما يُريد الخبيث أن يُطاع فإذا عُصي لم يعد إلى أحدكم**»[٢].

تقريب الاستدلال بالروايات:

وتقريب الاستدلال بمعتبرة عمَّار هو أنَّ المستظهر من كثرة الوهم هو كثرة الشكّ، فإنَّ الوهم بمعنى الاحتمال والذي لا يصدق إلّا حينما يكون له ما يقابله، نعم قد يكون الاحتمال المقابل له هو الأقوى، وقد يكون الأضعف وقد يكونان متساويين، إلّا أنَّ الحالة التي تنتاب النفس في تمام هذه الصور يُعبَّر عنها في الاستعمال العرفي واللغوي بالوهم، فالوهم يكون مقابلاً لليقين، وعليه فمَن يكثر عليه الوهم هو مَن يكثر عليه الشكّ والظنّ المنطقيين.

ثمَّ إنَّ الرواية تصدت لبيان المراد من كثرة الوهم وفسَّرته بالشكّ، فقد

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٢.

فرع السائل على قوله عليه السلام: «**في الرجل يكثر عليه الوهم**» انه يشك في الركوع ويشك في السجود، فلا يدري أسجد أم لا. فكان الجواب هو الأمر بالمضي وعدم الاعتناء بالشكّ، ثمّ أفاد الإمام أنَّ غاية الحكم بالمضي هو اليقين، فما لم يستسقن فوظيفته المضي وعدم الاعتناء بالشك، وهذه قرينة أخرى تدلّ على أنَّ المراد من الوهم هو ما يُقابل اليقين.

وأمّا معتبرة محمّد بن مسلم ومعتبرة عبد الله بن سنان فالاستدلال بهما يتوقف على استظهار معنى الشكّ من عنوان السهو الوارد فيهما، وهو كذلك ظاهراً، فإنّ لفظ السهو استُعمل في الشك كثيراً جداً في روايات الخلل في الصلاة واستعمله الفقهاء تبعاً للروايات في ذلك، ولعلّه لذلك لم يتوقف أكثر الفقهاء في استظهار معنى الشكّ من لفظ السهو الوارد في الروايتين.

بحث في الاستدلال بالروايات:

وعمدةُ ما ينشأ عنه استظهار معنى الشكّ من لفظ السهو في المقام هو استبعاد إرادة المعنى الحقيقي للسهو في المقام، إذ أنَّ المعنى الحقيقي للسهو هو النسيان، فلو كان مراداً في الروايتين لكان مقتضى ذلك هو البناء على تصحيح صلاة من كثر نسيانه للركن وهو منافٍ للضرورة الفقهية القاضية بأنَّ من نسيَ الركوع وفات محل التدارك فإنَّ صلاته تكون باطلة، وكذلك فإنَّ حمل السهو على معناه الحقيقي يقتضي البناء على عدم لزوم التدارك للمنسي حتى مع عدم

فوات المحل للتدارك، إذ انَّ مفاد الروايتين هو أنَّ من كان كثير السهو فوظيفته المضي، ومقتضى الإطلاق هو أنّ وظيفته المضي حتى لو التفت في المحل، وهذا لا يقول به أحد من الفقهاء.

ولو قيل إنَّ الأمر بالمضي خاص بمقتضى الروايات الأخرى بمن تجاوز محل التدارك كان جوابه أنه لن تبقى خصوصية لكثير السهو، فإن كلَّ من نسي جزءاً وتذكّر بعد فوات محل التدارك فوظيفته المضي في الصلاة، وعليه لا تكون خصوصية لكثير السهو، وهو خلاف ما يظهر من الروايتين في أنَّ الأمر بالمضي كان بسبب كثرة السهو، على أنَّ التجاوز لمحل التدارك لغير كثير الشك مختصٌ بغير الأركان، وأمَّا النسيان للأركان فهو موجب لفساد الصلاة حتى مع فوات محل التدارك.

ومن ذلك يتعيّن استظهار إرادة الشكّ من عنوان السهو الوارد في الروايتين، إذ أنَّه بعد تعذّر إرادة النسيان من عنوان السهو وبعد أنْ كان عنوان السهو دائراً بين النسيان والشكّ فلا محيص عن استظهار إرادة الشكّ من عنوان السهو في الروايتين، فهو الذي لا يترتب على استظهار إرادته محذور وهو المعنى المستعمل كثيراً في الروايات حتى ادّعى بعض الأعاظم[1] أنّه لم يبق ظهور لعنوان السهو في معناه الحقيقي لكثرة استعماله في معنى الشكّ.

---

(١) العلامة المجلسي صاحب البحار ج٨٥ ص٢٧٥، وأفاد الشيخ الأنصاري في كتابه أحكام الخلل في الصلاة ص١١٦ (وهذا الإطلاق كثير غاية الكثرة في الأخبار بل في كلام فقهائنا الأخيار).

وأما معتبرة زرارة وأبي بصير فهي ظاهرة جداً في أنَّ كثير الشكّ وظيفته المضي في صلاته وعدم الاعتناء بالشكّ لولا ما يوجبه صدرها من لبْسٍ، حيث أفاد الإمام عليه السلام فيه بأنَّ كثير الشكّ تلزمه إعادة الصلاة، فالمتحصِّل بدواً من مجموع الصدر والذيل هو التهافت إلّا أنه ونظراً لكون الخطابين قد وردا في روايةٍ واحدة وفي مجلسٍ وسياقٍ واحد لذلك كان المقطوع به هو أنَّ موضوع الخطاب بالإعادة الوارد في الصدر مباين لموضوع الخطاب بالمضي الوارد في الذيل.

وقد أفاد السيّد الخوئي رحمه الله[1] أنَّ موضوع الأمر بالإعادة هو من يكثر عليه الشكّ بلحاظ المتعارف من الناس، فإنَّ المتعارف بينهم عدم وقوع الشكّ إلّا قليلاً فإذا زاد أحدٌ على ما هو المتعارف كان كثير الشكّ بالنسبة إليهم وإن لم يكن كثير الشكّ بحسب الاصطلاح، فلو فُرض أنّ عموم الناس لا يقع منهم الشكّ في الصلاة إلّا مرّتين في الشهر أو ثلاث مرات واتفق أن كان أحدهم يشك في الشهر سبع مرات أو عشر مرات فإنّه يكون بالنسبة إلى عموم الناس الأسوياء كثير الشك لكنه ليس كثير الشك بحسب الاصطلاح، والذي فُسِّر بأنّه لا تمرّ عليه صلواتٌ ثلاث إلّا ويشكّ في أحدها فالمراد من المأمور بالإعادة في صدر الرواية هو مَن يكثر شكُّه في الصلاة بلحاظ المتعارف من الناس فإنّ هذا لا تختلف وظيفته عن سائر الناس، فكلّ مَن شكَّ في صلاته فلم يعلم كم

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٧ ص١٠.

صلّى ولا ما بقي عليه فوظيفته إعادة الصلاة، إذ أنَّ هذا النحو من الشكّ هو من الشكوك المبطلة.

وأمَّا المأمور بالمضي في ذيل الرواية فهو كثير الشكّ الذي لو أضفناه إلى المسؤول عنه في صدر الرواية لكان المسئول عنه في صدر الرواية قليل الشك بالنسبة إليه، فكثير الشكّ هو مَن كان حدّه الأقل بحسب بعض الروايات أن لا تمرّ عليه صلواتٌ ثلاث إلّا ويشك في إحداها، ولعلَّ ذلك يتبيّن من قول السائل في وصفه أنه كلما أعاد شكّ.

فالمصحِّح لإطلاق عنوان كثير من الشك على المسئول عنه في صدر الرواية هو إضافته إلى المتعارف من الناس الذي لا يكاد يقع الشك منهم إلّا قليلاً، فالكثرة والقلة من العناوين الإضافية، وليست من الأمور الواقعية التي لها حدٌّ منضبط في نفس الأمر والواقع، فالشئ يصح أن يقال له كثيراً إذا أضيف إلى ما هو أقلُّ منه وفي ذات الوقت يصح أن يقال له قليلاً إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه، وعليه فليس ثمة تناف بين الأمر بالإعادة في السؤال الأول والأمر بالمضي في السؤال الثاني، فإن المسئول عنه في السؤال الأول هو كثير الشك بالإضافة إلى المتعارف من الناس، والمسئول عنه في السؤال الثاني هو كثير الشك المصطلح والذي وصفه السائل بأنه كلما أعاد شك فلا تنافي بين الصدر والذيل والذي نحن بصدد البحث عن وظيفته هو المسئول عنه في السؤال الثاني، وقد أفاد الإمام عليه السلام أنَّ وظيفته هي المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بشكه.

والمتحصَّل أنَّه لما كان الأمر بالإعادة والأمر بالمضي قد وقعا من الإمام عليه السلام في مجلسٍ وسياقٍ واحد فذلك يُحتِّم الجزم بتباين الموضوعين، وحيث أن كلا الموضوعين قد تمَّ توصيفهما بكثير الشك لذلك يتعين إرادة الكثرة الإضافية من موضوع السؤال الأول وإرادة الكثرة المصطلحة من موضوع الحكم بالمضي، هذا هو حاصل ما أفاده السيد الخوئي في مقام معالجة التنافي البدوي بين صدر وذيل معتبرة زرارة.

وقد كان لصاحب الحدائق[1] معالجة أخرى لهذا التنافي البدوي وحاصله:

أنَّ المراد من كثرة الشك في صدر الرواية هو الكثرة في متعلَّق الشك وإنْ كان الشك واحداً، بمعنى أن السائل يسئل عمن تكون أطراف شكه متكثرة بأن يشك مثلاً بين الأولى والثانية والثالثة والرابعة فلا يدرى كم من الركعات صلى وكم من الركعات بقي عليه فلهذا أجاب الإمام عليه السلام بلزوم الإعادة.

فهنا أجاب الإمام عليه السلام بلزوم الإعادة وجوابه عليه السلام مطابق للنصوص الأخرى المقتضية لبطلان الصلاة حينما يتفق وقوع هذا النحو من الشك، فالشك واحدٌ وانْ كان متعلقه وأطرافه متكثرة.

وأما الكثرة في مورد السؤال الثاني فهي بلحاظ أفراد الشك، فهو يشك كثيراً في صلواته، فيشك مثلاً في المغرب والعشاء والظهر والعصر، فأفراد الشك متعددة بقطع النظر عن متعلَّق كلِّ شكٍ وأطرافه. ولذلك لا يكون ثمة

---

(١) الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٩ ص٢٨٩.

تنافٍ بين صدر الرواية وذيلها وذلك لاختلاف مورديهما.

وقد أجاب السيد الخوئي[١] عما أفاده صاحب الحدائق ﷺ بما حاصله: إن ذلك خلاف الظاهر، فإن الظاهر من قول السائل: «الرجل يشك كثيراً في صلاته» أن الكثرة وصف للشك وليس وصفاً لمتعلقه، فالموصوف بالكثرة هو الشك، وهذا معناه تكثر أفراد الشك لا أن الشك واحدٌ والتكثر في متعلَّقه وأطرافه.

إلّا أنَّ ما أفاده صاحب الحدائق ليس بمستبعد، وذلك بقرنية ما أفاده السائل بعد ذلك أنه «حتى لايدري كم صلى ولا ما بقى» فإن هذا التفريع إنما يُناسب الكثرة من جهة المتعلَّق، وحين أجابه الإمام بلزوم الإعادة انتقل السائل بسؤاله إلى السؤال عن الشك الموصوف بالكثرة من جهة أفراده..

فلو تم ثم ما استظهره صاحب الحدائق وإلّا فالإجمال يكون في الصدر، ويبقى الذيل ظاهراً في أنَّ مورده الكثرة من جهة أفراد الشك فتكون الرواية صالحة للاستدلال بها على حجيَّة القاعدة وأنه لا شك لكثير الشك.

إلّا أن الإشكال على الاستدلال بالرواية كما أفاد السيد الخوئي[٢] من جهتين:

الجهة الأولى: أنها لو تمَّت فهي أخص من المدعي، إذ أنَّ أقصى ما تقتضيه

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٧ ص١٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٧ ص١٣.

هو الأمر بالمضي لو كان متعلَّق الشك هو عدد الركعات فلا تشمل كثرة الشك في الافعال. في حين أنَّ القاعدة بناءً على حجيتَّها لا تختصُّ بالشك في الركعات. على أنَّ مورد الرواية هو خصوص الشك في الركعات غير محدد العدد كما هو مقتضى قوله «لا يدري كم صلى» فلا تشمل الشكوك الصحيحة. فهي أخص من المدعي حتى من جهة الشك في الركعات.

الجهة الثانية: إنَّ الرواية أجنبية عمَّا نحن بصدده، فنحن بصدد البحث عن وظيفة كثير الشك والحال أن مورد الرواية هو من بلغت الكثرة عنده حداً بحيث كلما أعاد شك، فالحكم بالمضي وعدم الاعتناء بالشك في هذا الفرض لايقتضي الحكم بالمضي في فرض من شكه دون ذلك.

وكيف كان فالروايات الأخرى كمعتبرتي محمّد بن مسلم وابن سنان تكفيان للدلالة على حجيَّة القاعدة وشمولها لمطلق أنحاء الشكّ، فمن كثر عليه السهو سواء كان متعلَّقه الركعات أو كان متعلقه الأجزاء والشرائط، وسواء كان الشكّ في الركعات من قبيل الشكوك المبطلة لغير كثير الشكّ أو كان من قبيل الشكوك الصحيحة، وسواء كان الترجيح في طرف النقيصة أو كان في طرف الزيادة، ففي تمام هذه الفروض تكون الوظيفة هي الإمضاء بمقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «**إذا كثر عليك السهو فامضِ في صلاتك**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص ٢٢٧ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

وكذلك فإنَّ مقتضى معتبرة عمّار بحسب موردها عدم الفرق بين الشكّ في الركوع من حيث النقيصة والشكّ في السجود من حيث النقيصة، وبإلغاء خصوصية المورد تكون الرواية صالحة لإثبات حجيَّة القاعدة لمطلق الشكّ في الأفعال فلا يختصّ الحكم بالمضي بالشك في السجود، كما أنَّ تصدّي الرواية لبيان حكم الشكّ في الركوع من حيث النقيصة يقتضي عدم الفرق بين الشكوك المبطلة كالشكّ بين الأولى والثانية أو الشكوك الصحيحة كالشكّ بين الثلاث والأربع فإنَّ ذلك هو ما يقتضيه إطلاق المعتبرة.

ولأنَّ مؤدى هذه الروايات هو البناء عى الصَّحة والأمر بالمضي فإنَّ ذلك يقتضي البناء على ما يترتب عليه الصَّحة فإذا كان الشكّ بين السجدتين والثلاث فإنَّ مقتضى الصَّحة هو البناء على الاثنتين لأنّه المناسب للصحّة، وكذلك لو كان الشكّ بين الأربع والخمس أو بين الثلاث والخمس، ولو كان الشكّ من قبيل الشك بين الثلاث والأربع فإنَّ البناء على الصَّحة يقتضي البناء على الأربع وعدم التدارك بالاحتياط لأنَّ التدارك بالاحتياط ينافي الإطلاق المقتضي للمضي وعدم الاعتناء بالشكّ لكثير الشكّ، فلو كان عليه التدارك لكان ذلك اعتناء بالشكّ وهو ما ينافي الأمر بالمضي، وكذلك يقتضي الأمر بالمضي عدم البناء على الثلاث لأنَّ البناء على الثلاث يساوق عدم المضي في الصلاة لأنّه حينما يبني على الثلاث يكون هذا البناء مقتضيّا لعدم البناء على صحّة الرابعة المشكوكة كما يُساوق الاعتناء بالشك المنافي للأمر بالمضي، ولذلك قلنا أنَّ مقتضى القاعدة هو

البناء على الصَّحة واعتماد طرف الشكّ الغير المستوجب للكلفة، فإنَّ ذلك هو المناسب لقوله عليه السلام في معتبرة محمّد بن مسلم: «**فامضِ في صلاتك فإنَّه يوشك أن يدعك إنَّما هو من الشيطان**»[1].

الضابطة في كثير الشك:

عمدة الأقوال في تحديد مَن هو كثير الشكّ ثلاثة:

القول الأوّل: إنَّ كثير الشك يتحدد بواسطة العرف.

القول الثاني: إنَّ كثير الشكّ هو مَن يقع منه الشكّ ثلاث مرات في كلِّ صلاة.

القول الثالث: إنَّ كثير الشكّ هو مَن يقع منه الشكّ في كلِّ ثلاث صلوات متواليات مرةً واحدة، فإذا شكّ مثلاً في صلاة الصبح فإنَّه يشكّ في صلاة المغرب وإذا شكَّ في صلاة المغرب فإنَّه يشكّ في صلاة الظهر... وهكذا.

ومنشأ الاختلاف في الأقوال هو الاختلاف في تصدّي الشارع لتحديد الضابطة لكثير الشكّ وعدم التصدّي للتحديد، فبناءً على عدم التصدّي للتحديد وأنَّ ما ورد في معتبرة محمّد بن أبي حمزة[2] لم يكن لغرض التحديد

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٧ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٧.

الحصري يكون المرجع هو العرف، إذ أنَّ المرجع في تحديد موضوعات الأحكام ومتعلقاتها عند عدم تصدي الشارع لبيانها أو تحديد دائرة السعة والضيق لها هو العرف، وأمَّا بناء على تصدّي الشارع لتحديد المراد من مفهوم كثير الشكّ وأنَّ معتبرة محمّد بن أبي حمزة متصديّةً لذلك فحينئذٍ تكون هي المرجع في تحديد مفهوم كثير الشك، وحيث أنَّ هذه الرواية قد وقع الاختلاف فيما هو المستظهر منها لذلك انعكس الاختلاف في الفهم على الاختلاف في الفتوى.

والرواية المشار إليها والمدّعى تصدّيها لبيان الضابطة لكثير الشكّ هي معتبرة محمّد بن أبي حمزة أنَّ الصادق عليه السلام قال: «**إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلِّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو**»[1].

وقد ذُكرت محتملات عديدة لمفاد هذه الرواية:

منها: أنَّ مفاد الرواية هو أنَّ الضابطة في كثير الشكّ هو أن يقع الشكّ منه في كلِّ صلاةٍ ثلاث مرّات، ومعنى ذلك أنَّه لو كان يشكّ في كلّ صلاة مرةً أو مرتين فإنَّه ليس كثير الشكّ كما أنَّه لو كان يشكّ في أربع صلوات من صلواته الخمس ثلاث مرات في كلّ واحدة من الأربع فإنّه لا يكون كثير الشكّ، وهذا الاحتمال يتمّ بناءً على تقدير أنَّ متعلّق (كل) هو لفظ صلاة فيكون حاصل الرواية أنَّ كثير الشكّ هو من يسهو في كلّ صلاةٍ ثلاث مرات.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٧.

وهذا الاحتمال لا يكون متعيِّناً لوجود احتمالاتٍ أخرى سنذكرها، نعم لو كانت الرواية بهذه الصياغة وهي «أن الرجل إذا كان ممن يسهو في كل صلاة ثلاثاً، أو كان يسهو في كلِ ثلاثاً» لكان هذا الاحتمال هو الأظهر من بين الاحتمالات إلّا أن صياغة الرواية لم تكن كذلك وهو ما يفتح الباب لاحتمالاتٍ أخرى.

على أن هذا الاحتمال لو كان هو المتعين لاقتضى أن القاعدة لا تجري إلّا في موردٍ نادر الوقوع، إذ لا يكاد يتفق ذلك للأسوياء، وإذا أتفق فهو للوسواسي الذي بلغ مرتبةً عالية في وسواسه. والواضح من رواياتِ كثير الشك انها لِما دون الوسواسي من الناس.

ومنها: إن مفاد الرواية هو أن الضابطة في كثير الشك هو أن يقع الشك منه في كلِّ ثلاث صلواتٍ مرةً واحدة، فإذا شك في الأولى شك بعد ذلك في الرابعة ثم إذا شك في الرابعة شك بعد ذلك في الثانية من اليوم الثاني، فلا تمضي عليه ثلاث صلوت متواليات إلّا ويقع الشك منه مرةً، وهذا يقتضي أنه لو كان يقع الشك منه مرتين في كلِّ ثلاث أو ثلاث في كل خمس فإنه يكون كثير الشك، وأما لو كان يقع الشك منه في كل أربع صلوات مرة واحدة أو في كل خمس مرة واحدة فإنه لا يكون كثير الشك بمقتضى مفهوم الرواية.

ومنشأ هذا الاحتمال هو أن نقدِّر مضافاً إليه محذوفاً لكلمة الثلاث، فيكون تمييز الثلاث هو «صلوات» فيقال: إن الرجل إذا كان ممن يسهو في كل ثلاث صلوت.

ومنها: إنَّ مفاد الرواية هو انَّ كثير الشك هو مَن يقع منه الشك في ثلاث صلوات من مجموع الصلوات الخمس اليومية، فلا تخلو الصلوات اليومية الخمس من شكٍ في ثلاثٍ منها متواليات أو متفرِّقات، وبناء على ذلك لا يكون المكلَّف كثير الشك بمقتضى مفهوم الرواية لو كان يقع منه الشك مرتين في ضمن الخمس اليومية بل لا يكون من كثير الشك لو كان يقع منه الشك في اليوم الأول مرتين وفي اليوم الثاني مرة أو مرتين ويكون ذلك متوالياً، فمَن كان يشك في اليوم الأول في صلاتي العشائين ويشك في اليوم الثاني في صلاة الصبح أو يشك بالإضافة إليها في صلاة الظهر فإنه لا يكون كثير الشك، لانَّ شكه وانْ كان في ثلاث أو أربع متواليات إلّا ان ذلك لم يكن في مجموع الصلوات الخمس اليومية.

وهذا الاحتمال يتم بناءً على تقدير «من الصلوات اليومية» بعد كلمة «ثلاث» فتكون صياغة الرواية هكذا «إذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث من الصلوات اليومية فهو ممن كثر عليه السهو».

إلّا ان هذا الاحتمال لامعين له بعد ان لم يكن التقدير المذكور أولى من غيره.

وثمة احتمال آخر أو أكثر لا نرى حاجةً لاستعراضها بعد ان لم يكن ثمة ما يقتضي تعيُّنها، ولعل أقرب الاحتمالات المذكورة هو الاحتمال الثاني، وهو انَّ كثير الشك هو مَن يقع منه الشك في كلِّ ثلاث صلوات متوالية مرةً واحدة، فإن ذلك هو المستظهر من قوله عليه السلام: «**إذا كان الرجل يسهو في كلِّ ثلاثٍ فهو ممن**

يكثر عليه السهو» فإنه بناء على هذا الاحتمال لا نحتاج إلى تقدير متعلَّق للفظ «كل» كما هو الاحتمال الأول بل انَّ متعلَّقه بناءً على هذا الاحتمال هو المذكور في نص الرواية وهو الثلاث غايته انَّ كلمة الثلاث تحتاج إلى تمييز، وأقرب ما ينسبق إليه الذهن هو كلمة «صلوات» إذ انه أخف ما تُمَيَّز به كلمة «ثلاث» مؤنثةً، وأما التقييد بالتوالي بين الصلوات فلأنَّ عدم اعتباره مستبعد لاستلزامه صدق كثير الشك على من شك في أحد ثلاث صلوات من مجموع صلوات العمر، نعم التقييد بالتوالي ليس بأولى من التقييد بالثلاث ضمن الصلوات اليومية الخمس.

وكيف كان فمعتبرة محمد بن أبي حمزة لا تخلو إما ان تكون مجملة أو تكون ظاهرة في الاحتمال الثاني أو الثالث وفي كلا الفرضين لا تصلح لأن تكون مرجعاً لتحديد الضابطة في كثير الشك، وذلك لانها بناءً على إجمالها تسقط عن الحجيَّة، وأما بناءً على ظهورها في أحد الاحتمالات فإنها لا تكون مرجعاً لتحديد مَن هو كثير الشك، لانها لم تكن بصدد التحديد الحصري لذلك وإنما هي بصدد بيان واحدٍ من مصاديق كثير الشك، فليس لمعتبرة محمد بن أبي حمزة مفهوم، وذلك نظراً لاشتمالها على كلمة «مِن» التبعيضية، فمفادها لذلك هو انَّ مَن يسهو في كلِّ ثلاثٍ فهو من مصاديق كثير الشك، وذلك يقتضي إمكانية انْ يصدق هذا العنوان على غير من يسهو في كلِّ ثلاث.

وبذلك يثبت ما ذهب إليه المشهور من انَّ الضابطة في مَن هو كثير الشك

تتحد بالصدق العرفي، إذ هو المرجع في تحديد موضوعات ومتعلَّقات الأحكام عند عدم تصدي الشارع لذلك.

والظاهر انَّ العرف يرى انَّ من يشك في كل ثلاث صلوات متواليات مرةً واحدة فهو ممن يصدق عليه كثير الشك كما هو مقتضى الاحتمال الثاني لمعتبرة محمد بن بن أبي حمزة إلّا انَّ صدق عنوان كثير الشك لا ينحصر بهذا الفرض بل يصدق حتى في فرض الشك في كلِّ أربع صلوات متواليات مرةً واحدة أو في كلِّ يومين مرتين أو يشك في اليوم الأول ثلاث مرات وفي اليوم الثاني مرتين أو ثلاث وهكذا كما يصدق على فروض أخرى.

كثرة الشك الناشئة عن طرؤ عارض:

ثم إنَّ عنوان كثير الشك لا يتحقق في فرض الكثرة للشك الناشئة عن عروض عارض اتفاقي يزول فتزول معه الكثرة للشك، كما لو فُرض الابتلاء بخوفٍ أو همٍّ أو مرضٍ المَّ بأحدٍ فأفقده القدرة على التركيز أو انتابه فرح شديد تسبَّب في انشغال ذهنه فمنعه من التثبُّت كما يحصل ذلك كثيراً.

ففي مثل هذه الفروض لا يكون معها المكلَّف كثير الشك لمجرَّد عروض الشك في الصلاة عليه كثيراً، فإنَّ الظاهر من مثل معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة زرارة انَّ كثرة الشك المصحِّحة للمضي وعدم الاعتناء هي الكثرة الناشئة عن الشيطان وليست الكثرة الناشئة عن عروض ما يشغل الذهن عن

التثبُّت والتركيز، فإن مثل هذه الشواغل لا تزول بالمضي بخلاف ما لو كان المنشأ للكثرة في الشك هو الشيطان فإنَّ الإمام عليه السلام أفاد بأنَّ المضي وعدم الاعتناء ينتهي إلى يأس الشيطان، فإنه إنما يفعل ذلك بالمصلِّي ليطاع فإذا عُصي لم يعد إلى أحدكم كما أفاد الإمام عليه السلام في معتبرة زرارة.

وبتعبير آخر: إنَّ المستفاد من النصوص المذكورة كمعتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة زرارة أنَّ كثير الشك الذي تكون وظيفتة المضي وعدم الإعتناء هو مَن كانت الكثرة لشكه مستندة إلى الشيطان، وذلك ظاهر في أنَّ الكثرة الناشئة عن عوارض خارجية اتفاقية لا تكون مصحِّحة للمضي أو تكون من المسكوت عنه المقتضي للتمسُّك في فرضها باطلاق أدلة الشكوك، وليس أقل من احتمال ان يكون ما أفاده الإمام عليه السلام في معتبرة زرارة ومعتبرة محمد بن مسلم هو علة الأمر بالمضي لكثير الشك، ومع هذا الإحتمال يكون التمسُّك باطلاق مادلَّ على أنَّ كثير الشك لا يعتني بشكه غير ممكن فيمن نشأ شكه عن عوارض إتفاقية، إذْ انَّ هذا الإحتمال ينشأ عنه الإجمال من هذه الجهة إذْ انَّ قوله عليه السلام: «**إنَّ ذلك من الشيطان**» إن لم يكن قرينةً على التخصيص فهو صالح للقرينية، فلا ظهور معه في الإطلاق، ولذلك فالمرجع بعد إجمال النصوص من هذه الجهة وعدم إمكان التمسك بإطلاقها هو أدلة الشكوك المقتضية للإعتناء بالإعادة أو التدارك بحسب إختلاف موارد الشك.

فذلك هو شأن كل مخصِّص مجمل يُتمسك منه بالقدر المتيقَّن، فلأنَّ أدلة «لا

شك لكثير الشك» في موقع المخصِّص لأدلة الإعتناء بالشكوك لذلك يُقتصر فيها على القدر المتيقَّن في فرض الإجمال. وحيث أنَّ الإجمال هو المتعيَّن لو لم نقبل بقرينية مثل قوله عليه السلام: «**لا تعوِّدوا الخبيث من أنفسكم**»، وقوله عليه السلام: «**إنما يريد الخبيث أن يُطاع**»، وقوله عليه السلام: «**إنما هو الشيطان**» فإذا لم نقبل بقرينية ذلك على عدم إرادة الإطلاق من المخصِّص فلا أقل من صلاحيتها للقرينية وهو ما يُفضي إلى الإجمال المُنتِج لعدم إمكان التمسُّك بالإطلاق والموجب للرجوع في غير القدر المتيقَّن للإطلاقات القاضية بلزوم الإعتناء بالشكوك.

المرجع فيما لو شكَّ أنه كثير الشك:

قد يتفق وقوع الشك من جهة أنَّ هذا المكلف هل هو كثير الشك أو أنه ليس كذلك؟ والشك من هذه الجهة قد يكون بنحو الشبهة الموضوعية وأخرى بنحو الشبهة المفهومية، أما الشبهة الموضوعية فيُفترض فيها أنَّ المكلف تارةً يكون محرزا أنه كثير الشك ثم بعد زمنٍ يقلُّ شكه فيتردد من جهة أنه هل مازال كثير الشك أو أن هذه الحالة قد زالت عنه؟ وتارةً يكون محرِزاً لعدم إتصافه بكثير الشك ثم يعرض عليه الشك مراتٍ عديدة فيحتمل أو يظن أنه أصبح كثير الشك، فما هو الأصل الجاري في الفرضين؟

والجواب أنَّ هذه الشبهة لَمَّا كانت موضوعية فإنَّ الأصل الجاري فيها هو الإستصحاب لتمامية أركانه في الفرضين وعدم وجود ما يمنع من جريانه، فالوظيفة هي البناء في الفرض الأول على بقاء المكلَّف على صفة كثير الشك

والبناء على عدم إتصافة بكثير الشك في الفرض الثاني.

وأما الشبهة المفهومية فالشك في مفروضها ينشأ عن الشك في صدق مفهوم كثير الشك على حالة معينة وعدم صدق المفهوم عليه، فالمجتهد قد يقع منه الشك في أنَّ مَن يشك في كل خمس صلوات متوالية مرة واحدة هل هو ممن يصدق عليه كثير الشك فتكون وظيفته المضي وعدم الإعتناء بالشك أو هو ممن لا يصدق عليه عنوان كثير الشك، فهل يجري الإستصحاب في الشبهة المفهومية أو أنَّ المرجع في فرض الشبهة المفهومية أمر آخر.

والجواب انَّ الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية، وذلك لانه بعد ان كان منشأ الشك في تحقق عنوان كثير الشك ناشئاً عن عدم الإحراز لمفهوم كثير الشك من جهة السعة والضيق لذلك فإن الاستصحاب لا يجري في هذا الفرض لا من جهة الحكم ولا من جهة الموضوع.

أما من جهة الحكم فإنه لو أردنا استصحاب الحكم بالمضي الثابت في ظرف بلوغ الحالة إلى حدِّ الشك في كلِّ ثلاثٍ مرةً واحدة، لو أردنا استصحاب هذا الحكم إلى حالة ما لو كان الشك في كل خمسٍ مرةً فإنَّ الاستصحاب يكون فاقداً لواحدٍ من أركانه، أعني إحراز وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة.

فالحكم بالمضي محرَزُ الثبوت في ظرفِ بلوغ الحالة إلى حدِّ الشك في كل ثلاثٍ مرة والحالة التي يُراد استصحاب الحكم بالمضي إليها هي ما لو كان الشك واقعاً في كل خمسٍ مرة.

فلو كان مفهوم كثير الشك ضيقاً لكان الحكم بالمضي في الحالة الثانية منتفياً قطعاً، ولو كان مفهوم كثير الشك وسيعاً لكان الحكم بالمضي في الثانية ثابتاً قطعاً، وحيث انَّ مفهوم كثير الشك دائر بين السعة والضيق لذلك لا يكون موضوع الحكم بالمضي محرز البقاء في فرض الحالة الثانية لاحتمال انَّ مفهوم كثير الشك ضيق، فموضوع الحكم بالمضي وهو كثير الشك غير محرز البقاء في فرض الحالة الثانية، فلم يحصل الإحراز لوحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة، ولذلك لا يكون عدم الحكم بالمضي في الحالة الثانية من نقضِ اليقين بالشك.

وأما من جهة الموضوع فإنه لا شكَّ في البين لو قُطع النظر عن الشك في مفهوم كثير الشك من جهة السعة والضيق.

فإن الفرض هو إحراز انَّ المكلَّف كان يشك في كلِّ ثلاث مرة وانَّه أصبح يشك في كل خمسٍ مرة، فليس ثمة تردد في الموضوع الخارجي بل إنَّ كلاً من الحالتين محرز بالواجدان والشك إنما هو في بقاء الحكم، ومنشأه الشك في المفهوم، فلا معنى للاستصحاب الموضوعي بعد ان لم يكن شك في البين والاستصحاب الحكمي غير جارٍ بعد ان لم تكن القضية المتيقَّنة والمشكوكة متحدتين، فمفهوم كثير الشك المُحرَز تحققه في الحالة الأولى غير محرز التحقُّق في الحالة الثانية نتيجةَ عدم الإحراز لسعة دائرة المفهوم وضيقه.

فالاستصحاب حتى لو قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية فإنه لا يجري إذا كان منشأه الشبهة المفهومية.

وبناءً على ذلك يُقتصر في فرض إجمال المفهوم من حيث السعة والضيق على القدر المتيقَّن ويكون المرجع في مورد الشك هو عمومات أدلة الشكوك.

الأمر بالمضي تعييني أو تخييري:

نُسب إلى الشهيد في الذكرى والمقدَّس الأردبيلي وكذلك المحقق الثاني[1] البناء على انَّ الأمر بالمضي لكثير الشك رخصةً وليس عزيمة، بمعنى انَّ كثير الشك مخيَّر بين عدم الاعتناء بالشك وبين ترتيب آثار الشك، فلو كان متعلَّق الشك هو الفعل فإنَّ لكثير الشك ان يبني على عدمه فيأتي به وله ان لا يعتني بشكه فيمضي في صلاته.

إلّا انَّ الظاهر عدم تمامية ذلك، فإنَّ الأمر بالمضي ظاهر في التعيين كما هو مقتضى الإطلاق، حيث تنقَّح في الأصول انَّ إطلاق الأمر ظاهر في الوجوب التعييني ما لم تقم قرينة على إرادة الوجوب التخييري.

إلّا انَّ ثمة قرينتين أُدعي اقتضاؤهما لإرادة الوجوب التخييري من أدلة القاعدة:

القرينة الأولى: إنَّ إرادة الوجوب التخييري هو مقتضى الجمع بين صدر معتبرة زرارة وأبي بصير وذيلها، فقد أمر الإمام عليه السلام في صدر الرواية بالإعادة ثم عاد فأَمر بالمضي رغم اتحاد موضوعي الأمر بالإعادة والمضي ولا معنى لتعاقب الأمر بالإعادة والمضي على موضوعٍ واحد سوى إرادة الإفادة بأنَّ كثير الشك

---

(١) القواعد الفقهية ـ السيد البجنوردي ـ ج٢ ص٣٥٢.

في سعةٍ من جهة اختيار الاعتناء بالشك أو المضي وعدم الاعتناء به.

والجواب عن ذلك قد اتضح مما ذكرناه عند الحديث حول تقريب الاستدلال على القاعدة بمعتبرة زرارة وأبي بصير، حيث خلصنا هناك إلى انَّ موضوع صدر الحديث مباين لموضوع ذيله، فلا اتحاد بين موضوعي الأمر بالإعادة والأمر بالمضي، فموضوع الأول هو مَن يكثُر عليه الشك بلحاظ المتعارف من الناس والأمر الثاني موضوعه كثير الشك الاصطلاحي، على انَّ الرواية أجنبية عن قاعدة كثير الشك من الأساس.

هذا مضافاً إلى انَّ مورد الأمر بالإعادة في الرواية هو من لم يكن يعلم كم صلَّى وماذا بقي عليه من ركعات، وفي مثل هذا الفرض لو اختار المكلف الاعتناء بالشك فإن وظيفته إعادة الصلاة وهذا لا محذور فيه، وهذا بخلاف ما لو كان الشك من قبيل الشك في انَّه ركع أو لم يركع فإنَّ الاعتناء بالشك يقتضي البناء على عدم الركوع فيلزمه الإتيان بالركوع، فيكون ذلك من الزيادة المحتملة.

وحيث ان معتبرة زرارة لا إطلاق لها يشمل هذا المورد فلا يصح التمسك بها لإثبات صحة الاعتناء بالشك في مثل هذا المورد المستوجب للزيادة المحتملة إلّا بناء على إلغاء خصوصية موردها وتعميمها للمورد المذكور، ودون ذلك خرط القتاد.

القرينة الثانية: انَّ الأمر بالمضي لا دلالة له على الوجوب التعييني لكونه مسوقاً لبيان توهُّم الحظر، فالمكلَّف لَمَّا كان متوهماً للمنع من المضي وعدم

الاعتناء بالشك نظراً لقاعدة الاشتغال المقتضية للزوم الخروج عن عهدة التكليف بالصلاة يقيناً، وهذا ما يقتضي انْ يأتي بصلاةٍ لا شك في صحتها ومطابقتها للمأمور به، كما ان المكلَّف متوهم للحظر والمنع من المضي بمقتضى أدلة الشكوك الآمرة بالاعتناء بالشك، لذلك كان حظر المضي وعدم الاعتناء بالشك متوهماً فيكون الأمر به بعد ذلك قد جاء في ظرف توهّم الحظر، والأمر في هذا الظرف لا دلالة له على الوجوب كما هو منقَّح في الأصول، فأقصى ما يدلُّ عليه هو الجواز، وذلك هو معنى انَّ المكلف إذا كان كثير الشك فموسع عليه بين المضي وبين الاعتناء بالشك وترتيب آثاره.

والجواب هو انَّ هذه القرينة تكون تامة لو قطعنا النظر عن التعليل الذي اشتمل عليه الأمر بالمضي، فإن هذا التعليل أو الحكمة يقتضي ظهور الأمر بالمضي في التعيين، فالإمام عليه السلام في معتبرة محمد بن مسلم وفي معتبرة زرارة أفاد انَّ الشك الواقع من كثير الشك إنما هو من الشيطان وإنَّ الاعتناء بمثل هذا الشك طاعةٌ للشيطان وإغراءٌ له على انْ يستمرَّ في الإغواء والتحريض على نقض الصلاة، وأفاد انه لا سبيل في المعافاة من إغواء الخبيث إلّا معصيته «فإذا عُصى لم يعُد إلى أحدكم» وإنَّه بالمضي وعدم الاعتناء «يُوشَك انْ يَدعك».

فمثل هذا ـ التعليل وبهذا اللحن من الخطاب ـ لا يناسبه إلّا كون الأمر بالمضي تعيينيّاً فمن غير المناسب جداً الترخيص في الاعتناء المساوق للترخيص في طاعة الشيطان والانسياق لتحريضه وإغوائه والاستجابة لمراميه ومكائده.

على انَّ معتبرة عمار التي اشتملت على النهي عن الركوع والسجود والأمر بالمضي حتى يستيقن شديدة الظهور في التعيُّن.

ثم انَّه من غير الواضح التوهُّم للحظر بعد انْ كانت خصوصية الكثرة للشك مقتضية للاحتمال القوي بأن وظيفة الكثير للشك مختلفة عن وظيفة مَن يقع منه الشك المتعارف.

وبذلك يظهر انَّ وظيفة كثير الشك متعيِّنة في المضي وعدم الاعتناء وإنَّه لا يسوغ له الإتيان بالمشكوك لاستلزام ذلك للزيادة المبطلة بحسب وظيفته الظاهرية التي تقتضيها أدلة قاعدة «لا شك لكثير الشك».

فلو شكَّ انَّه ركع أو لم يركع لم يكن له انْ يركع، وكذلك لو شك انَّه سجد أو لم يسجد، نعم لو كان المشكوك من قبيل الأفعال التي لا تضر زيادتها لو جيء بها بقصد القربة المطلقة فلا مانع من الاعتناء بها بهذا القصد، كما لو شك انه جاء بالذكر أو لم يأتِ به فجاء به بقصد الذكر المطلق لم يكن ذلك ضائراً أما لو جاء به بقصد الجزئية فإن ذلك يكون من التشريع المحرم، وذلك بعد البناء على ان وظيفته المضي وعدم الاعتناء، فهو غير مأمور بالإتيان بالذكر المشكوك، فلو جاء به بقصد الأمر كان مشرِّعاً.

وظيفة كثير الظن:

وقع البحث بين الأعلام في كثير الظن من حيث لحوقه بكثير الشك أو عدم لحوقه به.

فبناءً على لحوقه بكثير الشك تكون وظيفته هي المضي سواءً كان متعلَّق الظن هو الركعات أو الأفعال، فلو ظنَّ في الثالثة واحتمل انه في الرابعة فإنَّه بناءً على لحوقه بكثير الشك تكون وظيفته البناء على الرابعة رغم انَّ وظيفته لو لم يكن كثير الظن هو البناء على الثالثة وذلك لحجية الظن في الركعات.

وهكذا لو ظنَّ انَّه لم يسجد الثانية واحتمل انَّه سجد فإنَّ وظيفته هي البناء على وقوع السجدة منه لو كان كثير الظن ولم يتجاوز المحل وكذلك لو ظن في ان السجدة الثانية قد وقعت منه واحتمل عدم وقوعها ولم يتجاوز المحل فإنَّ وظيفته هي البناء على عدم السجود لعدم حجية الظن في الأفعال إلّا انه لو كان كثير الظن فوظيفته البناء على السجود بناءً على اللحوق.

نعم لا تظهر الثمرة في بعض الفروض كما لو ظن في الثانية واحتمل انها الركعة الأولى فإنَّ الوظيفة هي البناء على الثانية، لأنَّ الثانية هي متعلَّق الظن المعتبر في الركعات والبناء عليها هو مقتضى الأمر بالمضي بناءً على اللحوق.

وكذلك لو ظن عدم الفعل بعد تجاوز المحل فإنَّ مقتضى اللحوق هو المضي وعدم الاعتناء بالظن وكذلك هو مقتضى اعتبار الظن بمنزلة الشك بعد تجاوز المحل وعدم حجيَّة الظن في الأفعال.

أدلة اللحوق:

وكيف كان فقد استُدل على إلحاق كثير الظن بكثير الشك بعدة أمور:

الأمر الأول: انطباق عنوان كثير الشك على كثير الظن حقيقةً، فليس أحد المفهومين مبايناً للآخر، وذلك لأن الشك في الاستعمال اللغوي وكذلك في الروايات يُطلق على ما يُقابل اليقين، فكل ما ليس بيقينٍ فهو شك سواءً تساوت معه كفتا الاحتمال أو تفاضلت.

ولذلك يكون المستظهر من مثل قولهعليه السلام في معتبرة عمار: «فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا»[1] هوا لأعم من الشك والظن المنطقيين، وكذلك هو المستظهر من قولهعليه السلام: «**الرجل يشك كثيراً في صلاته...**»[2] ويؤكد هذا الاستظهار ما ورد في معتبرة عمار حيث جعل الغاية التي ينتهي عندها الأمر بالمضي هي اليقين فقالعليه السلام: «**فيمضي في صلاته حتى يستيقن**».

الأمر الثاني: هو ان صدق عنوان كثير السهو على كثير الظن كصدقه على كثير الشك، فكلٌّ من الظن والشك ينشئان عن السهو والغفلة، فإذا صحّ استظهار انَّ المراد من كثير السهوهو كثير الشك كان ذلك مقتضياً لصحة استظهار إرادة الأعم من الشك والظن.

فقولهعليه السلام: «**إذا كثر عليك السهو فامضِ في صلاتك**» لما كان ظاهراً في الشك للتقريب المتقدم ولمَّا كانت المناسبة المصحِّحة لإطلاق عنوان السهو على

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٥.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٢.

الشك ـ وهي نشؤوه عن الغفلة ـ جارية في الظن لذلك صحَّ استظهار إرادة الاعم من الشك والظن من عنوان السهو.

الأمر الثالث: انَّ العلة الواردة في الروايات والتي ترتَّب عليها الأمر بالمضي جارية في حق كثير الظن كجريانها في حق كثير الشك، فالظن كالشك تنشأ الكثرة فيهما عند عدم العارض من الشيطان وهو إنَّما يفعل ذلك ليُطاع فإذا عُصى لم يعد لأحدكم، فلوحدة المناط والتعليل المنصوص يتَّحد الحكم في الموضوعين لو فرض تنزُّلاً تباين الموضوعين.

الأمر الرابع: ولعله الأقوى هو ما ورد في موثقة عمار حيث سأل عن (الرجل يكثر عليه الوهم)[1] وعنوان الوهم إما ان يكون ظاهراً في الأعم من الاحتمال والشك والظن أو يكون ظاهراً في الاحتمال، ولو كان ظاهراً في الاحتمال فهو ظاهر في الظن لأنَّ الاحتمال لا يكون دون ما يقابله، وما يقابله هو الظن المنطقي، فإذا كان يكثر على الرجل احتمال العدم فهو ممن يكثر عليه الظن بالفعل، ولو كان يكثر عليه احتمال الفعل فهو ممن يكثر عليه الظن بعدمه، فظهور الوهم في إرادة الظن أكثر من ظهوره عرفاً في إرادة الشك ثم انَّ المعزِّز لإرادة ما يشمل الظن في معتبرة عمار هو ما أفاده الإمام عليه السلام في ذيل الرواية من انَّ الغاية التي ينتهي عندها الأمر بالمضي هو اليقين.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٥.

نتيجة ثبوت اللحوق:

فإذا ثبت انَّ كثير الظن ملحق بكثير الشك تكون الأدلة القاضية بعدم الاعتناء بالظن في فرض الكثرة حاكمة على أدلة الحجيَّة للظن في الركعات أو في الأعم منها ومن الأفعال أو تكون مقيِّدة لإطلاقها، هذا بناءً على ظهور أدلة الحجيَّة للظن فيما يشمل كثير الظن، أما لو قيل بانصراف أدلة الحجيَّة للظن إلى خصوص الظن المتعارف فحينئذٍ لا معنى لحكومة أدلة كثير الظن أو دعوى اقتضائها للتقييد، لأنَّ أدلة حجية الظن لا تشمل كثير الظن من أول الأمر.

وكذلك هو الأمر بالنسبة لعلاقة أدلة كثير الشك مع أدلة الشكوك.

كثرة الشك في أصل الصلاة:

وقع البحث في انَّ كثير الشك في أصل الصلاة هل هو مشمول لقاعدة (لا شك لكثير الشك) فتكون وظيفته المضي وعدم الاعتناء شأنه في ذلك شأنُ مَن يكثر شكُّه في أجزاء الصلاة وركعاتها أو انَّه غير مشمول للقاعدة وإنَّ القاعدة مختصة بما لو كان متعلَّق الشك هو أفعال الصلاة وركعاتها دون أصل الصلاة.

ومورد البحث في المقام هو من يكثُر عليه الشك في أصل الصلاة بمستوىً لا يصل حدَّ الوسواس، فإنه لم يقع خلاف ظاهراً في انَّ وظيفة الوسواسي عندما يكون متعلَّق وسواسه أصل الصلاة هو عدم الاعتناء والبناء على فعل الصلاة، وذلك لاقتضاء النصوص، كما استظهر البعض حرمة الاعتناء بما

يقتضيه الوسواس، هذا مضافاً إلى قصور أدلة لزوم الاعتناء في ظرف الشك، فالروايات القاضية بلزوم الإتيان بالصلاة في فرض الشك قبل خروج الوقت منصرفة إلى الشك المتعارف، وكذلك هي أدلة الاستصحاب فإنها ظاهرة في الشك الذي تكون مناشئه عقلائية وليس ما يكون منشأه الجنون أو ما يقرب منه كما أفاد ذلك السيد الخوئي رحمه الله[1]، وكذلك هي قاعدة الاشتغال فإنَّها وان كانت تستدعي الفراغ اليقيني إلّا انه اليقين المتعارف وأما من لا يكاد يقع منه اليقين لخللٍ في عقله ونفسه فذلك ما لا يُدرِك في مفروضه العقل بلزوم انْ يحصل له اليقين بالفراغ.

فمورد البحث إذن هو مَن يكثر عليه الشك بنحوٍ متعارف كمن يشك في انه صلّى أو لم يصلِّ في كل ثلاثٍ متواليات مرة واحدة أو في كلِّ أربع أو خمس أو أقل من ذلك أو أكثر بمستوىً لا يخرج عن حدِّ الأسوياء من الناس، فهل في مثل هذا الفرض يكون حكمه حكم من يكثر عليه الشك في أجزاء الصلاة وركعاتها؟

المشهور بين الفقهاء[2] هو عدم الالحاق وانَّ وظيفته الاعتناء بالشك ولزوم الإتيان بالصلاة المشكوكة لو كان شكه في الوقت وذلك لعدم وجود ما يقتضي خروجه عن مقتضى إطلاق النصوص الآمرة بأداء الصلاة عند الشك في أدائها

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص ١٢٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص ١٢٢.

في الوقت، ولو وقع التردد في ظهورها من جهة احتمال انصرافها إلى الشك المتعارف فإنَّه لا قصور في اقتضاء قاعدة الاشتغال لوجوب الخروج عن عهدة التكليف المتيقَّن.

نعم قد يقال: إنَّ أدلة قاعدة (لا شك لكثير الشك) ظاهرة في الإطلاق المقتضي لشمول الأمر بالمضي فيها إلى مَن يكون شكُّه الكثير في أصل الصلاة، فإن قوله عليه السلام في معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة ابن سنان: «**إذا كثر عليك السهو فامضِ في صلاتك...**»[1] ظاهر في الإطلاق حيث لم يتصدَ الإمام عليه السلام إلى بيان متعلَّق السهو فيشمل بمقتضى الإطلاق ما لو كان متعلَّق الشك والسهو هو أصل الصلاة.

إلّا انَّ ذلك لا يتم فإنَّ قوله عليه السلام في المعتبرتين: «**فامضِ في صلاته**» قرينة على إرادة مالو كان متعلق الشك هو أجزاء الصلاة وركعاتها، إذ هو المناسب للأمر بالمضي في الصلاة، فلا معنى للأمر بالمضي في الصلاة إلّا مع الفراغ عن إحراز أصل الإتيان بها فالروايتان قاصرتا الدلالة عن الشمول لفرض الشك في أصل الصلاة.

وهنا وجهٌ آخر أفاده البعض[2] لإثبات دعوى الشمول، وهو التعليل الوارد

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص١٢٢، مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الحكيم ـ ج٧ ص٤٣٠.

في معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة زرارة وأبي بصير، فإن الظاهر منهما انَّ مناط الأمر بالمضي هو انَّ الاعتناء طاعة للشيطان وإغراءٌ له على انْ يستمر في غِوايته للمكلَّف وإنَّه لا سبيل لقطع الطريق عليه إلّا بالمضي وعدم الاعتناء وإنَّه بذلك «**يوشك انْ يدعك**» «**فإنه خبيث معتاد لما عوِّد**»[1]، فإذا كان هذا هو مناط الأمر بالمضي فهو مطَّرد فيمن يشك في أصل الصلاة، حيث انَّ الشك الكثير لا يكون عند عدم العارض إلّا من الشيطان وانَّ قطع الطريق عليه لن يكون إلّا بعدم الاعتناء وإلّا أغراه ذلك على الاستمرار في غِوايته للمكلَّف، وحيث انَّ المستفاد من مثل هذه الروايات حرص الشارع على عدم إغراء الخبيث وإطماعه في غواية المكلَّف فذلك يقتضي البناء على وحدة الحكم في الفرضين أي في فرض كون الشك في الأجزاء والركعات وفرض كونه في أصل الصلاة.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمه الله[2] عن ذلك بأنَّ معتبرة زرارة موردها نقض الصلاة، ونقض الصلاة إما ان يكون محرَّماً تكليفياً أو هو مكروه، فهو على كل حال مرجوح وذلك ما يصحِّح إسناد النقض إلى إغواء الشيطان وتزيينه إذ هو الذي يُزيِّن للإنسان ما هو مبغوض للشارع، وأما الإتيان بالصلاة في فرض الشك فإنه ليس محرَّماً بل لا يُعلم مرجوحيته، إذ انَّ مفروض المسألة انَّ الشك لم يخرج عن الحدِّ المتعارف، فأي محذور في انْ يأتي المكلف بالصلاة حين الشك

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص١٢٢.

في أدائها إذا كان ذلك يتفق منه في كل ثلاث مرةً، فمرجوحيَّة ذلك ليست محرزة كما هو الحال في نقض الصلاة الناشيء عن الشك في الركعات أو الأفعال.

وبذلك يتضح حال التعليل الوارد في معتبرة محمد بن مسلم، فإن موردها كما تقدم هو الشك في أفعال الصلاة وركعاتها، فلعل التعليل خاص بهذا الفرض نظراً لخصوصيةٍ فيه وهو استلزامه مع الاعتناء لنقض الصلاة أو إيقاع الزيادة المبطلة فيها وهذه الخصوصية منتفية عندما يكون متعلَّق الشك هو أصل الصلاة، فإن من غير المُحرَز مرجوحية الإتيان بالصلاة في فرض الشك في أصلها حتى وان كثر ذلك ما لم يخرج الشك عن المتعارف ويصل إلى حدِّ الوسوسة.

الخلاصة:

والمتحصَّل مما ذكرناه هو انَّه وبعد انْ كانت الروايات قاصرة الدلالة عن الشمول لحالات الشك في اصل الصلاة واختصاص مورد بعضها صراحة بالشك في الأجزاء والركعات بعد ان كان الأمر كذلك لا يسعنا الخروج عمَّا تقتضيه أدلة الشكوك من لزوم عدم الاعتناء إلّا بالمقدار المتيقَّن وهو ما لو كان الشك الكثير متعلَّقاً بالأفعال والركعات.

كثرة الشك في مقدمات الصلاة:

وقع البحث في انَّ كثير الشك في مقدمات الصلاة هل هو ملحق بكثير

الشك في أفعال الصلاة وركعاتها أو انَّ وظيفته هي وظيفة مَن كان شكُّه غير بالغٍ حدَّ الكثرة؟

والمقصود من الشك في مقدمات الصلاة هو الشرائط الخارجة عن الصلاة والتي اعتُبر التقيُّد بها شرطاً في صحة الصلاة، وذلك مثل الشك في الوضوء والغسل والتيمم أو الشك في تحصيل الطهارة من الخبث كما لو كان كثير الشك في حصول الطهارة من الخبث بعد العلم بعروض النجاسة على بدنه أو ثيابه أو كان كثير الشك في عروض الطهارة بعد العلم بتعاقب النجاسة والتطهير والشك في المتأخر منهما، أما لو كان كثير الشك في عروض النجاسة عليه فإنه لا اعتداد بهذا الشك سواءً كان كثيراً أو لم يكن كذلك فإنَّه في كلا الفرضين يكون الأصل الجاري في حقِّه هو أصالة الطهارة أو استصحاب عدم عروض النجاسة.

وكيف كان فمن ذهب إلى إلحاق كثير الشك في مقدمات الصلاة بكثير الشك في الصلاة تمسَّك بعموم التعليل الوارد في معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة زرارة وأبي بصير[1].

والجواب عن ذلك هو عينه الجواب على مَن تمسَّك بعموم التعليل لإثبات دعوى إلحاق كثير الشك في أصل الصلاة بكثير الشك في الصلاة،

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٧ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١، حديث٢.

وقد أوضحناه فيما سبق وذكرنا انَّ من غير المُحرَز مرجوحية الاعتناء بالشك في مثل هذا الفرض ما لم يصل حدَّ الوسوسة وذلك بخلاف الاعتناء بالشك لكثير الشك في الصلاة فإنه يستلزم نقض الصلاة وهو أما محرم أو مكروه أو يستلزم الزيادة المبطلة واقعاً وهو مرجوح في نفسه، فلعل ذلك هو منشأ الأمر بالمضي، وهو لا يقتضي لو كان هو المنشأ الأمر بعدم الاعتناء في الموارد التي لا يستلزم الاعتناء بالشك مثل هذين المحذورين، فمن يكثر عليه الشك في حصول الطهارة من الخبث لا يترتب على اعتنائه بشكِّه سوى التثبُّت وإعادة التطهير وهذا لا مرجوحية فيه ما لم يصل حدَّ الوسوسة.

كثرة الشك في موردٍ خاص:

لو كانت كثرة الشك عند المكلف في موردٍ خاص، وكان شكه في الموارد الأخرى اتفاقياً شأنه شأن المتعارف من الناس، فهل يتمحَّض الأمر بالمضي والبناء على عدم الاعتناء في خصوص المورد الذي يكثر فيه الشك وتكون وظيفته في الموارد الأخرى لو اتفق له شك هي وظيفة المتعارف من الناس حينما يتفق عروض الشك عليهم أو انه ونظراً لكثرة شكه في موردٍ خاص تكون وظيفة هي المضي وعدم الاعتناء بالشك مطلقاً حتى في الموارد التي لا يقع فيها الشك منه كثيراً؟

فلو كان المكلَّف يشكُّ كثيراً بين الأولى والثانية إلّا انَّه لا يشك فيما سوى

ذلك إلّا كما يشك المتعارف من الناس أو كان يشك كثيراً بين السجدتين أو في صلاة المغرب دون سواها أو كان يشك في الصلوات الرباعية ولا يتفق منه الشك في الصلوات الثنائية والثلاثية إلّا قليلاً أو كان يشك كثيراً في الأخيرتين من صلواته ولا يتفق منه الشك في الأوليتين إلّا قليلاً أو كان يشك كثيراً في أفعال الصلاة دون الأقوال وهكذا.

فهل في مثل هذا الفرض يلزمه العمل بوظيفة كثير الشك حتى في الموارد التي لا يكثر فيها شكه لو اتفق ان وقع منه الشك فيها أو ان العمل بوظيفة كثير الشك متمحِّضة في خصوص المورد أو الموارد التي يكثر فيها شكه؟

ذهب جمع من الأعلام[1] إلى انَّ وظيفة من يكثر منه الشك في موردٍ هي العمل بوظيفة كثير الشك مطلقاً حتى في الموارد التي لا يقع منه الشك فيها إلّا إتفاقاً وتمسَّكوا في ذلك بإطلاق أدلة الأمر بالمضي لكثير الشك، فلأنَّ مَن يكثر عليه الشك في موردٍ يصدق عليه انَّه ممن يكثر عليه السهو الوارد في معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة ابن سنان[2] ويصدق عليه عنوان الرجل الذي يكثر عليه الوهم الوارد في معتبرة عمار[3] لذلك فوظيفته المضي وعدم الاعتناء كما هو

---

(١) نسب إلى صاحب الجواهر ذلك إلى صاحب المدارك وصاحب الرياض ثم أفاد وغيرهما راجع جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج١٢ ص٤٢٠.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٧، ٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١، حديث٣.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٥.

مقتضى إطلاق هذه الروايات وترك الاستفصال فيها بين المورد الذي يكثر فيه الشك والمورد الذي لا يكثر فيه الشك.

وفي مقابل هذه الدعوى التي أفاد البعض[١] أنَّها مذهب الأصحاب بتوهُّم عدم تعرُّضهم للتفصيل ذهب آخرون[٢] إلى انَّ الحكم بالمضي وعدم الاعتناء بالشك خاص بالمورد الذي يكثر فيه الشك، وأما المورد الذي لا يكثر فيه فإنَّ الوظيفة في فرض وقوع الشك فيه هي العمل بمقتضى أدلة الشكوك.

وأجابوا عن دعوى الإطلاق في النصوص بأنَّها منصرفة إلى خصوص الموارد التي يكثر فيها الشك دون الموارد التي لا يقع فيها الشك إلّا اتفاقاً.

وأقاموا لذلك قرينتين:

القرينة الأولى: هي مناسبات الحكم والموضوع، فإنَّ المناسب للحكم وهو الأمر بالمضي هو المورد الذي يكثر فيه الشك، وأما المورد الذي لا يقع فيه الشك إلّا اتفاقاً فلا مناسبة لإلغاء حكم الشك عنه بعد ان تصدَّت النصوص الأخرى لإفادة لزوم الاعتناء بالشك.

القرينة الثانية: هي التعليل الوارد في معتبرة محمد بن مسلم ومعتبرة زرارة، حيث أفاد الإمام عليه السلام فيها انَّ منشأ الشك الكثير هو الشيطان وانَّ السبيل إلى

---

(١) نسبه إلى إطلاق الأصحاب السيد الحكيم في المستمسك ج٧ ص٥٦٧، المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٧ ص١٥.

(٢) ذهب لذلك صاحب الجواهر ج١٢ص٤٢٠ وقواه السيد الحكيم في المستمسك ج٧ص٥٦٧ والسيد الخوئي في المستند كتاب الصلاة ج٧ص١٥.

قطع الطريق على غِوايته هو عدم الاعتناء بالشك، ومن غير الواضح انَّ الشك الاتفاقي ينشأ عن إغواء الشيطان، فحيث انَّ الظاهر من هذه الروايات هو انَّ ملاك الأمر بالمضي هو عدم إغراء الشيطان وتطميعه في الاستمرار في الغواية فذلك يقتضي ان يكون مورد الأمر بالمضي هو الشك الذي ينشأ عن وسوسة الشيطان، والشك الذي يقع اتفاقاً لا يكون من وسوسته، فهي منصرفة عنه، لذلك فعليه يكون المرجع في مثل هذا الشك هي أدلة الشكوك.

هذا لو تمَّ اقتضاء القرينتين لاستظهار اختصاص الحكم بالمضي بالمورد الذي يكثر فيه الشك وإلّا فهما صالحتان للقرينية، فتكون الروايات بهما مجملة، وإجمال المخصِّص يمنع من التمسُّك به فيما يزيد على القدر المتيقَّن فيكون المرجع في ما عداه هي أدلة الشكوك.

وبماذ كرناه يتضح الحال في فرعٍ يذكره الأعلام في المقام وهو ما لو اتَّفق لمكلفٍ انَّه كثير الشك بعد تجاوز المحل والذي تكون الوظيفة فيه هي عدم الاعتناء بالشك حتى لمن لا يكون شكه في ذلك كثيراً، فلو وقع الشك من هذا الذي يكثر شكه بعد التجاوز في موردٍ تكون فيه وظيفة المتعارف من الناس هو الاعتناء بالشك فهل يعمل فيه بوظيفة المتعارف من الناس أو يعمل فيه بوظيفة كثير الشك.

مثلاً لو كان المكلَّف يشك كثيراً في الركوع بعد ما يسجد، ويشك في القراءة بعد ما يركع، ويشك في ذكر السجود بعد ما يرفع رأسه منه فوظيفته بلا ريب

هي عدم الاعتناء شأنه شأن المتعارف من الناس، فلو اتفق لهذا المكلف انْ شك في السجدة الثانية مثلاً قبل ان يتشهد أو يقوم، فهل يمضي في صلاته لانَّه كثير الشك أو انَّه يعتني بشكه شأنه في ذلك شأن من يشك في المحل.

فقد اتضح مما تقدم انصراف النصوص القاضية بالأمر بالمضي لكثير الشك إلى خصوص المورد الذي يكثر فيه الشك، وذلك بقرينة التعليل ومناسبات الحكم والموضوع بل إنَّ الأمر في الفرض المذكور أكثر وضوحاً من الفرض السابق، فإنَّه لَمَّا كان التعليل من جعل الأمر بالمضي لكثير الشك هو قطع الطريق على الشيطان وعدم تطميعه في الإغواء فإنَّ هذا الغرض حاصل دون الحاجة إلى أدلة قاعدة لا شك لكثير الشك، وذلك لأنَّ الشك بعد تجاوز المحل يقتضي عدم الاعتناء حتى لغير كثير الشك، فالأمر بالمضي بعد التجاوز لكثير الشك أشبه شيءٍ بتحصيل الحاصل، وهذا ما يُؤكِّد الظهور في الانصراف.

تبيُّن الخلاف بعد العمل بوظيفة كثير الشك:

لو عمل كثيرُ الشك بمقتضى وظيفتة فمضى في صلاته ولم يعتنِ بشكه ثم تبيَّن له انَّ الواقع كان على خلاف ما بنى عليه، كما لو شك انَّه سجد سجدةً أو سجدتين فبنى على السجدتين كما هو مقتضى وظيفته ثم تبيَّن له انَّه لم يسجد سوى سجدةٍ واحدة، وهكذا لو شك بين الواحدة والاثنتين فبنى على الإتيان بالركعة الثانية ثم تبيَّن له انَّه لم يكن قد جاء إلّا بركعة واحدة فما هو الحكم في مثل هذا الفرض؟

الظاهر انَّه لم يختلف الفقهاء في انَّ وظيفته في الفرض المذكور هو ترتيب آثار الواقع، وذلك لانَّ الحكم بأنَّه لا شك لكثير الشك ظاهري، والحكم الظاهري مغيَّى بعدم انكشاف الواقع، فمع انشكافه يكون المتعيَّن هو ما يقتضيه الحكم الواقعي.

وبتعبير آخر: الحكم الظاهري ليس ناظراً إلى الحكم الواقعي، فلا هو مخصص له ولا هو حاكم عليه وإنما هو واقع في طوله، وحجيته متقوِّمة بعدم العلم به وتنتفي بانتفاء الجهل به، وعليه يكون المكلَّف مسئولاً عن الواقع بمجرَّد انكشافه.

وبناءً على ذلك لو عمل كثير الشك بما تقتضيه وظيفته الظاهرية، وكانت وظيفته تقتضي البناء على الوجود ثم تبيَّن الخلاف وانه لم يأت بالمشكوك واقعاً فحينئذٍ قد يكون الانكشاف قبل تجاوز محل التدارك كما لو شك انَّه سجد الثانية أو لا فبنى على ايقاع السجدة الثانية ثم تبيَّن له قبل الدخول في الركوع اللاحق انَّه لم يسجد الثانية فإنَّ وظيفته في مثل الفرض هو الإتيان بالسجدة الثانية لافتراض عدم فوات محل التدارك، وأما لو انكشف له عدم الإتيان بالسجدة الثانية بعد الدخول في الركوع فهنا تكون وظيفته المضي في الصلاة ثم قضاء السجدة المنسية والإتيان بسجدتي السهو بناء على وجوبها في فرض النسيان للسجدة.

ولو كان قد شك بين الأولى والثانية فبنى على الثانية وتشهَّد وسلَّم ثم تبين له انه لم يأت إلّا بركعة واحدة فإنْ كان ذلك قبل الإتيان بقاطعٍ لزمه التدارك والإتيان بالثانية ثم الإتيان بسجدتي السهو مرة أو مرتين للتشهد والتسليم، وإنْ كان الانكشاف وقع

بعد القاطع لزمه إعادة الصلاة، ولو كان بعد فوات الوقت لزمه القضاء.

وأما لو كان النقص الناشئ من العمل بوظيفة كثير الشك مما لا يترتب عليه تدراك أو إعادة كمن بنى على القراءة للشك في القراءة ثم تبين بعد الركوع انه لم يقرأ لم يجب عليه شيء شأنه في ذلك شأن غير كثير الشك، نعم تلزمه سجدتا السهو لنقصان القراءة بناء على وجوبها لكل زيادة ونقيصة.

هذا لو كان العمل بوظيفة كثير الشك مقتضياً للبناء على الوجود ثم تبين العدم، ولو كان العمل بوظيفة كثير الشك مقتضياً للعدم ثم تبيَّن الوجود والزيادة فإنْ كانت الزيادة تقتضي الفساد لزمه إعادة الصلاة أو قضاؤها وإن كانت تقتضي سجدتي السهو لزمه ذلك.

فلو شك بين الأربع والخمس فبنى على الأربع ثم تبين له انه صلّى خمساً لزمه إعادة الصلاة في الوقت والقضاء في خارجه.

ولو شك انه سجد ثلاثاً أو اثنتين فبنى على انَّه سجد سجدتين ثم تبيَّن له انَّه سجد ثلاثاً لزمه انْ يسجد سجدتي السهو للزيادة بناء على وجوبهما لكل زيادة ونقيصة.

التخفيف والتثبت بالحصى لكثير الشك:

أفاد صاحب العروة رحمه الله[1] انَّه لا يجب على كثير الشك ضبط صلاته بالحصى

---

(١) العروة الوثقى ـ السيد كاظم اليزدي ـ المسألة السادسة فصل الشكوك التي لا اعتبار لها ج ٣ ص٣٠٦.

أو الخاتم أو السبحة ثم احتاط في ذلك، والظاهر انَّ منشأ الاحتياط هو ما ورد في الروايات من الأمر بإحصاء كثير الشك لركعات صلاته بالحصى والأمر بادراجها أي تخفيفها، فقد يقال إنَّ مثل هذه الروايات ظاهرة في وجوب الإحصاء والإدراج على كثير الشك إلّا انَّ المشهور ذهبوا لخلاف ذلك وأفاد السيد الخوئي[1] انَّه لا يعرف أحداً ذهب إلى القول بالوجوب.

ونذكر في المقام من الروايات ما يمكن انْ يُستدلَّ به على الوجوب:

الرواية الأولى: معتبرة حبيب الخثعمي قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام كثرة السهو في الصلاة، فقال عليه السلام: «**احصِ صلاتك بالحصى**»، أو قال عليه السلام: «**احفظها بالحصى**»[2].

والاستدلال بهذه الرواية ينشأ عن انَّ الأمر بالإحصاء والحفظ للصلاة بالحصى ظاهر في الوجوب.

إلّا انَّ الاستدلال بذلك لا يتم فإنَّ قول السائل «شكوت» يسلب الظهور عن الأمر في الوجوب، فالأمر المتعقب للشكاية إما ان يكون ظاهراً بأن الإمام عليه السلام أراد من الامر بيان وسيلة العلاج من الشيء المشكو منه أو يكون الامر بالإحصاء مجملاً لصلاحية تعقب الأمر للشكاية للقرينية على عدم إرادة الوجوب.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٧ص٣٢، مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الحكيم ـ ج٧ ص٥٧١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٤٧ باب ٢٨ من أبواب الخل الواقع في الصلاة حديث١.

الرواية الثانية: معتبرة عبيد الله الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السهو فإنه يكثر عليَّ فقال عليه السلام: **أدرج صلاتك إدراجاً**، قلتُ: وأيُّ شيء الإدراج؟، قال عليه السلام: **ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود**»[١].

ومنشأ الاستدلال بها هو دعوى ظهور الأمر بالإدارج في الوجوب إلّا انَّه في المقابل ثمة رواية أكثر ظهوراً في عدم الوجوب، وهي معتبرة عمران الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ينبغي تخفيف الصلاة من أجل السهو**»[٢].

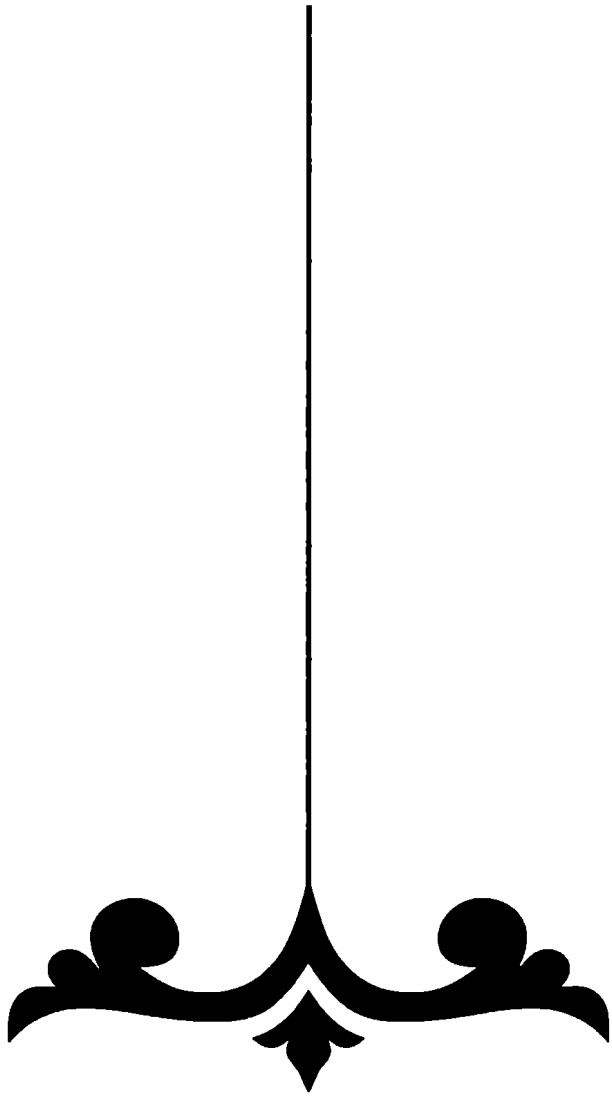
وعليه تكون هذه الرواية قرينة على عدم إرادة الوجوب من الامر بالإدراج في معتبرة عبيد الله الحلبي، على انَّ من المحتمل قوياً عدم ظهورها في الوجوب بقطع النظر عن معتبرة الحلبي الثانية، إذ لا يبعد انَّ الإمام عليه السلام كان في مقام المعالجة للسائل مما هو مبتلى به فإنَّ مناسبة عرض السائل ما هو مبتلى به على خلاف طبع الناس ان يكون الجواب علاجاً لهذا الابتلاء، فلا يكون بذلك للأمر ظهورٌ في الوجوب بل يكون إرشاداً لِما به يرتفع الابتلاء.

وبذلك تبيَّن عدم وجود ما يصلح لإثبات دعوى الوجوب، وعليه يكون المرجع هو أصالة البراءة عن هذا الوجوب الزائد، هذا مضافاً إلى ما تقتضيه أدلة كثير الشك وانه لا وظيفة أخرى لكثير الشك غير ما أفادته تلك الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٣٦ باب ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٣٦ باب ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٢.



قاعدة

لا تعاد الأمم خمس

بيان معنى القاعدة:

المراد من قاعدة لا تُعاد إلّا من خمس إجمالاً هو نفي وجوب الإعادة عن الصلاة في فرض وقوع الخلل إذا كان الخلل واقعاً في غير الموارد الخمسة، وهي الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ومقتضى ذلك انَّ الخلل لو كان واقعاً في الموارد الخمسة فإنَّ إعادة الصلاة يكون لازماً.

والمراد من الخلل في غير الخمسة هو الأعم من ترك الجزء الواجب أو عدم التحفُّظ على شرطه أو الإتيان به مكتنفاً بشيء من موانعه أو ترك الشرط المعتبر في تمام الصلاة أو إيقاعها مكتنفةً بواحدٍ من موانعها أو الإتيان في أثنائها بشيءٍ من قواطعها.

ومثال الإخلال بترك الجزء الواجب هو الإتيان بالصلاة دون قراءة، ومثال الإخلال بشرط الجزء هو الإتيان بالقراءة على غير الضوابط العربية أو الإتيان بذكر الركوع دون اطمئنان، ومثال الإخلال بعدم المانع في الجزء هو التكفير حال القيام أو القراءة بناءً على انَّه مانع من صحة خصوص القيام والقراءة.

ومثال الإخلال بالشرط المعتَبر في تمام الصلاة هو الصلاة دون ساتر، فإنَّ الساتر معتبر في تمام الصلاة.

ومثال الإخلال بعدم المانع في تمام الصلاة هو الإتيان بها في جلد ما لا يُؤكل لحمه، فإنَّ لبسه مانع في كل أجزاء الصلاة وأكوانها.

ومثال الإخلال بعدم القاطع هو القهقهة أو الكلام، فأنَّهما قاطعان للصلاة مطلقاً سواءً وقعا حين الاشتغال بامتثال جزءٍ أو وقعا في الأكوان المتخللة بين الأجزاء.

فالخلل بأيٍّ من صوره لا يُوجب - بمقتضى القاعدة ـ فساد الصلاة ولا لزوم إعادتها إذا لم يكن واقعاً في واحد من الموارد الخمسة المذكورة، نعم ليس ذلك على إطلاقه بل إنَّ ثمة قيوداً سنقف عليها فيما يأتي ان شاء الله تعالى.

مدرك القاعدة:

هو ما رواه الشيخ الصدوق بسندٍ معتبر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انَّه قال: «**لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود**»، ثم قال عليه السلام: «**القراءة سنَّة والتشهُّد سنَّة والتكبير سنَّة ولا تنتقض السنَّة الفريضة**»[1].

فهذه الرواية الشريفة هي المدرك الوحيد للقاعدة، فهي مضافاً إلى اعتبارها

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٥ص٤٧١ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث١٥.

سنداً فإنَّها وقعت مورداً للقبول والتسالم وكانت مداراً للبحث في الكثير من الفروع المتصلة بأبواب الخلل في الصلاة، وذلك ما يعزِّز الوثوق بصدورها.

وأما ما هو مفاد الرواية فسوف يتضح عند البحث عن جهات القاعدة، إذ انَّ محور البحث في القاعدة هو ما يُستظهر من هذه الرواية إلّا انَّ ذلك لا يمنع من بيان مفادها إجمالاً على ان نُرجئ التفصيل إلى حين الحديث حول جهات القاعدة وموارد جريانها.

فالرواية اشتملت على نفيٍ وإثبات، ذلك لأنَّها صيغت بنحو الجمل الاستثنائية، وقوام الجمل الاستثنائية هو النفي والإثبات أو الإثبات والنفي، فإذا كان المستثنى منه منفياً فالمستثنى مثبت وإذا كان العكس فالعكس.

فالمنفيُّ في الرواية هو إعادة الصلاة عند الإخلال بشيء مما يُعتبر فيها من جزءٍ أو شرطٍ أو مانعٍ أو قاطع.

والمُثبَت هو إعادة الصلاة عند الإخلال بشيء مما يعتبر في الخمسة المذكورة، والمنفيُّ واقع في عقد المستثنى منه والمثبَت واقع في عقد المستثنى، وعليه يكون مفاد الرواية هو عدم وجوب الإعادة عند الإخلال بشيء مما يعتبر في الصلاة، وهذا هو مقتضى النفي في عقد المستثنى منه، كما انَّ مفاد الرواية هو وجوب الإعادة عند الإخلال بشيءٍ مما يُعتبر في الخمسة المذكورة، وهذا هو مقتضى الإثبات في عقد المستثنى.

منشأ دلالة نفي الاعادة على عدم الوجوب

ثمَّ انَّ دلالة نفي الإعادة ـ الواقع في عقد المستثنى منه ـ على عدم وجوب الإعادة نشأ عن أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: انَّ جملة «**لا تُعاد**» وإنْ كانت من الجمل الخبرية بحسب الصورة إلّا انَّها سيقت لغرض الإنشاء، فالمراد من النفي في قوله «**لا تعاد**» هو النهي، فمساق قولهعليه السلام: «**لا تعاد**» هو مساق قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[1] فكما انَّ مفاد قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ هو النهي عن الرفث فكذلك هو المراد من قولهعليه السلام: «**لا تعاد**» فهو نهي عن الإعادة صِيغ في صورة النفي، غايته انَّ النهي في الآية الشريفة نهي مولوي، وأما النهي في الرواية فهو نهي إرشادي كما هو مقتضى مناسبات الحكم والموضوع، إذ لا ريب في عدم حرمة الإعادة، وعليه يتعيَّن إرادة الإرشاد من النهي، أي انَّ المراد من النهي عن الإعادة هو الإرشاد إلى صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها.

الاحتمال الثاني: انَّ المراد الجدِّي من قولهعليه السلام: «**لا تعاد**» هو الإخبار والحكاية، فهي جملة خبرية جداً وصورة، غايته انَّ الإخبار عن نفي الإعادة ليس إخباراً عن نفيها في الواقع الخارجي وإنَّما هو إخبار عن نفيها في الاعتبار الشرعي، فمفاد قولهعليه السلام: «**لا تُعاد الصلاة**» هو نفي وجوب إعادة الصلاة في

---

(١) سورة البقرة آية رقم: ١٩٧.

الاعتبار الشرعي، أي انَّ الشريعة لم تعتبر إعادة الصلاة واجباً، فوعاء المخبَر عنه في الرواية الشريفة هو عالم الاعتبار الشرعي وليس هو عالم الواقع الخارجي حتى يُقال انَّ النفي لا يتفق دائماً فيكون الخبر منافياً للواقع.

فالمتحصل من كلا الاحتمالين انَّ النفي في الرواية الشريفة، إما يكون إرشاداً للصحة وهو ما يقتضي عدم وجوب الإعادة أو انه نفي للأمر المولوي بالإعادة ابتداءً أي انه نفي لوجوب الإعادة ابتداءً.

وبنفس التقريب تكون دلالة ثبوت الإعادة في عقد المستثنى على وجوب الإعادة فيما لو كان الخلل واقعاً في الخمسة المذكورة.

مفاد التعبير بالسنَّة:

ثم إنَّ الرواية اشتملت في ذيلها على توصيف القراءة والتشهد والتكبير السنَّة وأفادت انَّ السنَّة لا تنقض الفريضة، فلأن القراءة مثلاً من السنَّة فوقوع الخلل فيها لا يوجب نقض الفريضة وهي الصلاة.

وقد استظهر بعض الأعلام[1] من ذلك انَّ الخمسة الواقعة في عقد المستثنى من الفريضة، ولذلك فوقوع الخلل فيها يوجب نقض الصلاة.

والمراد من السنَّة والفريضة في الرواية الشريفة ليس هو المندوب والواجب وذلك للقطع بأنَّ مثل القراءة والتشهد ليسا من مندوبات الصلاة بل هما من الأجزاء الواجبة في الصلاة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الطهارة ج٢ ص٣٣٩.

وعليه فمعنى الفريضة في الرواية هو ما تصدى القرآن لذكره وبيان اعتباره وذلك في مقابل ما ثبت وجوبه أو مطلق اعتباره بواسطة الرسول الكريم صلى الله عليه وآله.

ولذلك يُطلق في الروايات عنوان الفريضة على السعي بين الصفا والمروة كما يطلق على الوقوف بالمشعر الحرام وذلك لأنَّهما قد ذكرا في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾[1].

والذي يؤيد ان المذكورات الخمسة من الفريضة بهذا المعنى هو انَّها جميعاً ذكرت في كتاب الله تعالى.

أما الطهور فورد في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[2] فالآية المباركة دلّت على اعتبار الطهارة في الصلاة لذلك فالطهارة فريضة.

وأما الوقت فورد في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[3] فالوقت فريضة لأنَّ دليل اعتباره قد ورد في القرآن الكريم.

---

(١) سورة البقرة آية رقم: ١٥٨.

(٢) سورة المائدة آية رقم: ٦.

(٣) سورة الإسراء آية رقم: ٧٨.

وأما اعتبار القبلة فورد في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[١].

وأما اعتبار الركوع فورد في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[٢].

وأما السجود فورد في مثل قوله تعالى: ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[٥].

مناشئ وقوع الخلل في الصلاة:

قد ينشأ وقوع الخلل في الصلاة عن علم وتعمّد، وقد ينشأ عن نسيانٍ وغفلة، وقد يكون منشأه الجهل، فهل انَّ قاعدة لا تُعاد تجري مطلقاً وبقطع النظر عن منشأ وقوع الخلل أو انَّ حدود جريانها يختص بالفرض الثاني وهو ما لو كان منشأ وقوع الخلل هو النسيان والغفلة؟ أو أنّها تجري فيما عدا الفرض

---

(١) سورة البقرة آية رقم: ١٤٩.

(٢) سورة البقرة آية رقم: ٤٣.

(٣) سورة الفتح آية رقم: ٢٩.

(٤) سورة العلق آية رقم: ١٩.

(٥) سورة البقرة آية رقم: ١٢٥.

الأول؟ أو انَّ الخارج من مجرى القاعدة هو الجاهل المقصِّر مضافاً إلى العالم المتعمِّد.

والتحقيق في ذلك يستدعي البحث عن كل فرضٍ على حدة:

أما الفرض الأول: التعمد والعلم

وهو ما لو كان منشأ وقوع الخلل فيما عدا الخمسة هو تعمُّد الإخلال رغم العلم، كأن نفترض علمه بوجوب القراءة ورغم ذلك يتعمَّد تركها أو يعلم بمانعية الاشتمال في الصلاة على جلد ما لا يُؤكل لحمه ومع ذلك يتعمَّد إرتداءه في الصلاة.

ولا ريب في عدم شمول القاعدة لهذا الفرض، وذلك لانصراف حديث لا تُعاد عن المتعمِّد العالم، إذ انَّ الظاهر من الحديث هو انَّه بصدد بيان حكم من كان قاصداً لامتثال الأمر بالصلاة ثم تبين له بعد الإتيان بها وقوع الخلل في شيء من أجزائها أو شرائطها، وهذا لا ينطبق على المتعمِّد العالم، إذ انَّ افتراضه عالماً متعمِّداً في إيقاعه للخلل يُساوق افتراضه عدم قصده الامتثال للمأمور به على وجهه فيكون خارجاً عن مفروض حديث لا تعاد.

وبتعبير آخر: ان مَن يناسب شأنه الإعادة عرفاً وعقلائياً هو من يتصدى للإتيان بالشيء ثم يتبيَّن له انَّه لم يأت به متقناً وعلى الوجه المنتَظر والمطلوب، فهنا قد تُطلب منه الإعادة تحفُّظاً على إتقان العمل وقد يُعفى منها.

وأما المتعمِّد العالم بأنَّ ما يأتي به ليس هو العمل المطلوب فهذا لا يصح ان يخاطب بالإعادة وإنما يُناسب شأنه ان يخاطب بأصل العمل المطلوب، وعليه فإذا جاء الخطاب بنفي الإعادة عن احدٍ فهذا معناه ان العالم المتعمد ليس مقصوداً من هذا الخطاب جزماً.

على انَّ المنصرَف عرفاً من المخاطب بعدم الإعادة هو من كان مهتماً بامتثال المأمور به والعالم العامد ليس كذلك فهو بحسب الفرض غير مبالٍ بامتثال الأمر وإلّا لما تعمَّد ـ رغم علمه ـ الإخلال بالمأمور به.

وثمة وجه آخر ذكره بعض الأعلام[1] لإثبات دعوى عدم شمول حديث لا تُعاد للعالم المتعمد وهو انَّ افتراض عدم وجوب الإعادة على العالم المتعمِّد يساوق افتراض انَّ الجزء الواجب في الصلاة ليس واجباً وانَّ الشرط ليس شرطاً وانَّ المانع ليس مانعاً وانَّ القاطع ليس قاطعاً.

وذلك لأنَّه لا معنى للقول بأنَّ القراءة مثلاً واجبة ولكن تصح الصلاة لو تركها المكلَّف متعمداً عالماً فإنَّ تصحيح الصلاة في فرض الإخلال العمدي بأحد أجزائها يساوق عدم جزئية هذا الجزء للصلاة وعدم وجوبه، ولما لم يكن من الممكن الالتزام بعدم وجوب القراءة مثلاً فلابدَّ من الالتزام بعدم صحة الصلاة مع الإخلال بالقراءة عمداً.

وهكذا لو قلنا بأن الساتر شرط في صحة الصلاة فحينئذٍ لا يسعنا القول

---

(١) القواعد الفقهية ـ السيد البجنوردي ـ ج١ ص٧٩.

بعدم لزوم التحفُّظ على هذا الشرط تعمداً وعن علم لأنَّ القول بعدم لزوم التحفُّظ على هذا الشرط يساوق القول بعدم شرطيته.

وهذا بخلاف لو التزمنا بعدم وجوب الإعادة في فرض الإخلال بالجزء أو الشرط عن نسيان أو جهل فإنَّ الالتزام بذلك لا يساوق نفي جزئية الجزء أو شرطية الشرط فإنَّ من الممكن الالتزام بوجوب الجزء وشرطية الشرط حتى في ظرف الجهل والنسيان فنلتزم بأن الجزء وان كان واجباً على الناسي والجاهل إلّا انَّ الشريعة حكمت بإعفاء المكلَّف من الإعادة في ظرف النسيان أو الجهل.

وهذا لا يستقيم مع المتعمِّد العالم لأنَّ الشريعة لو حكمت بإعفائه مضافاً إلى إعفاء الجاهل والناسي فأيُّ معنىً حينئذٍ يبقى لوجوب الجزء أو الشرط إذا كانت الصلاة تصح مع عدم الالتزام بهما مطلقاً حتى من العامد العالم، فهذا هو معنى المناقضة بين الحكم بوجوب الجزء والحكم بصحة الصلاة لو تركه العامد العالم.

وبهذه القرينة يتم استظهار عدم إرادة العامد العالم من قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة».

الفرض الثاني: النسيان والغفلة

ما لو كان منشأ وقوع الخلل فيما عدا الخمسة هو النسيان والغفلة، ولهذا الفرض صورتان، فتارة ينشأ الخلل عن النسيان للموضوع وأخرى يكون منشأه النسيان للحكم.

ومثال الصورة الأولى: ان يغفل فيترك القراءة أو يغفل عن ستر عورته.

ومثال الصورة الثانية: ان ينسى حكم القراءة أو شرطية الاطمئنان أو مانعية ما لا يُؤكل لحمه فيتعمَّد ترك القراءة لنسيانه وجوبها أو يتعمَّد لبس ما لا يُؤكل لحمه لنسيانه لمانعيته وهكذا.

أما الصورة الأولى: وهو ما لو كان الخلل ناشئاً من نسيان الموضوع فهو القدر المتيقَّن من مفاد حديث «**لا تعاد**»، ولذلك لم يقع خلاف بين الأعلام في جريان قاعدة لا تُعاد في حقِّ الناسي للموضوع.

وتقريب دلالة الحديث على نفي الإعادة عن الناسي للموضوع هو انَّه لما كان الناسي غير مكلَّفٍ بالجزء أو الشرط المنسي نظراً لاستحالة تكليفه بعد افتراض غفلته ونسيانه والغافل والناسي لا تصح مخاطبته وتكليفه، فهو عاجز عن الامتثال لغفلته عن توجُّهِ تكليفٍ إليه، فلأنَّ الناسي كان كذلك لهذا فهو غير مكلَّفٍ واقعاً بالصلاة الواجدة للجزء أو الشرط المنسي، إذ انَّ تكليفه بالصلاة الواجدة للشرط أو الجزء المنسي تكليف بغير المقدور، ولذلك فما يصح مخاطبته به وتكليفه به هو الإعادة بعد الالتفات، وأما مخاطبته وتكليفه بأصل العمل الواجد للشرط المنسي فهو غير ممكن بعد افتراضه غافلاً ناسياً.

ومع اتضاح هذه المقدمة يتضح انَّه لَمَّا كان الحديث متصدّياً لنفي الإعادة فإنَّ أنسب مَن يخاطبه الحديث بذلك هو الناسي، لأنَّه هو مَن يُخاطب بالإعادة.

فلأنَّ الناسي غير مكلَّفٍ بالعمل الواجد للجزء المنسي لذلك لا يصح

مخاطبته بأصل العمل وإنَّ الذي يصح مخاطبته به هو إما الإعادة أو نفي الإعادة، وحيث كان الحديث متصدياً لنفي الإعادة فالقدر المتيقَّن من المخاطبين به هو الناسي، وذلك لأنَّ مثل العامد لا يُخاطب بالإعادة حتى يصح مخاطبته بنفي الإعادة وإنما يُخاطب بأصل العمل أو يخاطب بسقوط الأمر بالعمل بعد انْ كان مخاطَباً به.

وببيان آخر: أفاده السيد الخوئي رحمه الله[1] انَّه إذا ورد أمر بالإعادة للصلاة عند ترك شيء أو فعل شيء فإنَّ المُستظهَر من هذا الأمر هو الإرشاد إلى جزئيةِ أو شرطيةِ ذلك الشيء الذي تمَّ تركه وإرشاد إلى مانعية ذلك الشيء الذي تمّ فعله أو السؤال عن فعله، فإذا قال الإمام عليه السلام: أعد الصلاة عند ترك القراءة، فإنَّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى جزئية القراءة للصلاة، وإذا قال: أعد الصلاة إذا تركت الساتر، فإنَّ ذلك إرشاد إلى شرطية الساتر في الصلاة، وإذا قال: أعد الصلاة إذا صلَّيت فيما لا يؤكل لحمه، فإنَّ المُستظهَر من الأمر هو الإرشاد إلى مانعية ما لا يؤكل لحمه للصلاة.

فالأمر بالإعادة إرشاد إلى وقوع خللٍ من ترك جزء أو شرط أو فعل مانع وإنَّ هذا الخلل يُتدارَك بالإعادة، وإنَّ الصلاة التي وقعت فاقدةً للجزء أو الشرط أو واجدةً للمانع لم تكن صحيحة.

هذا هو ما يُستظهر من الأمر بالإعادة، فإذا ورد خطاب بنفي الإعادة

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢٤.

فبمقتضى المقابلة هو صحة العمل المأتي به وإنَّ فقدانه لذلك الشيء لم يؤثِّر على صحة العمل.

وبتعبير آخر: إنَّ الخطاب بنفي الإعادة عن الصلاة عند ترك شيءٍ معيَّن ظاهر في عدم جزئيته للصلاة، والخطاب بنفي الإعادة عن الصلاة مع اشتمالها على فعلٍ محدد ظاهر في عدم مانعية ذلك الفعل.

وإذا كان الأمر كذلك فنفي الإعادة في حديث لا تُعاد عند الإخلال فيما عدا الخمسة ظاهر في عدم جزئية أو شرطية ما عدا الخمسة.

وحيث انَّ الذي نحرز عدم شرطيته وجزئيته فيما عدا الخمسة هي الأجزاء والشرائط في ظرف النسيان فهي ليست أجزاء للواجب ولا شرائط له نظراً لاستحالة تكليف ومخاطبة الناسي، فالنتيجة انَّ القدر المتيقَّن من المخاطَبين بنفي الإعادة هو الناسي، فهو الذي لا تكون القراءة مثلاً جزءً من صلاته، نعم قد يُخاطب بإعادة الصلاة بعد الالتفات، وقد يخاطب بنفي الإعادة، وحديث لا تُعاد نفى عنه الإعادة.

والمتحصل مما ذكرناه انَّ الظاهر من نفي الإعادة عند وقوع الخلل فيما عدا الخمسة هو عدم جزئية وشرطية مورد الخلل للصلاة إلّا انَّه لما كانت الأدلة مقتضية لجزئية وشرطية ما وقع فيه الخلل فذلك يستوجب استظهار إرادة عدم جزئيتها وشرطيتها في بعض الحالات، والحالات المتصورة هي الإخلال العمدي والإخلال عن جهل والإخلال عن سهوٍ ونسيان.

أما الإخلال العمدي فهو غير مراد قطعاً، وذلك لإحراز انَّ الجزء الذي وقع فيه الخلل جزء للصلاة في حقه وهكذا الشرط والمانع.

وأما الإخلال عن جهل فنشك في جزئية الجزء للصلاة في حق الجاهل وكذلك شرطية الشرط.

وأما الإخلال عن سهوٍ ونسيان فلا ريب انَّ الجزء الذي وقع فيه الخلل ليس جزءً في حقِّ الناسي وهكذا الشرط والمانع، ولذلك يُعبَّر عما عدا الخمسة من الأجزاء والشرائط بالأجزاء والشرائط الذكرية، وعليه يكون الناسي هو القدر المتيقَّن مِمَّن خوطب بعدم الإعادة أي ممن نُفيت جزئية الجزء عن صلاته.

وأما الصورة الثانية من الفرض الثاني وهو ما لو نشأ الخلل عن نسيان الحكم كما لو نسي وجوب القراءة أو نسي وجوب الذكر في الركوع أو نسي مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه، فهل يشمله حديث «**لا تعاد**» أو لا؟

والجواب هو انَّه إما ان نقول انَّ الناسي للحكم جاهل فيدخل في الفرض الثالث وإما ان نقول انَّه لا فرق بين نسيان الموضوع ونسيان الحكم فحينئذٍ يكون التقريب السابق جارياً في هذه الصورة ومقتضياً للبناء على شمول حديث لا تُعاد له.

والصحيح ـ وكما هو المستظهر من كلمات الأعلام[1] ـ انَّ الناسي للحكم

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٣ص٤٢١، ج٢ص٣٧٧، وكذلك هو المستظهر من المستمسك للحكيم ج١ ص٥٤٠.

جاهل، وذلك لأنَّ معنى الجهل بالحكم هو غياب صورة القضية عن الذهن بقطع النظر عن عدم حضورها في الذهن أساساً أو حضورها ثم غيابها عنه، فالمصحِّح عرفاً لإطلاق عنوان الجاهل بالشيء على أحدٍ هو خلو ذهنه عن ذلك الشيء، والناسي للحكم خالي الذهن بالإضافة للحكم.

وهذا بخلاف الناسي للموضوع فإنَّ نسيانه يعني الغفلة والسهو، والغفلة والسهو معناهما غيبوبة الشيء عن صفحة الذهن وإلّا فالذهن ليس خالياً منه.

فالغفلة والسهو ذهول عن الشيء وارتكاب له أو تجاوزه دون التفات، ولذلك لا يُتصوَّر التعمُّد في ظرف الغفلة والسهو، فالغافل حين يترك القراءة مثلاً لا يكون ملتفتاً حين تركها، وهو حين يلبس المانع لا يكون ملتفتاً إلى انَّه يلبس المانع.

وأما الناسي للحكم فهو يتعمَّد ترك القراءة لأنَّه نسي وجوبها ويتعمَّد لبس المانع لأنَّه نسي مانعيته، فنسيانه معناه انَّ صورة الحكم قد مُحيت من ذهنه، وهذا هو معنى الجهل، نعم قد يستعيد الذهن صورة الحكم فيُصبح عالماً ذاكراً لصورة الحكم، وقد لا تطول مدة غياب صورة الحكم عن الذهن إلّا ان ذلك لا يعني ان لا يكون جاهلاً حين غياب صورة الحكم عن الذهن.

والمتحصَّل مما ذكرناه انَّ النسيان للحكم ليس شيئاً أكثر من الجهل المسبوق بالعلم، وأما النسيان للموضوع فهو ان صحَّ التعبير عنه بالنسيان فالمقصود منه هو الغفلة والسهو ولا يُتصور وقوع الغفلةِ والسهو في القضايا والأحكام، فهي

إما ان تكون معلومة أو مجهولة، والجهل بها قد يكون مسبوقاً بالعلم وهذا هو النسيان وقد لا يكون مسبوقاً بالعلم أساساً.

الفرض الثالث: الجهل

ما لو كان منشأ وقوع الخلل هو الجهل، والجهل تارة يكون جهلاً بالحكم وأخرى يكون جهلاً بالموضوع.

ومثال الجهل بالحكم هو الجهل بوجوب السورة أو الجهل بشرطية الاطمئنان أو الجهل بمانعية النجاسة الخبثية للصلاة.

ومثال الجهل بالموضوع هو الجهل بأن الجلد الذي يلبسه من جلد ما لا يُؤكل لحمه، فهو وإنْ كان يعلم بمانعية ما لا يؤكل لحمه للصلاة إلّا انَّه يجهل بأنَّ ما يلبسه كان من جلد ما لا يؤكل لحمه.

وكذلك لو كان يعلم بشرطية إباحة المكان إلّا انَّه كان يجهل غصبية المكان الذي يصلِّي فيه، فجهله من الجهل بالموضوع.

ثم إنَّ الجهل بكلا قسميه قد يكون جهلاً ابتدائياً أي انَّه غير مسبوق بالعلم، فلم يكن الحكم أو الموضوع أو كلاهما معلومين أساساً، وقد يكون الجهل مسبوقاً بالعلم ويعبَّر عنه في هذه الصورة بالنسيان، فالنسيان بهذا المعنى جهل حقيقةً.

نعم قد يُطلق النسيان ويُراد منه السهو والغفلة، والنسيان بهذا المعنى ليس

قسماً للجهل بل هو قسيم له فالساهي ليس جاهلاً وان كان يُعبَّر عنه بالناسي.

وبما ذكرناه يتضح انَّ المقصود من الناسي في الفرض الثاني هو المقابل للجاهل الأعم من الجاهل الابتدائي والمسبوق بالعلم، فالناسي في الفرض الثاني هو من لا يتأتى منه القصد للفعل أو الترك، وهذا هو المعنى المناسب للساهي والغافل، وأما الناسي في هذا الفرض فهو قد يتعمَّد الفعل ويقصده نتيجة جهله، فهو يتعمد ترك القراءة لأنَّه نسي انَّها واجبة، فوجوبها مجهول عنده وإنْ كان الوجوب معلوماً قبل النسيان.

وكذلك هو يتعمد لبس جلد ما لا يؤكل لحمه في الصلاة لأنَّه نسي انَّه مانع، فالمانعية مجهولة عنده وان كانت معلومة قبل ذلك.

فالناسي الذي هو قسيم للجاهل الابتدائي يُتصوَّر في حقه القصد والتعمد كما يُتصور في الجاهل الابتدائي، وأما الناسي بمعنى الساهي والغافل فلا يتصور في حقه القصد والتعمد.

وبناءً على ما ذكرناه يتضح انَّ الخلل الواقع من الناسي المقابل للجاهل الابتدائي يكون مستنداً للجهل، ولذلك فهو داخل في الفرض الثالث، وأما الناسي بمعنى الساهي فالخلل الواقع منه لا يكون مستنداً إلى الجهل وإنما هو مستند إلى الغفلة والذهول وهذا هو المقصود ظاهراً من الناسي في الفرض الثاني.

ثمّ انَّ الجهل بالحكم أو الموضوع الابتدائي منه أو المسبوق بالعلم تارة يكون جهلاً عن قصورٍ وأخرى يكون عن تقصير.

فالبحث بعد اتضاح ذلك يقع في انَّ قاعدة لا تُعاد هل تجري في فرض نشوء الخلل عن الجهل مطلقاً أو إنها لا تجري في هذا الفرض مطلقاً أو أنَّها تجري فيما لو نشأ الخلل عن الجهل القصوري دون الجهل التقصيري؟

الوجه في عدم جريان القاعدة في حالة الجهل مطلقا:

المشهور بين الفقهاء - كما قيل[١] ـ هو عدم جريانها في فرض نشوء الخلل عن الجهل مطلقاً أي سواء كان الجهل عن قصورٍ أو تقصير.

وقد استُدلَّ على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: الروايات المقيدة

انَّه لو سلّمنا بأنَّ لحديث لا تُعاد إطلاقاً يشمل الجاهل إلّا انَّ ثمة روايات ظاهرها لزوم الإعادة على الجاهل فتكون مقيِّدة لإطلاق حديث لا تُعاد لأنَّها أخص منه مطلقاً، إذ ان حديث لا تُعاد شامل بحسب الفرض للناسي والجاهل بقسميه.

فإذا جاء ما يدل على وجوب الإعادة على خصوص الجاهل يكون مقدَّماً، لقاعدة حمل المطلق على المقيَّد.

والروايات التي يُدَّعى دلالتها على وجوب الإعادة من الجاهل مطلقاً هي كما أفاد السيد الخوئي[٢] معتبرة زرارة عن أحدهماعليهما السلام قال: «**إنَّ الله تبارك وتعالى**

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص١٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢١.

فرض الركوع والسجود، والقراءة سنَّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه»[١].

والرواية الثانية هي معتبرة منصور بن حازم قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي صليتُ المكتوبة فنسيت ان أقرأ في صلاتي كلَّها، فقال عليه السلام: **أليس قد أتممت الركوع والسجود؟** قلت: بلى، قال عليه السلام: **قد تمَّت صلاتك إذا كان نسياناً**» أو «**إذا كنتَ ناسياً**»[٢].

أما دلالة معتبرة زرارة على وجوب الإعادة على الجاهل مطلقاً وإنْ كان قاصراً فهو انَّ الإمام عليه السلام أفاد بأنَّ مَن ترك القراءة معتمداً أعاد الصلاة، ولا ريب انَّ الجاهل متعمَّدٌ شانه شأن العالم الملتفت، فالجاهل حين يترك القراءة ملتفت إلى انَّه ترك القراءة، غايته انَّ منشأ تركه لها هو جهله بوجوبها، فهو وان كان معذوراً لو كان قاصراً إلّا انَّ معذوريته لا تنفي عنه صفة التعمُّد، وهذا بخلاف الناسي للقراءة فهو حين يتركها يكون ذاهلاً غافلاً عن انَّه يتركها، فالمقابل للناسي هو مطلق الملتفت والذي يشمل الجاهل بقسميه كما يشمل العالم العامد.

وأما دلالة معتبرة منصور بن حازم على وجوب الإعادة على الجاهل فهو لانَّ

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٨٧ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٩٠ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث٢.

الإمام عليه السلام علَّق الحكم بالصَّحة على فرضية نشوء الخلل عن نسيان، فبمقتضى هذا التعليق المصاغ بنحو القضية الشرطية نستظهر انَّ الصلاة لا تكون صحيحة وتامة لو نشأ الخلل عن غير النسيان كما هو مقتضى مفهوم الشرط، فالنتيجة انَّ الخلل الناشيء عن الجهل لمَّا لم يكن من الخلل عن نسيان فالصلاة لا تكون معه تامة وصحيحة، وبذلك يتقيَّد حديث لا تُعاد بغير الجاهل.

وقد أورد السيد الخوئي[1] على الاستدلال بمعتبرة زرارة بما حاصله:

إنَّ العمد الموجب للإعادة في كلام الإمام عليه السلام ليس ظاهراً في القصد حتى يكون شاملاً للجاهل كما انَّ النسيان الموجب لعدم الإعادة في كلام الإمام عليه السلام ليس طاهراً فيما يُقابل القصد حتى يكون مختصاً بمَن نشأ عنه الخلل غفلةً وسهواً.

وبيان ذلك انَّ العمد يُستعمل عند العرف وأهل المحاورة في معنيين:

الأول: فيما يُقابل الغفلة والسهو،وبهذا المعنى يكون الفعل المتعمَّد هو الفعل الصادر عن قصدٍ والتفات، وهذا كما يتفق للعالم يتفق للجاهل أيضاً، وعليه يكون معنى النسيان المقابل للعمد بهذا المعنى هو السهو والغفلة، إذ انَّ الفعل الصادر سهواً وغفلةً لا يُتعقل فيه القصد والالتفات.

الثاني: يُستعمل العمد فيما يُقابل الخطأ والعذر، فالقتل العمدي هو القتل الصادر من عالمٍ قاصد للقتل على غير وجه حق، وأما قتل الخطأ فهو قد يصدر من الجاهل القاصد، فالجاهل قد يصدر منه ما يُوجب القتل ويقصد من ذلك

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢٢.

الفعل إيقاع القتل إلّا انَّ الباعث لقصده القتل هو اعتقاده باستحقاق المقتول مثلاً للقتل كما لو أمر القاضي أحداً بقتل زيدٍ قصاصاً أو حدّاً فتوهَّم المأمور انَّ مقصود القاضي هو زيد بن خالد فقتله فتبيَّن انَّ مقصود القاضي غيره.

فالقتل هنا قد صدر عن قصدٍ والتفات إلّا انَّه ورغم ذلك يُوصف بقتل الخطأ، وذلك لانه صدر جهلاً.

وكذلك يُقال لمن شرب الخمر بتوهم انَّه خلٌّ أو شراب آخر انَّه لم يكن متعمداً رغم انَّ شربه للخمر كان عن قصدٍ إلّا انَّه لما كان جاهلاً بكونه خمراً صحَّ نفي التعمد عنه، وهذا يعني انَّ العمد ليس بمعنى القصد، إذ انَّ الجاهل قاصد، فالعمد في هذا الاستعمال يكون مقابلاً للخطأ والعذر، وحيث انَّ الجاهل مخطأ ومعذور فهو غير متعمِّدٍ، أما انَّه مخطأ فلأنَّه اعتقد شيئاً على خلاف الواقع، وأما انَّه معذور فلأنَّ الجاهل بنظر العرف والعقلاء معذور في الجملة.

فإذا كان العمد يُستعمل في معنيين فأيهما أراده الإمام عليه السلام من قوله: «**فمن ترك القراءة متعمِّداً أعاد الصلاة**»[1] هل هو المعنى الأول حتى يكون الجاهل ممن تجب عليه الإعادة لأنَّه متعمد بهذا المعنى أو أراد المعنى الثاني فلا يكون الجاهل مقصوداً من قوله عليه السلام: «**من ترك القراءة متعمداً**» لانَّ الجاهل بالمعنى الثاني ليس متعمداً بل هو مخطئ ومعذور.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٨٧ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث١.

وحيث انَّ كلا المعنيين محتمل فالرواية مجملة، فلا تصلح مقيِّداً لحديث لا تُعاد بعد افتراض ظهور الحديث في الإطلاق.

بل قد يُدَّعى انَّ الاحتمال الثاني هو الأظهر من الرواية، وذلك لان مفروض الرواية هو ترك القراءة عمداً فلو كان العمد بمعنى القصد المقتضي لدخول الجاهل فإنَّ ذلك ينتهي إلى حمل مفروض الرواية على الفرد النادر والذي لا يكاد يتفق، إذ انَّه ليس من أحدٍ في المسلمين يعلم بوجوب الصلاة ويجهل وجوب القراءة فيها، فلانَّ هذا الفرض نادر التحقق لذلك فإنَّ من المرجّح هو إرادة المعنى الآخر للعمد وهو المقابل للخطأ والعذر، فيكون مفاد الرواية هو مَن ترك القراءة دون عذرٍ وخطأ وجبت عليه الإعادة، ومن تركها نسياناً أي عن خطأ وعذر فلا إعادة عليه، فيكون الجاهل داخلاً في الفرض الثاني وهو من ترك القراءة نسياناً، فالمراد من الناسي هو مطلق المعذور بقرينة المقابلة، غايته انَّه تم التنصيص على النسيان لأنَّه أجلى صور العذر وأكثرها وقوعاً حيث انَّ الجهل بوجوب القراءة نادر التحقق، وندرته لا تضرُّ بمفروض الفقرة الثانية من الرواية بعد انْ كان واقعاً ضمن فرضٍ كثير الوقوع وهو الترك عن نسيان.

إلّا انَّ الصحيح هو انَّ هذه القرينة لا تصلح لاستظهار إرادة المعنى الثاني للعمد، إذ انَّه لو سلَّمنا انَّ اتفاق الجهل بوجوب القراءة نادر التحقق وقلنا بعدم إرادته من فرض العمد في الرواية فمن سيبقى في مفروض الفقرة الأولى للرواية، الذي سيبقى هو العالم بوجوب القراءة وهذا الفرض نادر التحقق

أيضاً إن لم يكن أكثر ندرةً إذ انَّه لا يتفق لأحدٍ يتصدّى لامتثال الصلاة ثم يترك القراءة وهو يعلم بوجوبها.

والقول بأنَّه سيبقى في مفروض الفقرة الأولى من الرواية بناءً على ان المراد من العامد مطلق غير المخطئ وغير المعذور فيدخل في هذا الفرض العالم والجاهل المقصِّر.

يرد عليه انَّ الجهل بوجوب القراءة إذا كان نادر التحقق فهو نادر التحقق مطلقاً فليس من أحدٍ يعلم بوجوب الصلاة يكون جاهلاً بوجوب القراءة، فيكون مفروض الفقرة الأولى من الرواية نادر التحقق حتى لو أدخلنا في ضمنه الجاهل المقصِّر.

على انَّه قد يدعى انَّ الرواية وان كان مفروضها ترك القراءة إلّا انَّ العرف يفهم من هذا الفرض المثالية وان المقصود من هذا الفرض هو مطلق ما ليس بفريضة مثل الركوع والسجود وذلك بقرينة صدر الرواية، وعليه فمفروض الرواية هو من ترك القراءة أو الذكر أو التسبيح أو التشهد أو الاطمئنان عامداً أعاد صلاته، وهذه الأجزاء والشرائط وان كان بعضها لا يتفق فيه الجهل إلّا ان بعضها الآخر يتفق فيه الجهل كثيراً.

والمتحصل مما ذكرناه انَّ القرينة التي اعتمدها السيد الخوئيﷺ لترجيح أو استظهار إرادة المعنى الثاني للعمد ليست تامة، فالصحيح انَّ الرواية مجملة فلا تصلح لتقييد حديث لا تُعاد بناءً على إطلاقه وشموله للجاهل.

وأما معتبرة منصور بن حازم[١] والتي استُظهر منها بمقتضى الشرط عدم صحة الصلاة إذا نشأ الخلل عن غير النسيان وحيث انَّ وقوع الخلل بسبب الجهل لا يكون من النسيان، فالصلاة معه لا تكون تامة وصحيحة بمقتضى مفهوم الشرط لمعتبرة منصور بن حازم.

فالذي يرد على الاستدلال بهذه المعتبرة كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله[٢] هو انَّه لا مفهوم لها، فهي قضية شخصية سيق الشرط فيها لبيان تحقق الموضوع.

وبيان ذلك:

إنَّ منصور بن حازم سأل الإمام عليه السلام عن تركه للقراءة في الصلاة كلَّها، فسأله الإمام عن إتمامه للركوع والسجود فأجاب بأنه أتمهما وحينئذٍ قال له الإمام عليه السلام: «**قد تمَّت صلاتك إذا كان نسياناً**» ومعناه انَّ الخلل وهو ترك القراءة إذا كان قد وقع نسياناً فالصلاة تامة وصحيحة.

فالشرط في هذه القضية هو عينه موضوعها، فالشرط هو وقوع الخلل نسياناً والموضوع هو وقوع الخلل نسياناً، وعليه إذا إنتفى الشرط ينتفي معه الموضوع، والقضية الشرطية التي لا ينحفظ موضوعها عند انتفاء الشرط لا يكون لها مفهوم، إذ أنَّها تكون عند انتفاء الشرط من السالبة بانتفاء الموضوع،

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٩٠ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢٤.

فهي كما لو قيل اذا رُزقت ولداً فاختنه، فإنَّه مع انتفاء الشرط تكون القضية اذا لم تُرزق ولداً فلا تختنه، ولا معنى لذلك، إذ أنَّه مع عدم وجود الولد كيف يقال إنَّ ختانه ليس مطلوباً، ولذلك قيل إنَّ هذه القضية لا مفهوم لها لأنَّ موضوعها ينتفي مع انتفاء الشرط نظراً لكون الموضوع هو عينه الشرط، فشرط الأمر بالختان هو أن يرزق ولداً وموضوع الأمر بالختان هو أن يرزق ولداً، فإذا انتفى الشرط أي أنه لم يُرزق ولداً فلا موضوع للأمر بالختان حتى يصح نفي الأمر. فالأمر منفي بنفسه لانتفاء الموضوع.

وهكذا الحال في معتبرة منصور بن حازم إذ أنها أفادت: إذ وقع الخلل نسياناً فلا إعادة فإذا انتفى وقوع الخلل نسياناً وهو الشرط فهذا معناه انتفاء الخلل نسياناً فلا موضوع للإعادة أو عدمها. لأنَّ مفروض النفي هو عدم وقوع الخلل نسياناً.

وبتعبير آخر: انَّ الموضوع لا ينحفظ عند انتفاء الشرط لأنَّ الموضوع هو عين الشرط، فلا يكون للقضية مفهوم، وهذا بخلاف ما لو قلنا: إذا جاء زيد فأكرمه، فإنَّ الشرط هو المجيء والموضوع هو زيد، فهنا يمكن ان ينتفي الشرط وهو المجيء ويكون الموضوع باقياً وهو زيد، ولذلك يصح ان يقال إذا لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه.

وأما القضية الشرطية في معتبرة منصور بن حازم فالموضوع فيها لا ينحفظ مع انتفاء الشرط بل ينتفي بانتفاء الشرط لأن الشرط هو إذا وقع الخلل في

الصلاة نسياناً، فإذا انتفى الشرط - أي إذا لم يقع الخلل في الصلاة نسياناً ـ فلا موضوع حتى نتحدث عن حكمه وانَّه تجب الإعادة أو لا تجب.

وبعبارة أوضح مفاد الرواية إذا نسي القراءة فلا إعادة وبناءً على ذلك لا معنى للقول إذا لم ينسَ القراءة وجبت الإعادة.

فإذا اتضح انَّ معتبرة منصور بن حازم لا مفهوم لها فحينئذٍ يكون مفادها هو بيان حكم الناسي وانَّه لا تجب عليه الإعادة لو ترك القراءة، وأما حكم من ترك القراءة جهلاً فهو مسكوت عنه، فليس للرواية تصدٍ لبيانه بعد أنْ لم يكن لها مفهوم، فلا تصلح لإثبات دعوى أنها مقيِّدة لحديث لا تُعاد بناءً على تمامية إطلاقه وشموله للجاهل.

الوجه الثاني: معارضة أدلة الأجزاء والشرائط

من الوجوه التي استُدل بها لدعوى المشهور بأنَّ حديث «**لا تعاد**» غير شامل للجاهل وحاصله:

انَّه لو سلّمنا انَّ لحديث «**لا تعاد**» إطلاقاً يشمل الجاهل إلّا انَّ ذلك لا يُنتج البناء على انَّ قاعدة لا تُعاد تشمل الجاهل، وذلك لانَّ حديث لا تُعاد معارَض بأدلة الأجزاء والشرائط كقولهعليه السلام: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[1]

---

(١) هذا النص أورده في المستدرك عن غوالي اللئالي مرسلًا عن النبيصلى الله عليه وآله ج٤ ص١٥٨ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث٥، وقريب من هذا المضمون ورد في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٣٧ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث١.

فإنَّ مفاد هذا الحديث هو انَّ القراءة واجبة في الصلاة مطلقاً على العالم والجاهل والناسي، غايته انَّ الناسي خرج عن مقتضى الإطلاق لانَّه القدر المتيقَّن من حديث لا تُعاد المقتضي لعدم جزئية القراءة في حقِّ الناسي فيبقى الجاهل مضافاً إلى العالم مشمولاً لقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» فيقع التعارض بينه وبين حديث لا تُعاد في الجاهل لانَّ حديث لا تُعاد لا يشمل العالم.

فمقتضى قوله: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» هو وجوب القراءة على الجاهل، ومقتضى حديث لا تُعاد هو عدم وجوب القراءة على الجاهل.

وبعبارة أخرى: انَّ العلاقة بين الروايتين هي العموم والخصوص من وجه، إذ انَّ حديث «**لا تعاد**» يختص بالناسي وهو مورد افتراقه عن حديث «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»، إذ انه لا يشمل الناسي ومورد افتراق حديث «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» هو العالم فهو يختص به دون حديث «**لا تعاد**»، إذا انه لا يشمل العالم وأما مورد اجتماع الحديثين فهو الجاهل، فالحديث الأول يقتضي عدم وجوب إعادة الصلاة على الجاهل لو ترك القراءة لأنَّ حديث «**لا تعاد**» يشمل بحسب الفرض الجاهل مضافاً إلى الناسي والثاني يقتضي وجوب الإعادة عليه لأنَّ حديث «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» يشمل الجاهل مضافاً إلى العالم، وبذلك تستحكم المعارضة بينهما في مورد الاجتماع.

ومع استحكام التعارض يسقط الحديثان عن الحجيَّة في مورد الاجتماع، فلا يمكن الاحتجاج بالأول على عدم الوجوب ولا بالثاني على الوجوب،

وحينئذٍ يكون المرجع هو قاعدة الاشتغال المقتضية للإعادة على الجاهل، وذلك لأنَّ المكلف متيقن باشتغال ذمته بوجوب الصلاة وبعد ان أوقعها دون قراءة جهلاً يشك في فراغ ذمته من الوجوب وذلك يساوق القطع بعدم فراغ الذمة، لانَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وقد أجاب السيد الخوئي[1] عن هذا الوجه بما حاصله:

إنَّ حديث «**لا تعاد**» حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط، وذلك لنظره إليها لغرض الشرح والبيان لموردها، وانَّ موردها هو العالم دون الناسي والجاهل، وإذا كان حديث «**لا تعاد**» حاكماً فحينئذٍ يكون متقدماً على الدليل المحكوم، ويكون المُعتبَر هو ما يقتضيه إطلاق الدليل الحاكم ويتأطر مورد الدليل المحكوم بما يقتضيه مدلول الدليل الحاكم.

وحيث إنَّ الدليل الحاكم في المقام يقتضي عدم الجزئية والشرطية للأجزاء والشرائط في ظرف النسيان والجهل فإن ذلك يستوجب البناء على ان المراد جداً من قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» هو الإرشاد إلى جزئية القراءة في ظرف العلم.

فالعلاقة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم لا تُلحظ على أساس ما يقتضيه إطلاق كلٍّ منهما حتى تصل النوبة للتعارض بل تُلحظ على أساس ما يقتضيه مدلول الدليل الحاكم وبه يتحدَّد مدلول الدليل المحكوم، إذ انَّ هذا هو

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢٠.

مقتضى انَّ الدليل الحاكم جاء لغرض الشرح والبيان للدليل المحكوم.

ثمَّ انَّه لو سلّمنا باستحكام التعارض بين أدلة الأجزاء والشرائط وبين حديث «**لا تعاد**» وانه ليس حاكماً عليها فإنَّ المرجع بعد سقوط الإطلاقين عن الحجيَّة في مورد التعارض ليس هو قاعدة الاشتغال بل إنَّ المرجع هو أصالة البراءة.

وذلك لانَّه بعد سقوط الإطلاقين بالإضافة للجاهل يكون واقع الشك هو انَّ هذه الأجزاء والشرائط هل هي أجزاء وشرائط بالنسبة للجاهل أو لا، والمفروض انَّ أدلة الأجزاء والشرائط لا تصلح لإثبات الجزئية والوجوب بالإضافة للجاهل وذلك لافتراض سقوطها عن الحجيَّة بالتعارض.

فحينئذٍ تكون النتيجة هي عدم وجود دليل على وجوب الأجزاء والشرائط على الجاهل، وغاية ما في البين هو الشك في الوجوب على الجاهل، والشك في الوجوب مجرى لأصالة البراءة وليس الاشتغال لافتراض انَّه لا علم بالوجوب بعد سقوط إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط عن الحجيَّة في مورد الجاهل.

وما قد يقال بأن النتيجة المتحصَّلة عن ذلك هو البناء على اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهذا منافٍ للضرورة القاضية باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

فإنَّ الجواب هو انَّه لا مانع من الالتزام بذلك فيما لو قام الدليل الخاص على اختصاص حكمٍ بالعالم، نعم إذا كان ثمة استحالة فهو أخذ العلم بالحكم

في موضوع نفس ذلك الحكم، أما لو ثبت الاختصاص بواسطة دليلٍ آخر فلا محذور في ذلك، والبحث في محلِّه.

وعليه يمكن القول بأنَّ أدلة الأجزاء والشرائط لم تتكفل بنفسها لبيان اختصاصها بالعالم بها لاستحالة ذلك، إلّا انَّ مثل حديث «**لا تعاد**» دلَّ بمقتضى إطلاقه وحاكميته على نفي جزئية الجزء في ظرف الجهل القصوري أو الأعم كما سيتضح ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: لا تصح مخاطبة الجاهل بالإعادة

من الوجوه التي استُدل بها للمشهور على عدم شمول حديث «**لا تعاد**» للجاهل، وهذا الوجه أفاده المحقق النائينيﷺ[1] وحاصله:

إنَّ منشأ البناء على انَّ الجاهل غير مشمول لحديث «**لا تعاد**» هو انَّ المُستظهَر من الحديث هو بيان حكم مَن تصح مخاطبته بالإعادة أو عدمها، والجاهل ليس كذلك إذ هو مثل العالم مخاطب بالأجزاء والشرائط ومكلَّف بها شأنه شأن العالم، فإذا لم يأتِ بالأجزاء والشرائط على وجهها نظراً لجهله فلا يُخاطب بالإعادة أي انَّه ليس ثمة من داعٍ لمخاطبته بالإعادة إذ يكفي في لزوم استئناف العمل نفس الخطاب والتكليف الأول، أي انَّه حيث لم يمتثل التكليف على وجهه فإنَّ عهدته تظلُّ مشغولةً به.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص١٧.

ويتكفل نفس التكليف والخطاب بتحريكه نحو الاستئناف، فكأنَّ الخطاب الأول يقول له حيث أنَّك لم تمتثل التكليف لذلك فأنت مسئول عن امتثاله، فإذا استأنف الصلاة فهو لم يقم بالإعادة وإنما قام بالامتثال ابتداءً، وذلك لانَّ ما جاء به من صلاة فاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط جهلاً لم تكن امتثالاً للتكليف فالجاهل مكلَّف بالأجزاء والشرائط شأنه شأن العالم، وذلك لاشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، غايته انَّ التكليف بالإضافة للجاهل لا يكون منجِّزاً نظراً لجهله، فالتنجيز هو المنفي عن الجاهل، وأما التكليف فهو ثابت في حقِّه، ولذلك يكفي لثبوت مسئوليته عن الإتيان بالمأمور به على وجهه حصول العلم، فلا يحتاج إلى خطاب جديد بالإعادة، فالأمر بالإعادة لا تناسب شأن الجاهل كما هو العالم فكما انَّ العالم عند إخلاله بالصلاة يلزمه الاستئناف بمقتضى أدلة الأجزاء والشرائط دون الحاجة إلى مخطابته وأمره بالإعادة فكذلك الجاهل.

وحيث انَّ حديث «**لا تعاد**» يناسب مَن تصح في شأنه الإعادة لذلك يكون منصرفاً عن الجاهل كما هو منصرف عن العالم، وذلك لأنَّ استئنافه ليس إعادة وإنما هو امتثال للأمر الأول، ومن هنا يختص حديث «**لا تعاد**» بالناسي، إذ انه غير مكلَّف بالأجزاء والشرائط لاستحالة تكليف الناسي ومخاطبته حال نسيانه، ومن أجل ذلك يصح ان يؤمر بأمرٍ جديد بعد الالتفات وهو الأمر بالإعادة كما يصح ان يعفى عن الإعادة.

وقد أُجيب عن هذا الوجه:

أولاً: بأنَّه لا مانع من الالتزام بعدم كون الجاهل مكلَّفاً خصوصاً القاصر والقاطع بعدم جزئية شيءٍ تَركه أو مانعٍ فعله، فكما صحَّ ان يقال باستحالة تكليف الناسي لتعذُّر مخاطبته وعجزه عن تلقِّي الخطاب بالتكليف فكذلك الجاهل القاطع، ولذلك قيل في الأصول باستحالة ردع القاطع.

وإذا كان الأمر كذلك فالجاهل القاطع كالناسي تصحُّ مخاطبته بالإعادة كما يصح نفي الأمر بالإعادة عنه بعد الالتفات، إذ انَّ كلاً منهما غير مكلَّفٍ بالجزء الذي وقع فيه الخلل قبل الالتفات، وعليه فبعد الالتفات إما انْ يُؤمرا بالإعادة أو يُعفى كلٌ منهما عن الإعادة.

ثانياً: لو سلّمنا بأنَّ الجاهل مكلَّف بالأجزاء والشرائط الأولية شأنه في ذلك شأن العالم إلّا انَّ ذلك لا يقتضي عدم صحة مخاطبته بالإعادة حتى يكون نفي الإعادة منصرفاً عنه، وذلك لأنَّ الجاهل حينما أوقع الخلل في الصلاة فإما ان يحصل له العلم قبل تجاوز المحل وحينئذٍ هو ملزم بالتدارك ولو لم يتدارك كان حاله حال العالم، وإما ان يحصل له العلم بعد تجاوز محل التدارك كما لو حصل له العلم بعد الدخول في جزءٍ آخر أو بعد الانتهاء من الصلاة وفي هذا الفرض لا يمكنه التدارك، وحينئذٍ إما ان يُكلَّف بالإعادة أو يُعفى من الإعادة، وهذا هو معنى صحة مخاطبته أو عدمها أي أنَّ كون الجاهل مأموراً بالأجزاء والشرائط الأولية لا يقتضي عدم صحة مخاطبته بالإعادة بعد افتراض سقوط

الأمر الأول نتيجة التجاوز لمحلِّ التدارك، وعليه لا يصح ان يقال إنَّ الأمر بالإعادة لمَّا لم يكن مناسباً لشأن الجاهل نظراً لكونه مأموراً بالأمر الأول لذلك يكون نفي الإعادة الوارد في حديث «**لا تعاد**» منصرفاً عنه، فإن هذا القول لا يتم بعد اتضاح انَّ الجاهل يصح ان يُخاطب بالإعادة، وهذا ما ينتج عدم انصراف نفي الإعادة عنه.

ثالثاً: إنَّ دعوى عدم صحة مخاطبة الجاهل بالإعادة لمجرَّد كونه مأموراً بالأجزاء والشرائط الأولية غير تامة من أساسها بل إنَّ الخطاب بالإعادة يصح حتى بالإضافة إلى العالم فضلاً عن الجاهل، فكونهما مأمورَين بالأوامر الأولية لا ينفي صحة مخاطبتهما بالإعادة حتى يقال انَّه لو توجَّه أمر بالإعادة أو نفيها يكون ذلك الأمر وذلك النفي منصرفاً عنهما.

والعرف خير شاهدٍ على ذلك، فإنَّه لا يرى قصوراً في شمول الخطاب بالإعادة للعالم والجاهل لمجرَّد انَّهما مأموران بالأمر الأولي وإنَّ ذلك يكفي لتنجّز استئنافهما للعمل إذا لم يأتيا به على وجهه، فالأمر الأولي وإنْ كان يكفي واقعاً لتنجُّز التكليف بالاستئناف إلّا انَّ ذلك لا ينفي صحة مخاطبتها بالإعادة تأكيداً للأمر الأول أو رفعاً لتوهُّم سقوط الأمر بالعمل الواجد للخلل، فإنَّ المكلف كثيراً ما يتوَّهم انَّ وقوع الخلل في جزء أو جزئين في مقابل الإتقان والتمامية لبقية الأجزاء والشرائط لا يضرُّ بتحقق الامتثال.

ويمكن تأييد ذلك بما ورد في الروايات من الأمر بالإعادة في ظرف التعمُّد

والعلم كما في معتبرة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أو لا؟، قال عليه السلام: **ان كان قُرأت عليه آية التقصير وفُسِّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وان لم يكن قُرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه**»[1].

ففي هذه الرواية خوطب العالم بالإعادة ونُفيت الإعادة عن الجاهل وكلاهما كانا مخاطبين بالأمر الأولى.

فإذا ثبت صحة مخاطبة العالم والجاهل بالإعادة لم يكن ثمة مبرر لدعوى انصراف نفي الإعادة عنهما، إذ انَّه إذا صحت مخاطبتهما بالإعادة صح نفي الإعادة عنهما، فحديث «**لا تعاد**» غير قاصر عن الشمول للأعم من الجاهل والعالم من هذه الجهة، غايته انَّ العالم خارج عن مدلول حديث «**لا تعاد**» للوجه الذي ذكرناه سابقاً.

وبمجموع ما ذكرناه يتضح الوجه في دعوى شمول حديث «**لا تعاد**» للجاهل حيث تبيَّن انَّ الحديث بمقتضى إطلاقه يتناول الجاهل والناسي وانْ كان الناسي هو القدر المتيقَّن منه، وحيث لا مانع من التمسك بالإطلاق في الجاهل القاصر، إذ انَّ ما قيل انه مانع من التمسُّك بإطلاق الحديث تبيَّن انَّه لا يصلح للمانعية.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٥٠٦ باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث٤.

عدم شمول القاعدة للجاهل المقصّر:

ان الجهل بالحكم الشرعي قد يكون جهلاً بسيطاً وقد يكون جهلاً مركبّاً والثاني هو المراد من الجهل القصوري ومعناه عدم العلم بالحكم مع الجهل بعدم العلم فهو جهل فوق جهل ولذلك سمّي مركباً.

ومثاله: انْ يجهل المكلَّف بمانعيَّة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ولا يلتفت انَّه جاهل بذلك بل قد يكون قطعه بعدم المانعية حاضراً في نفسه.

وأما الجهل البسيط فمعناه عدم العلم بالحكم الشرعي مع الالتفات بأنَّه غير عالم به كما لو كان يعلم بأن السورة في الصلاة مطلوبة ولكنَّه يجهل بأنَّها مطلوبة بنحو اللزوم أو الاستحباب مع افتراض التفاته إلى انَّه يجهل ذلك فهو جاهل بحكم السورة وملتفت إلى انَّه يجهل حكمها.

وهذا النحو من الجهل هو المراد من الجهل التقصيري، والبحث بعد ذلك يقع في انَّ حديث «**لا تعاد**» هل يشمل مطلق الجاهل الأعم من القاصر والمقصِّر أو هو مختص بالقاصر دون المقصِّر؟.

والجواب: انَّه اتضح مما تقدم انَّ حديث «**لا تعاد**» بمقتضى إطلاقه يشمل الجاهل الأعم من القاصر والمقصِّر إلّا انَّ ثمة ما يقتضي خروج الجاهل المقصِّر عن المراد الجدِّي للإطلاق.

وبيان ذلك:

إنَّ الجاهل المقصِّر تارةً نفرضه ملتفتاً حين الإتيان بالصلاة انَّ ثمة أجزاء

وشرائط أو موانع يجهلها وإنَّ صلاته التي ينوي الإتيان بها ستكون فاقدةً لبعض الشرائط أو الأجزاء أو واجدة لبعض الموانع حتماً إلّا انَّه لا يعرفها أو انه يحتمل ذلك، فلا هو يحتاط ولا يتصدَّى للسؤال والتعلُّم.

ففي مثل هذا الفرض لا يكون هذا المكلّف متصدياً واقعاً للامتثال، فهو لا يختلف عن العالم الذي يتعمد ترك القراءة مثلاً رغم علمه بوجوبها أو يلبس جلد الميتة في الصلاة رغم علمه بمانعيته.

وحيث قلنا إنَّ حديث «**لا تعاد**» منصرف إلى مَن هو قاصد لامتثال الأمر بالصلاة ثم تبيّن له بعد ذلك وقوع الخلل في بعض أجزائها أو شرائطها لذلك لا يكون الجاهل المقصِّر مراداً جداً من خطاب «**لا تعاد**» إذا كان ملتفتاً شأنه في ذلك شأن العالم المتعمِّد، فكلٌّ منهما غير قاصدٍ واقعاً لامتثال المأمور به على وجهه، إذ انَّ افتراض الجاهل المقصِّر ملتفتاً إلى احتمال انَّ ما يأتي به لا يكون مطابقاً لما هو هو المأمور به ورغم ذلك لا يحتاط ولا يسأل، إن افتراضه كذلك يعني افتراضه غير مبالٍ بأمر المولى ولا مكترثٍ بفرائضه، وهذا لا يكون مقصوداً من حديث «**لا تعاد**» بعد استظهار انَّ الحديث بصدد بيان حكم من كان متصدِّياً لامتثال أمر المولى ثم تبيَّن له وقوع الخلل فيما جاء به.

وبتعبير آخر: انَّ الظاهر من حديث «**لا تعاد**» هو بيان وظيفة من التفت إلى وقوع الخلل في صلاته بعد الإتيان بالصلاة، وهذا إنَّما ينطبق على الناسي والجاهل القاصر، وأما الجاهل المقصِّر الملتفت فإنَّه لما كان مدركاً لتنجُّز التكليف

عليه وانَّه ملزم بالخروج عن عهدته وانَّ جهله لا يُعفيه عن امتثال المأمور به على وجهه، فهو لو أقدم على الصلاة دون احتياط ولا تعلُّم فإنَّه يعلم من أول الأمر انَّ هذه الصلاة لا تُخرجه عن عهدة التكليف، ولذلك لا يكون حديث «**لا تعاد**» متناولاً لمثله لأنَّه بصدد بيان وظيفة مَن كان التفاته للخلل متأخراً عن تصدِّيه للامتثال، هذا فيما يرتبط بالجاهل المقصِّر الملتفت.

وأما الجاهل المقصِّر غير الملتفت والذي يُفترض ذهوله عن جهله التقصيري حين الامتثال للصلاة فهو ممن يصح منه قصد الامتثال، نظراً لغفلته عن جهله حين التصدي للإتيان بالمأمور به. إلّا انَّه ورغم ذلك لا يكون مقصوداً جدَّاً من حديث «**لا تعاد**»، وذلك لأنَّه لو افترضنا شمول حديث «**لا تعاد**» للجاهل المقصِّر غير الملتفت لاقتضى ذلك حمل أدلة الأجزاء والشرائط على الفرد النادر.

وبيان ذلك:

إنَّ أدلة الأجزاء والشرائط كالتي أفادت جزئية القراءة وجزئية التشهد وشرطية الاطمئنان ومانعية ما لا يؤكل لحمه والأدلة التي أفادت انَّ من زاد أو أنقص في صلاته فعليه الإعادة وهي روايات كثيرة[1] جداً، فلو قلنا بأنَّ حديث «**لا تعاد**» شامل للجاهل المقصِّر غير الملتفت مضافاً للناسي والجاهل القاصر لكانت النتيجة هي ان لا يبقى لروايات الأجزاء والشرائط مورد إلّا نادراً،

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٦ ص٨٦ أبواب القراءة في الصلاة وأبواب التشهد ج٦ ص٤٠٣ وأبواب قواطع الصلاة ج٧ ص٢٣٤ وغيرها.

وذلك لأنَّ المورد المُفترَض بقاؤه بعد خروج الناسي والجاهل القاصر والمقصِّر غير الملتفت هو العالم والجاهل المقصِّر الملتفت. واتفاق تحقُّق هذين المورديين في الخارج نادر جداً إذا لم يكن منعدماً، إذ انَّه لا يتفق للمؤمن المتصدي للامتثال ان يتعمد ترك بعض الأجزاء وهو يعلم بجزئيتها، كما انَّه لا يتفق للمؤمن المتصدِّي للامتثال ان يُقدِم على الإتيان بالصلاة وهو ملتفت إلى جهله ببعض أجزائها وشرائطها دون ان يحتاط أو يتعلَّم، فالفرضيتان مما يندر وقوعهما جداً.

فلو كانت أدلة الأجزاء والشرائط والروايات الآمرة بالإعادة عن الزيادة والنقيصة مختصة بالعالم والجاهل المقصِّر الملتفت لكانت هذه الأدلة على كثرتها متصدية لبيان حكم نادراً ما يتفق له مورد في الخارج، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنَّ حديث «**لا تعاد**» غير شامل للجاهل المقصِّر مطلقاً الأعم من الملتفت وغير الملتفت فحينئذٍ سوف يكون الجاهل غير الملتفت باقياً تحت إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط، وبه تكون الموارد المشمولة لهذه الأدلة ليست بالقليلة، إذ انَّ الغالب في الجاهل غير المقصِّر هو عدم الالتفات حين التصدي للامتثال.

والمتحصَّل هو انَّ المنشأ لدعوى عدم شمول قاعدة لا تُعاد للجاهل المقصِّر غير الملتفت هو انَّ شمول القاعدة له يستلزم البناء على حمل أدلة الأجزاء والشرائط على موردٍ نادر التحقق إذا لم يكن منعدم التحقق، وحيث انَّ ذلك خلاف الظاهر جداً لاستهجان العقلاء وأهل المحاورة له واعتباره من العبث أو عدم الإتقان في بيان الأغراض والمطالب، فبهذه القرينة نلتزم بانصراف حديث «**لا تعاد**» عن الجاهل المقصِّر غير الملتفت.

هذا مضافاً إلى استفاضة نقل الإجماع[١] على عدم شمول القاعدة لمطلق الجاهل المقصِّر بل أفاد السيد الخوئي رحمه الله[٢] انَّ الإجماع القطعي منعقد في ذلك.

وهو كذلك مؤيد بمثل ما ورد عن مسعدة قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[٣] فقال عليه السلام: «**إنَّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت، وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال له: أفلا تعلَّمت حتى تعمل، فيخصمه، وذلك الحجة البالغة**»[٤].

فمثل هذه الرواية الشريفة ظاهرة في تنجُّز الحجَّة على الجاهل، شأنه في ذلك شأن العالم، وحيث انَّ الحجيَّة غير منتجِّزة على القاصر القاطع بعدم الجهل فيتعيَّن المراد من الرواية في الجاهل المقصِّر.

شمول قاعدة «لا تعاد» للقضاء:

البحث في المقام عن انَّ قاعدة «**لا تعاد**» هل تنفي الإعادة في الوقت وخارجه أو أنَّها تختص بنفي الإعادة في فرض ارتفاع السهو أو الجهل في الوقت دون خارجه.

---

(١) في مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي: ان الجاهل عامد لا يعذر إجماعاً كما في الدرة وفي كشف اللثام... وفي شرح الألفية للكركي:«جاهل الحكم عامد عند عامة الأصحاب في جميع المنافيات من فعل أو ترك». راجع مفتاح الكرامة ـ السيد محمد جواد العاملي ـ ج٩ ص٢٧٨

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصلاة ج٦ ص٢٦.

(٣) سورة الأنعام آية رقم: ١٤٩.

(٤) جامع أحاديث الشيعة ـ السيد البروجردي ـ ج١ ص٩٤ باب فرض طلب العلم حديث٢٥، الأمالي ـ الشيخ المفيد ـ ص٢٢٨، الأمالي ـ الشيخ الطوسي ـ ص٩.

قد يقال بأنَّ الظاهر من حديث «**لا تعاد**» هو التصدي لبيان وظيفة من وقع منه الخلل سهواً أو جهلاً والتفت أو علم بذلك قبل خروج وقت الصلاة، وعليه يكون فرض الالتفات أو العلم في خارج الوقت غير مشمول لمدلول حديث «**لا تعاد**»، فإن قام دليل عام على نفي القضاء كان هو المرجع دون قاعدة لا تُعاد وإلّا فإنْ قام دليل خاص على نفي القضاء في بعض الموارد اعتُمد في خصوص تلك الموارد ويكون المرجع فيما سوى ذلك هو ما تقتضيه أدلة الأجزاء والشرائط، فإذا قلنا إنَّ أدلة الأجزاء والشرائط لا تشمل الناسي فحينئذٍ تتمحَّض ثمرة البحث في الجاهل القاصر.

فيقال: إنَّ ما تقتضيه أدلة الأجزاء والشرائط هو انَّ من جاء بصلاة فاقدةٍ لبعض الأجزاء والشرائط يكون ممن لم يأتِ بالمأمور به على وجهه وبذلك يكون مخاطباً باستئناف الصلاة إلّا انَّه لما كانت قاعدة «**لا تعاد**» مقتضية لإعفاء الجاهل عن الإعادة لو علم بالخلل في الوقت فإن الأمر بالصلاة يسقط عنه لذلك، أما لو امتدّ جهله إلى خارج الوقت فلم يعلم إلّا بعد خروجه فإنَّه لا موجب في هذا الفرض لسقوط الأمر عنه، غايته انَّ الأمر سقط عنه بخروج وقته وانتفاء موضوعه إلّا انَّ ذلك لا يُسقط عنه القضاء بعد ان كان موضوع القضاء هو فوت الفريضة في وقتها، فحيث انَّ الجاهل القاصر لم يأتِ بالمأمور به في وقته وما جاء به لم يكن هو المأمور به فحينئذٍ يكون ممن فاتته الفريضة، فيكون

مشمولاً لخطاب من فاتته الفريضة في وقتها وجب عليه القضاء[١].

إلّا انَّ ذلك لا يتم، وذلك لأنَّ الظاهر من حديث «**لا تعاد**» سقوط الأمر علن الجاهل القاصر مطلقاً سواء ارتفع جهله قبل خروج الوقت أو امتدَّ إلى ان خرج الوقت، ولا موجب لاستظهار اختصاص سقوط الأمر بفرضية ارتفاع الجهل في الوقت.

ودعوى انَّ التعبير بالإعادة هي القرينة على إرادة خصوص هذه الفرضية، إذ انَّ الإعادة إنما تكون في الوقت، وعليه يكون المنفي هو الاستئناف في الوقت دون خارجه فإنَّ الاستئناف خارج الوقت لا يقال له إعادة وإنما يقال له قضاء.

فإن قيل ذلك فجوابه أولاً: انَّه يمكن ان لا ندعي انَّ حديث «**لا تعاد**» بصدد نفي القضاء إلّا انَّ ذلك لا ينفي اقتضاءه لسقوط القضاء عن الجاهل القاصر، وذلك لما قلناه من انَّ الظاهر من حديث «**لا تعاد**» هو سقوط الأمر بالصلاة عن الجاهل لمجرَّد وقوع الخلل منه جهلاً، فإذا كان الأمر بالصلاة ساقطاً عنه قبل خروج الوقت ثم التفت للخلل بعد خروج الوقت فليس عليه قضاء، لأنَّه لا فوت في هذا الفرض فلا موضوع للقضاء.

وبتعبير آخر: نحن لا ندّعي انَّ حديث «**لا تعاد**» متصدٍ لنفي القضاء وإنما ندّعي انّ حديث «**لا تعاد**» ظاهر في تصحيح الصلاة ذات الخلل الناشئ عن

---

(١) لاحظ أبواب القضاء في كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي ج٨ ص٢٥٣، غوالي اللئالي أرسل عن النبي ﷺ: «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته**» ج٢ ص٥٤.

النسيان والجهل وانَّ الأمر الأولي بها قد سقط بالصلاة ذات الخلل، وحينئذٍ ينتفي موضوع القضاء، إذ ليس ثمة من أمرٍ قد فات امتثاله.

وثانياً: إنَّ معنى الإعادة عرفاً هو إيجاد الفعل ثانياً بعد الإيجاد الأول، وعليه فالمتفاهم العرفي من نفي الإعادة هو نفي الأمر بإيجاد الفعل ثانياً، ولا دخل للوقت في صدق الإعادة على الإيجاد الثاني، فهي صادقة على الإيجاد الثاني بقطع النظر عن وقوع الإيجاد الثاني في الوقت أو خارجه، فتخصيص الإعادة بما لو وقع الإيجاد الثاني في الوقت ما هو إلّا اصطلاح حادث.

ثالثاً: إنَّ العرف يفهم من نفي الإعادة نفي القضاء، فثمة ملازمة بين نفي الأول وانتفاء الثاني، ولعل منشأ هذه الملازمة المركوزة هو ما يستظهره العرف من انَّ نفي الإعادة يساوق سقوط الملاك أو التمامية واستيفائه أو استيفاء المقدار الذي تنتفي معه الحاجة للإعادة، فإذا كان الملاك قد تمّ استيفاؤه بقرينة نفي الإعادة فأيُّ شيء يُراد استيفاؤه من القضاء، من هنا كان نفي الإعادة ظاهراً في نفي القضاء.

ويمكن التنظير لذلك بالمولى العرفي فإنَّه لو فُرض انه أمر عبده بأن يطبخ له طعاماً بمواصفات خاصة فامتثل العبد وطبخ لسيده طعاماً فاقداً لبعض الخصوصيات وكان ذلك منه عن عذر ثم بعد أنْ جاء بالطعام علم بأنه لم يكن مطابقاً لتمام الخصوصيات المطلوبة فأراد ان يطبخ له طعاماً غيره فقال له سيده ان ما طبخته من طعامٍ واف بالغرض أو بمعظمه فلا حاجة إلى ان تطبخ غيره،

فأيُّ معنىً يفهم العرف من هذا الخطاب، أفلا يفهمون من ذلك أنَّ الأمر بالطبخ قد سقط، وإذا كان قد سقط فما هو مبرر القضاء.

صحيح إنَّ القضاء يكون بأمر جديد إلّا انَّ ملاكه هو فوات الأمر الأول فإذا كان الأمر الأول قد سقط بالاستيفاء فأيُّ أمرٍ قد فات ليقضي.

أنحاء الخلل في الصلاة:

الخلل في الصلاة قد يكون بنحو النقيصة لبعض الأجزاء أو الشرائط، وقد يكون بنحو الزيادة لبعض الأجزاء، وقد يكون إيجاداً لما اعتُبر عدمه في صحة الصلاة من مانع أو قاطع.

ومثال الأول: ترك القراءة أو عدم التقيُّد بالاطمئنان.

ومثال الثاني: زيادة سجدة في الصلاة أو زيادة تشهدٍ أو تسليم.

ومثال الثالث: إيقاع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، وهذا ما يُعبَّر عنه بالمانع، او التكلُّم بكلام الآدمي في الصلاة وهذا ما يعبَّر عنه بالقاطع.

فهل انَّ قاعدة لا تُعاد جارية في تمام هذه الأنحاء من الخلل أو أنها تختص بما لو كان الخلل بنحو النقيصة، فلا يشمل الخلل بنحو الزيادة كما لا يشمل الخلل بنحو الإيجاد ولما اعتُبر عدمه في صحة الصلاة أو انَّه يشمل الأول والأخير دون الثاني.

والجواب: انَّ القدر المتيقَّن ممَّا تجري فيه القاعدة من أنحاء الخلل هو ما يكون

بنحو النقيصة، فإنَّ ذلك هو المنسبِق بدواً مما يُعتبر في المركبات، إذ من الواضح جداً صحة توصيف المركَّب الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط التي يتقوم بها، من الواضح توصيفه بالواجد للخلل، وذلك بخلاف الزيادة المسانخة لبعض الأجزاء فإنَّ توصيف المركَّب المشتمل عليها بالواجد للخلل ليس واضحاً كوضوح الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط بل قد يُدعى عدم صحة توصيف المركَّب المشتمل على الزيادة بالواجد للخلل خصوصاً في المركبات الاعتبارية.

هذا مضافاً إلى انَّ القدر المتيقَّن في عقد المستثنى من حديث «**لا تعاد**» هو النقيصة، إذ انَّ الخمسة التي يترتَّب عن الإخلال بها وجوب إعادة الصلاة لا يُتعقل في أكثرها الزيادة، فإذا كان القدر المتيقَّن مما يترتب عليه الإعادة في عقد المستثنى هو النقيصة يكون المنفي عنه الإعادة في عقد المستثنى منه هو المركَّب الواجد للخلل من جهة النقيصة، فإنَّ ذلك هو مقتضى المقابلة في الحديث بين عقد المستثنى وعقد المستثنى منه.

على انَّه ليس من خلافٍ بل ولا تنظُّر في جريان قاعدة «**لا تعاد**» لو كان الخلل من جهة النقيصة، ولذلك كان هو القدر المتيقَّن من مدلول حديث «**لا تعاد**» فالبحث يتمحَّض في جريان القاعدة في الفرضين الآخرين.

الفرض الأول: لو كان الخلل من جهة الزيادة كما لو جاء المصلِّي بتشهدٍ في الركعة الأولى أو سلَّم في الركعة الثانية ثم قام وأتمَّ الصلاة، فقد يقال انَّ الخلل من جهة الزيادة غير مشمولٍ لحديث «**لا تعاد**» والوجه في ذلك هو: انَّ المستثنى

منه في حديث «**لا تعاد**» غير مذكور، ولذلك لا بدَّ من تقديره، والظاهر انَّ المعنى المقدَّر هو عدم الشيء فيكون مفاد الحديث هو انَّه لا تُعاد الصلاة من عدم شيءٍ اعتُبر وجوده في الصلاة إلّا من عدم الخمسة فإنَّ الصلاة تُعاد في ظرف عدم أحدها.

فإذا كان ذلك هو مفاد الحديث فحينئذٍ لا يكون مقتضياً لنفي الإعادة حينما يكون الخلل من جهة الزيادة فهو غير متصدٍ لذلك.

وبتعبير آخر: إنَّ شمول الحديث لفرض الخلل من جهة الزيادة يتوقف على ان يكون المستثنى منه المقدر هو جود الشيء حتى يكون مفاد الحديث هو انه لا تُعاد الصلاة من وجود شيء كالقراءة الزائدة أو التسليم الزائد فالصلاة لا تُعاد في فرض وجود الزائد.

فلو كان المقدَّر للمستثنى منه هو وجود الشيء لكان حديث «**لا تعاد**» مقتضياً لنفي الإعادة في فرض الزيادة إلّا انَّ تقدير المستثنى منه بذلك إما باطل أو هو خلاف الظاهر جداً.

فلو كان تقديره بوجود الشيء معناه لا تُعاد الصلاة مع وجود الأجزاء والشرائط المعتبرة فهذا معنىً مستدرَك لا يخطر ببال المتلقِّي للخطاب، إذ لا ريب انَّ الصلاة الواجدة لأجزائها وشرائطها تكون صحيحة وتامة ولا تجب إعادتها، وأما لو كان معناه ان الصلاة لا تُعاد من وجود شيءٍ زائد على وجود أجزائها وشرائطها فهذا المعنى وان كان معقولاً ومقتضياً لعدم وجوب الإعادة

في فرض الزيادة إذا كانت الصلاة واجدة لأجزائها وشرائطها إلّا انَّ الذي يرد على هذا الاستظهار هو انه يستلزم خروج الإخلال من جهة النقيصة عن مدلول الحديث فيكون مدلوله متمحِّضاً في نفي الإعادة عن الصلاة في فرض الإخلال من جهة الزيادة، وهذا خلاف الظاهر جداً لما قلناه من انَّ القدر المتيقَّن من مدلول الحديث هو نفي الإعادة عند وقوع الخلل من جهة النقيصة.

ولذلك يكون المتعيَّن هو انَّ المقدَّر للمستثنى منه هو عدم الشيء، فيكون مفاد الحديث هو انَّه لا تُعاد الصلاة من عدم شيءٍ اعتُبر وجوده في الصلاة، فالقراءة لَمَّا كان وجودها معتبراً في الصلاة فعدمها لا يوجب إعادة الصلاة في فرض النسيان والجهل، وأما إيجاد شيءٍ زائد على ما اعتُبر وجوده في الصلاة فهو مِمَّا لم يتصدَ الحديث لبيانه.

إلّا انَّ الذي يرد على هذا الوجه هو انَّه لا يتعيَّن بعد إسقاط كون المقدَّر للمستثنى منه وجود شيءٍ، لا يتعيَّن ان يكون المقدَّر هو عدم وجود شيءٍ اعتُبر وجوده في الصلاة، فإنَّ تقديره بذلك وإن كان محتملاً إلّا انَّه خلاف الظاهر، ذلك لأنَّ الظاهر هو انَّ المستثنى منه المقدَّر هو الخلل الواقع في الصلاة، وعليه يكون مفاد الحديث هو انَّه لا تُعاد الصلاة من الخلل الواقع فيها إلّا انْ يكون الخلل في الأركان الخمسة، أو لا تُعاد الصلاة بإخلالٍ وقع فيها إلّا ان يكون في الخمسة المذكورة.

ومنشأ استظهار ذلك مضافاً إلى كونه هو المعنى الذي يفهمه العرف من

مساق الحديث نظراً لكونه متصدِّياً لتصحيح ما لولاه لكانت القاعدة الأولية مقتضية للفساد والإعادة، فلان الزيادة كالنقيصة موجبة للإعادة بمقتضى الأدلة العامة بل والخاصة والتي أفادت انَّه من زاد في صلاته فعليه الإعادة[١] فلأنَّ الحديث كان متصدِّياً لتصحيح ما تقتضي الأدلة فساده لذلك كان المُستظهَر من المستثنى منه المقدَّر هو مطلق الإخلال الشامل للنقيصة والزيادة.

فمضافاً إلى ذلك يمكن تأكيد الاستظهار المذكور بما ورد في ذيل الحديث الشريف، حيث أفاد الإمام عليه السلام بعد قوله عليه السلام: «**لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة**» «**ان القراءة سنَّة والفريضة سنَّة والتكبير سنَّة ولا تنقض السنَّة الفريضة**»[٢] فإنَّ الظاهر من قوله «**ولا تنتقض السنَّة الفريضة**» هو انَّ وقوع الخلل من جهة مثل القراءة لا ينقض الصلاة، والخلل من جهة القراءة قد يكون بتركها وقد يكون بزيادتها، وقد يكون بقرائتها ملحونة، ولا يصح ان يُستظهر من قوله عليه السلام: «**ولا تنقض السنَّة الفريضة**» هو انَّه لا ينقض خصوص نقصان القراءة الفريضة فإنَّ نسبة نقض الفريضة إلى القراءة إذا لم يكن ظاهراً في خصوص زيادتها واللحن فيها فهو ليس ظاهراً في خصوص النقصان.

وبتعبير آخر: إنَّ الإمام عليه السلام نسب النقض إلى نفس القراءة، وأنسب شيءٍ

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٣١ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٥ص٤١٧ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث١٥.

لنسبة النقض إلى القراءة هو وجودها، وحيث انَّ وجود القراءة المعتبرة لا ينقض قطعاً فالناقض هو وجود القراءة الزائدة أوهي مع الملحونة.

نعم لا محذور في ان يكون النقص مراداً في ضمن الإطلاق، أما ان يكون هو المراد بخصوصه فهذا ما لا يناسب نسبة النقض إلى نفس القراءة.

ومع اتضاح إرادة الأعم من الزيادة والنقيصة في ذيل الحديث الشريف يتضح ما هو الشيء الذي تصدّى صدر الحديث لبيانه، إذ انَّ ذيل الحديث كان تعقيباً وتعليلاً لما ورد في صدر الحديث.

وحيث ان ذيل الحديث متصدٍ لإفادة انَّ مطلق الخلل في السنَّة لا ينقض الفريضة فهذا معناه انَّ المعلَّل أو المعقَّب عليه هو ما أُفيد في الصدر من عدم موجبيَّة الخلل في السنَّة لإعادة الصلاة هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الظاهر من الحديث انَّه في مقام الحاكمية على الأدلة الأولية، وذلك بقرينة انَّه لا يستقيم للحديث معنىً ولا يكون لصدوره مبرِّر ومسوِّغ خطابي لو لا وجود أدلة أولية تقتضي الإعادة.

فمساق هذا الحديث مساق قولهعليه السلام: «**لا ربا بين الوالد وولده**»[1] فلولا

---

(١) هذا النص المتداول على السنَّة الفقهاء وفي كتبهم هو مضمون لأكثر من رواية وردت عن أهل البيتعليهم السلام مثل رواية عمرو بن جميع عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنينعليه السلام ليس بين الرجل وولده ربا**»، وكذلك ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام «**ليس بين الرجل وولده ولا بينه وبين عبده ولا بينه وبين أهله ربا**» وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ص١٣٥ باب ٧ من أبواب الربا.

انَّ المعاملة الربوية قد صدر خطاب سابق بتحريمها مثلاً لما كان لنفي الربا بين الوالد وولده من مسوِّغ.

فبهذه القرينة يفهم العرف انَّ قولهعليه السلام: «**لا ربا بين الوالد وولده**» ناظر إلى الأدلة التي أفادت حرمة المعاملة الربوية فهو ناظر لهذه الأدلة ومتصرِّف في إطلاقها.

وهكذا الحال في قولهعليه السلام: «**لا تُعاد الصلاة**» فإنَّ عدم مناسبة هذا الخطاب لو لا وجود أدلَّة مقتضية للإعادة قرينة على حكومة حديث «**لا تعاد**» على الأدلة الأولية أي انَّه قرينة على انَّه ناظر إليها وشارح للمراد الجدِّي منها.

وحيث انَّ الأدلة الأولية هي من قبيل قولهعليه السلام: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**»[1] فذلك يقتضي انَّ حديث «**لا تعاد**» ناظر إليه كما هو ناظر إلى غيره من الأدلة الأولية الأخرى كأدلة الأجزاء والشرائط بل قد يقال انَّ نظر حديث «**لا تعاد**» إلى مثل قولهعليه السلام: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**» أوضح عند العرف، فهو يتحدث عن لزوم الإعادة مباشرة بخلاف أدلة الأجزاء والشرائط فإنَّ اقتضاءها للإعادة في فرض النقص يحتاج إلى تقريبٍ ومؤنة زائدة.

وعليه فإذا ثبت انَّ حديث «**لا تعاد**» ناظر إلى مثل قولهعليه السلام: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**» كان ذلك مقتضياً لاستظهار إرادة نفي الإعادة عن كل موردٍ اقتضت الأدلة الأولية إيجاب الإعادة بسببه.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٨ ص٢٣١ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث١.

وحيث انَّ الزيادة كالنقيصة من موجبات الإعادة بمقتضى الأدلة الأولية فإنَّ النتيجة المترتِّبة على ذلك هو انَّ الحديث متصدٍ لنفي الإعادة في فرض الزيادة الواقعة جهلاً أو نسياناً كتصديه لنفي الإعادة في فرض النقيصة.

وبما ذكرناه يثبت انَّ قاعدة لا تُعاد مقتضية لنفي الإعادة في فرض الإخلال من جهة الزيادة كما هي مقتضية لنفي الإعادة في فرض الإخلال من جهة النقيصة.

الفرض الثاني: هو وقوع الخلل في الصلاة من جهة إيجاد ما اعتُبر عدمه في صحتها كما لو صلّى فيما لا يؤكل لحمه أو تكلم في الصلاة، فالأول هو من قبيل المانع والثاني هو من قبيل القاطع وكلاهما قد اعتُبر عدمه في صحة الصلاة.

فهل انَّ حديث «**لا تعاد**» مقتضٍ لنفي الإعادة لو كان الخلل واقعاً من جهتهما أو انه لا دلالة للحديث على نفي الإعادة في هذا الفرض.

والجواب: ان ما ذكرناه لإثبات شمول الحديث للخلل الواقع من جهة الزيادة يصلح لإثبات شمول الحديث للخلل الواقع من جهة وجود المانع فتأمل.

ثم انَّه لا نجد فرقاً بين الشرط والمانع، فإذا كان حديث «**لا تعاد**» مقتضياً لنفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة نقيصة شرط فهو مقتضٍ لنفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة وجود مانع، وذلك لأنَّ حقيقة المانع ليس شيئاً آخر غير الشرط، غايته انَّ الشرط تارةً يكون متعلَّقه أمراً وجودياً وتارة يكون متعلقه أمراً عدمياً، فإذا كان متعلَّقه أمراً وجودياً كان مقتضاه في المقام إناطة الصَّحة بوجود شيء، وإذا كان متعلقه أمراً عدمياً كان مقتضاه إناطة الصَّحة بعدم

شيء، وفي كلا الفرضين يكون الشرط مقتضياً لتقيُّد المأمور به بحصةٍ خاصة وهي الحصة الواجدة للشرط الوجودي أو العدمي، فالشرط الأعم من الوجودي والعدمي يكون خارجاً عن المأمور به والتقيُّد به داخل في المأمور به.

فإذا كان حديث «**لا تعاد**» يقتضي نفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة فقدان الشرط فهو كافٍ لنفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة وجود المانع لأنَّ وجود المانع يساوق فقدان الشرط، إذ انَّ معنى فقدان الشرط هو فقدان ما اعتُبر التقيُّد به شرطاً في الصَّحة وهذا المعنى صادق في فرض فقدان ما اعتُبر وجوده وفقدان ما اعتُبر عدمه فكلٌّ منهما اعتبر التقيُّد به شرطاً في الصَّحة.

الخلل من جهة الطهارة والخبثية:

لا ريب إنَّ الطهارة من الحدث داخلة في عقد المستثنى من حديث «**لا تعاد**» وانَّ الإخلال بها موجب لإعادة الصلاة وذلك لانَّ القدر المتيقَّن من عنوان الطهور الوارد في عقد المستثنى هو الطهارة من الحدث، وأما الطهارة من الخبث فهو مورد خلافٍ بين الأعلام[1]، ومنشأه أو أحد مناشئه الاختلاف فيما هو الظاهر من عنوان الطهور، فإنْ استظهرنا شموله للأعم من الطهارة

---

(١) ذهب إلى لزوم الإعادة في الوقت لو وقعت النجاسة في الصلاة عن جهل بالموضوع جمع من الأعلام كالشيخ الطوسي في النهاية وابن زهرة في الغنية والمحقق في النافع والعلامة في القواعد وغيرهم، أفاد ذلك السيد الحكيم في كتابه مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الحكيم ـ ج١ ص٥٢٧.

الحدثية والخبثية فالنتيجة هي الحكم بلزوم الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة الطهارة الخبثية كما هو الشأن فيما لو وقع الخلل من جهة الطهارة الحدثية، إذ انَّه مع استظهار شمول عنوان الطهور للطهارة الخبثية تكون الطهارة الخبثية داخلة في عقد المستثنى.

وأما لو تمَّ استظهار عدم إرادة الطهارة الخبثية من عنوان الطهور فحينئذٍ ستكون الطهارة من الخبث واقعة في عقد المستثنى منه بمقتضى إطلاق «**لا تُعاد الصلاة**»، وحينئذٍ يكون الخلل الواقع من جهتها غير موجبٍ للإعادة.

ولو وقع التردد فيما هو الظاهر جداً من عنوان الطهور فحينئذٍ يكون الحديث مجملاً من جهة الطهارة الخبثية، ومعه لا يصح التمسك بإطلاق حديث «**لا تعاد**» لنفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة الطهارة الخبثية، لانَّ افتراض الإجمال في عنوان الطهور الوارد في عقد المستثنى يساوق الإجمال في المخصِّص من جهة الطهارة الخبثية، والإجمال في المخصِّص المتصل يؤدي إلى إجمال العام فيكون عقد المستثنى منه «لا تُعاد الصلاة» مجملاً من جهة الطهارة الخبثية، والمجمل فاقد للحجيَّة.

وبذلك يكون عقد المستثنى منه غير صالح لنفي الإعادة في فرض وقوع الخلل من جهة الطهارة الخبثية كما انَّ عقد المستثنى غير صالح لإثبات الإعادة في الفرض المذكور، فلا بدَّ من الرجوع في هذا الفرض إلى ما تقتضيه الأدلة الأولية أي أدلة الأجزاء والشرائط، وهي تقتضي لزوم الإعادة عند الإخلال بأي جزءٍ أو شرط حتى في ظرف الجهل القصوري.

هذا هو ما تقتضيه الاحتمالات الثبوتية الثلاثة لعنوان الطهور، وأما دليل الإثبات فهو يقتضي بنظر المشهور[١] تعيُّن الاحتمال الثاني وهو انَّ المراد من الطهور الوارد في عقد المستثنى مختص بالطهارة الحدثية، وبذلك تكون الطهارة الخبثية داخلة في عقد المستثنى منه بمقتضى الإطلاق، فلا تجب الإعادة في ظرف الإخلال بها جهلاً كما لو صلَّى في ثوب متنجِّسة بالدم جهلاً بنجاستها أو جهلاً بنجاسة الدم مع افتراض العلم بتلوُّث الثوب بالدم.

والوجه فيما أفاده المشهور من دعوى تعيُّن إرادة المعنى الثاني من عنوان الطهور في حديث «**لا تعاد**» هو ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله[٢]، وحاصله: انَّ عنوان الطهور وانْ كان يُستعمل في مطلق ما يُتطهر به نظير الوقود فإنَّه يستعمل فيما يُوقد به وهكذا السحور والفطور إلّا انَّ في الحديث قرينة تقتضي إرادة خصوص ما يُتطهر به لرفع الحدث دون الخبث، وهذه القرينة هي انَّ ذيل الحديث اشتمل على ما يقتضي استظهار ركنية الخمسة المذكورة وانَّها فريضة، وذلك في مقابل ما عدا الخمسة مثل القراءة والتشهد فإنَّها من السنَّة، وحيث انَّ المراد من الفريضة في الحديث هو ما ورد ذكره في القرآن الكريم كما أوضحنا ذلك في صدر البحث حول القاعدة فالنتيجة هي تعيُّن إرادة الطهارة الحدثية من عنوان الطهور لأنها هي المذكورة في القرآن الكريم، فهي الفريضة، وأما

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الطهارة ج٢ ص٣٤١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الطهارة ج٢ ص٣٤١.

الطهارة الخبثية فهي من السنَّة إذ لم تُذكر في القرآن الكريم وإنما ثبت اعتبارها بواسطة السنَّة الشريفة.

ففي سورة المائدة قال الله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ..﴾[1].

فلأن الذي لا تنقضه السنَّة هو الفريضة ولانَّ الفريضة هو ما ثبت اعتباره في الصلاة بالقرآن، ولانَّ الذي ثبت اعتباره بالقرآن هو خصوص الطهارة الحدثية دون الطهارة الخبثية فالنتيجة هي ان المراد من الطهور الوارد في عقد المستثنى من حديث «**لا تعاد**» هو خصوص الطهارة الحدثية وبذلك يثبت المطلوب وهو انَّ الطهارة الخبثية داخلة في عقد المستثنى منه، فهي مما لا تُعاد الصلاة في فرض الإخلال بها جهلاً.

ولا يرد على هذا الوجه ما يقال من انَّ الطهارة الخبثية ذُكرت أيضاً في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[2]، وذلك لعدم ثبوت إرادة الطهارة الخبثية من الآية الشريفة فإنَّ الكثير من الروايات[3] الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فسّرت التطهير في الآية بالتقصير للثياب.

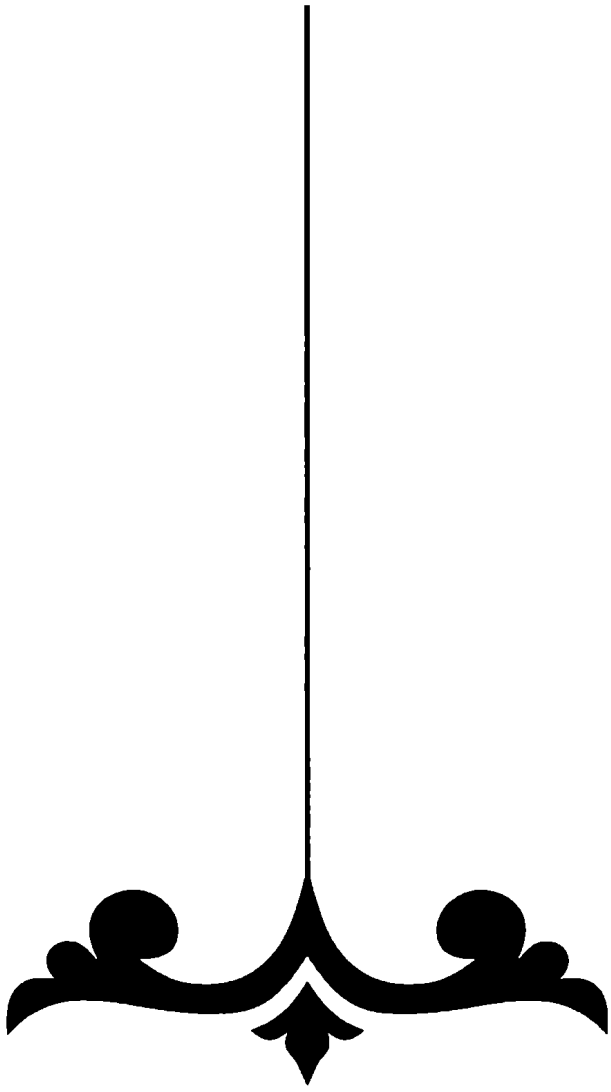
---

(١) سورة المائدة آية رقم: ٦.

(٢) سورة المدثر آية رقم: ٤.

(٣) مثل معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجلص ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾، قال عليه السلام: «فشمِّر»، وقد أورد الحر العاملي في كتابه وسائل الشيعة في باب استحباب تقصير الثياب سبع روايات تفسّر الأمر بالتطهير في الآية المباركة بالتشمير والتقصير للثياب ج٥ ص٣٨ باب ٢٢ من أبواب أحكام الملابس.

ثم ان السيد الخوئي رحمه الله أيَّد ما أفاده من تعيُّن إرادة الطهارة الحدثية من الطهور دون الطهارة الخبثية بما ثبت في موارد عديدة من صحة الصلاة في النجس كموارد الاضطرار وفقدان الماء وموارد عدم القدرة على استعمال الماء وموارد الالتفات إلى النجاسة بعد الفراغ، وكلُّ ذلك يؤكد عدم ركنية الطهارة الخبثية وإلّا لما تمَّ تصحيح الصلاة في موارد فقدانها مطلقاً كما هو شأن الطهارة من الحدث فإنَّ فقدانها موجب لفساد الصلاة مطلقاً.



قاعدة الصحة

بيان معنى القاعدة

المراد من الصَّحة في القاعدة هو المقابل للفساد، وقاعدة الصَّحة تعني البناء في ظرف الشك على واجديَّة العمل المأتي به من الغير على الضوابط المعتبرة فيه شرعاً والموجبة لترتُّب الآثار الشرعية عليه.

فحينما يقع الشك في واجديَّة طلاق المسلم لزوجته للضوابط المعتبرة شرعاً في الطلاق فإنَّ قاعدة الصَّحة تقتضي البناء على واجديَّته لتلك الضوابط وهو ما يقتضي ترتيب آثار الطلاق كصحة التزوُّج من مطلَّقة ذلك الرجل، وكذلك لو وقع الشك في صحة قراءة الإمام وواجديتها للضوابط المعتبرة في القراءة فإنَّ قاعدة الصَّحة تقتضي البناء على واجديتها لتلك الضوابط، وعليه يصح للمكلَّف بعد بنائه على صحة قراءة الإمام ترتيب آثار الصَّحة وهي الائتمام به مثلاً.

المتيقَّن من مجرى القاعدة:

والقدر المتيقَّن من مجرى القاعدة هو حالة الشك في صحة عمل المسلم بعد التلبُّس أو الفراغ منه مع إحراز علم العامل بضوابط الصَّحة والفساد وإحراز انَّ ما يبني عليه العامل من ضوابط مطابقة لما يبني عليه الحامل اجتهاداً أو تقليداً.

فثمة عناصر ثلاثة للقدر المتيقَّن من مجرى القاعدة:

العنصر الأول: ان يكون موضوع الشك في الصَّحة هو العمل الصادر من المسلم دون الكافر.

العنصر الثاني: هو إحراز انَّ مَن صدر منه العمل عالماً بضوابط الصَّحة والفساد، فلو كنا نحتمل انه جاهل بضوابط الصَّحة فإنَّ البناء على صحة ما صدر عنه من عمل خارج عن القدر المتيقَّن من مجرى القاعدة.

فلو علمنا انَّ زيداً المسلم هو من تصدّى لذبح الشاة وشككنا انَّه ذبحها وفقاً للضوابط المعتبرة في التذكية أو لا.

فإنْ كنَّا نعلم بمعرفته للضوابط فحينئذٍ يصح إجراء القاعدة دون ريب، وأما لو احتملنا جهله أو علمنا جهله بها فإنَّ المورد يكون خارجاً عن القدر المتيقَّن من مجرى القاعدة.

العنصر الثالث: هو إحراز تطابق ضوابط الصَّحة عند الحامل والعامل اجتهاداً أو تقليداً، فلو كان ما يبني عليه الحامل من ضوابط مختلفاً عما يبني عليه العامل كلاً أو بعضاً فإنَّ المورد يكون خارجاً عن القدر المتيقَّن من مجرى القاعدة.

فلو وقع الشك في انَّ الطلاق الذي أوقعه المسلم واجدٌ لضوابط الصَّحة أو غير واجدٍ لها واتفق انْ عِلم الحامل انَّ العامل لا يرى لزوم الإشهاد في الطلاق ولكن احتمل انَّه التزم به رغم عدم بنائه على اعتباره فحينئذٍ يكون خارجاً عن

القدر المتيقَّن من مجرى القاعدة بخلاف ما لو علم الحامل بأنَّ الضوابط المعتبرة عنده مطابقة للضوابط المعتبرة عند العامل، غايته انَّه شك في التزامه بها أو عدم التزامه فحينئذٍ لا ريب في صحة إجراء القاعدة.

الفرق بين قاعدة الصَّحة وقاعدة الفراغ:

إنَّ كلا القاعدتين تشتركان في انَّهما تقتضيان البناء على صحة العمل في ظرف الشك من جهة واجدية العمل المأتي به للضوابط المعتبرة أو عدم واجديته، فكلاهما تقتضيان ترتيب آثار الصَّحة وأما الفرق بينهما فمن جهتين:

الجهة الأولى: انَّ مورد قاعدة الصَّحة هو عمل الغير ومورد قاعدة الفراغ هو العمل الصادر من نفس الشاك، فالحامل على الصَّحة في قاعدة الفراغ هو نفسه العامل أي الذي صدر منه العمل المشكوك في صحته، كما لو شك المكلَّف في صحة صلاته التي صدرت عنه بعد فراغه منها، فقاعدة الفراغ تقتضي بناءه على صحة صلاته وترتيب آثار الصَّحة من عدم الإعادة والقضاء، ومن الإتيان بالمترتِّب عليها من صلاة.

وأما الحامل في قاعدة الصَّحة فهو غير العامل، فالحامل هو مَن يشك في صحة العمل الصادر عن غيره، وإجراؤه للقاعدة معناه حمل ما صدر عن غيره من عمل على انَّه صحيح وهو ما يسوِّغ له ترتيب الآثار الشرعية المترتِّبة على العمل الصحيح الصادر عن الغير.

وأما العامل فهو الذي صدر عنه العمل والذي قد لا يكون شاكا في صحته بل قد يكون قاطعاً بصحته.

الجهة الثانية: انَّ مورد قاعدة الصَّحة هو الأعم من العمل المفروغ منه والعمل الذي لا زال العامل مشتغلاً به، وأما مورد قاعدة الفراغ فهو مختص بالعمل المفروغ منه.

فقاعدة الصَّحة تجري في ظرف الشك في صحة عملٍ صدر عن الغير وانتهى منه كما لو شككنا في صحة طلاقه بعد انْ أوقعه وانتهى من إيقاعه كما انَّها تجري في ظرف الشك في صحة عمل الغير حال تلبُّس الغير به واشتغاله به..

ومثاله ما لو وقع الشك في صحة قراءة الإمام حال اشتغاله بالقراءة أو الصلاة فإنَّ قاعدة الصَّحة تجري رغم عدم فراغ الإمام من صلاته أو قراءته، وكذلك يصح إجراء القاعدة في صحة صلاة الغير على الميت حال اشتغاله بها لاحتمال انه لا يُحسن أداء الصلاة أو انَّه يصلِّي على الميت وهو لم يُغسَّل، فإن قاعدة الصَّحة تجري في هذا الفرض رغم عدم انتهاء الغير من صلاته على الميت، لذلك يصح للشاك الحامل ترتيب أثر الصَّحة من قبيل البناء على سقوط التكليف الكفائي عنه.

وأما قاعد الفراغ فلا تجري إلّا حينما يكون ظرف الشك واقعاً بعد الفراغ من العمل، نعم لا يختص جريان قاعدة الفراغ بحالات الفراغ من تمام العمل المركَّب بل تجري في حالات الفراغ من الجزء أيضاً، فمورد عدم جريان القاعدة

هو ما لو وقع الشك في الجزء قبل الفراغ منه أو وقع الشك في العمل غير المركب قبل الفراغ منه.

مدرك القاعدة:

عمدة ما يُمكن انْ يُستدلَّ به على حجيَّة القاعدة دليلان:

الدليل الأول:

وهو ما عبَّر عنه الشيخ الأنصاري بدليل العقل المستقل[1] بتقريب انَّه لو لا البناء على صحة ما يصدر عن الغير من عمل للزم اختلال النظام، وذلك لأنَّ من العسير جداً العلم بصحة ما يصدر عن عموم الناس من عقود وإيقاعات وعبادات ومعاملات بالمعنى الأعم الشامل لمثل الطهارات، فلأنَّ انتظام المعاش والمعاد يتوقَّف على البناء على صحة ما صدر عن الناس من أعمال، فمع عدم ترتيب آثار الصَّحة عليها ينتهي الأمر إلى الوقوع في الهرج والمرج أو العسر والحرج وهما مادة الاختلال في النظام.

فلو انَّ مجرَّد عدم العلم بصحة زواج الغير مثلاً يُسوِّغ للآخرين البناء على عدم صحة الزواج وان عدم العلم بصحة عقد البيع يسوِّغ للآخر البناء على عدم تملُّك المشتري للبيع فإن ذلك إما ان ينتهي إلى التداخل في العقود كأن يتزوج الرجل من زوجة الآخر وهو ما يقتضي الهرج والمرج أو ينتهي إلى الوقوع

(١) فرائد الأصول ـ الشيخ الانصاري ـ ج٣ ص٣٥٠.

في العسر والحرج لو كان البناء هو الاحتياط.

فلو كان بيد أحدٍ مالٌ نعلم انَّه تملَّكه بواسطة عقد البيع الذي لا نعلم بصحته فإنَّ البناء على عدم الصَّحة يقتضي عدم ترتيب الأثر فمع الإلتزام بالاحتياط تتعطل أكثر العقود والإيقاعات، إذ انَّه لا يسعنا بعد البناء على عدم الصَّحة شراء المال المملوك بواسطة البيع المجهول الصَّحة ولا استئجاره ولا اقتراضه ولا قبوله هبةً أو مهراً أو جُعالة ولا إمساكه للمضاربة به أو المزارعة وهكذا.

فلأنَّ أكثر الأموال التي بيد الناس كان تملُّكها بواسطة العقود المجهولة الصَّحة فهذا يقتضي بناءً على الاحتياط تعطُّل أكثر العقود والإيقاعات التي تكون مترتِّبة عليها وذلك ما يلزم منه العسر والحرج.

وكذلك فإنَّنا نعلم بأن ثمة الكثير من الأماكن والأشياء قد ساورت النجاسة ونعلم بأنَّ ثمة مَن تصدى لتطهيرها إلّا اننا لا نعلم بالتزامهم ضوابط التطهير المعتبرة، فلو كان البناء هو الحكم بعدم الصَّحة في ظرف الشك للزم الوقوع في العسر والحرج.

وهكذا الحال فيما يرتبط بالتذكية وفيما يرتبط بقضاء الولي عن أبيه صلواته وصومه وفيما يرتبط بالوقوفات والوصايا والمواريث، فإن الورثة مثلاً لاحق لهم في تملُّك ما يتركه المورِّث بعد علمهم بأنه تملَّكها بواسطة العقود والإيقاعات المجهولةِ الصَّحة، وليس لهم توريث زوجاته لعدم العلم بصحة زواجه منهن،

كما انَّ عليهم توريث مطلَّقاته إذا علموا بصحة زواجه منهنَّ وجهلوا صحة طلاقه، وليس لهم إنفاذ وصاياه لعدم العلم بتملُّكه للمال الموصى به، ولا يصح ترتيب الأثر على الوقوفات المجهولةِ الصَّحة إما من جهة الشك بصحة إيقاعها أو الشك في تملُّكه للموقوفات وبمجموع ذلك يختل النظام.

ثم الشيخ الأعظم الأنصاري أيَّد ذلك بما ورد في رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجلٍ يجوز لي انْ أشهد انَّه له؟ قال عليه السلام: **نعم**، قال الرجل: أشهد انَّه في يده ولا أشهد انَّه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **فيحلُّ الشراء منه؟**، قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **فلعلَّه لغيره، فمن أين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه إلى مَن صار ملكه من قبله إليك، ثم** قال أبو عبد الله عليه السلام: **لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق**»[1].

فهذه الرواية التي يُستدلُّ بها على حجيَّة قاعدة يد المسلم أفاد فيها الإمام عليه السلام في مقام رفع الاستيحاش عن جواز الشهادة على الملك لمجرَّد اليد انه «**لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق**» وما أفاده عليه السلام يدلُّ على حجيَّة البناء على أصالة الصَّحة في عمل المسلمين في ظرف الشك، وذلك لوحدة المناط، إذ لو لم يكن البناء هو حمل عمل الغير على الصَّحة لما قام للمسلمين سوق بل انَّ لزوم

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٩٣ باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

الاختلال للنظام عند عدم البناء على قاعدة الصَّحة أكثر وضوحاً من لزومه عند عدم البناء على حجية قاعدة اليد لذلك تكون دلالة ما أفاده الإمام عليه السلام على حجية قاعدة الصَّحة بالأولوية القطعية.

ثم أفاد الشيخ الأعظم الأنصاري[١] انَّ ما أفاده الإمام عليه السلام ظاهر في نفسه بأنَّ كلَّ شيءٍ يكون عدم الالتزام به مستوجب للاختلال فهو حق، ذلك لأنَّ ظاهر كلامه عليه السلام انَّ الاختلال باطل والمُستلزِم أو قل الموجب لوقوع الباطل باطل، فنقيضه حق، ولانَّ المُستلزِم والموجب لوقوع الاختلال هو البناء على عدم الصَّحة فهو باطل فنيقصه وهو البناء على الصَّحة حق.

ثمَّ إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله أيّد ما أفاده بما ورد في نفي الحرج وبما ورد من التوسعة في الدين وذمِّ مَن ضيَّقوا على أنفسهم بجهالتهم[٢].

والجواب عمَّا أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله هو انَّه لو تمّ ما أفاده من حيثُ الكبرى فإنَّ صغراه لا تتم، وذلك لعدم وضوح استلزام اختلال النظام عند البناء على عدم حجية قاعدة الصَّحة لو كنا نبني على حجية قاعدة اليد وقاعدة سوق المسلمين وصحة إجراء أصالة الطهارة في موارد الشبهات غير المحصورة ومطهريَّة الغَيبة، وما يتبقى من موارد لا تجري فيه مثل هذه القواعد لا يكون للإلتزام فيها بعدم الصَّحة في ظرف الشك موجباً لاختلال النظام، على انَّ

---

(١) فرائد الأصول ـ الشيخ الانصاري ـ ج٣ ص٣٥١.

(٢) فرائد الأصول ـ الشيخ الانصاري ـ ج٣ص٣٥١.

الكثير من الموارد التي لا يكون معها علم تفصيلي بصحة عمل الغير يكون ثمة اطمئنان بالصَّحة.

الدليل الثاني:

وهو السير.ة العقلائيَّة القطعيَّة والمعتمَدة من قِبل المتشرِّعة في عموم العبادات والمعاملات من عقودٍ وإيقاعات وغيرها، وهذه السيرة متَّصلة بزمن المعصومين عليهم السلام ومؤيَّدة بسيرتهم العملية وبإمضائهم وعدم ردعهم.

ويمكن تأييد ذلك كما أفاد السيد الخميني رحمه الله في الرسائل[1] بما كان عليه المسلمون في الصدر الأول من التصدِّي للصلاة على الموتى دون البحث عن صحة تغسليهم وتكفينهم وسائر التجهيزات رغم انَّ صحة الصلاة عليهم متوقِّفة على صحة التغسيل والتكفين، فاكتفاؤهم بتغسيل الغير وتكفينه وعدم السؤال عن تفاصيل ما فعله تعبيرٌ عن بنائهم على صحة فعل الغير وترتيب الأثر على ذلك من سقوط وجوب التغسيل والتكفين عنهم وصحة التصدِّي للصلاة.

وكذلك ما ورد من تصدِّي النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام للبيع والشراء والتوكيل في البيع والشراء والزواج والطلاق وما يقع بمرأى ومسمعٍ منهم من عقودٍ وإيقاعات مبنيَّةٍ على ذلك دون انْ يصدر عنهم ردع أو تصحيح، وكذلك يُمكن انْ يُستدلَّ بما ورد من تصحيحٍ لنكاح الأب والجد والوصي ومن جُعلت

(١) الرسائل ـ الإمام الخميني ـ ج١ ص٣٢١.

له الولاية وما ورد من تصحيح لعمل الوكيل وما ورد من الأمر بالنيابة الاستئجارية في الحج لمن لا يرجو القدرة البدنية مع الاستطاعة المالية.

وكل ذلك وغيره لا يستقيم إلّا بناءً على اعتماد قاعدة الصَّحة في عمل الغير، فهذا الدليل هو أقوى الأدلة وأتمَّها على حجيَّة قاعدة الصَّحة.

مجرى القاعدة بلحاظ حال العامل:

الفروض المتصورة:

إنَّ الفروض المتصوَّرة بلحاظ حال العامل من حيث علمه بضوابط الصَّحة وعدم علمه ثلاثة:

الفرض الأول: انْ نعلم بأنَّ العامل يجهل بضوابط الصَّحة والفساد إلّا إننا نحتمل مطابقةَ ما جاء به لضوابط الصَّحة اتفاقاً.

ومثاله: انْ نعلم بأنَّ المتصدي للتذكية لا يعلم بشرطية الذبح بالحديد أو انْ نعلم بأنَّه يجهل اشتراط الاستقبال حال الذبح ولكننا نحتمل انَّه ذبح بالحديد وانَّه التزم بالاستقبال اتفاقاً.

الفرض الثاني: ان نجهل بحال العامل من حيث علمه بضوابط الصَّحة أو جهله بها فنحتمل انَّه عالم بها ونحتمل انَّه جاهل بها.

ومثاله: انْ نجد رجلاً يتصدى لتطهير المسجد المُحرَز تنجُّسه ولا نعلم بحال الرجل وانَّه هل يعلم بضوابط التطهير أو انه لا يعلم بضوابط التطهير.

الفرض الثالث: انْ نعلم بأنَّ العامل عالم بضوابط الصَّحة والفساد.

ومثاله: ان نعلم بأنَّ مَن تصدّى لإيقاع الطلاق وكالةً عالم بشرائط صحة الطلاق إلّا أننا احتملنا انَّه لم يلتزم ببعض الشرائط غفلةً أو تهاوناً، أو كان منشأ الاحتمال شيء آخر سنشير إليه فيما بعد، فهل تجري قاعدة الصَّحة في الفروض الثلاثة.

مناقشة جريان القاعدة في الفروض الثلاثة:

أما الفرض الأول: فالقاعدة لا تجري في مورده، وذلك لعدم إحراز قيام السيرة العقلائية على حمل عمل المعلوم جهله على الصَّحة، وذلك وحده كافٍ في عدم إمكانيَّة إجراء قاعدة الصَّحة على عمله إذ أنَّ السيرة دليل لبِّي لا لسان لها حتى يُمكن التمسُّك بإطلاقه.

بل قد يقال إنَّ السيرة جارية على عدم البناء على صحة العمل الصادر ممَّن نعلم بجهله بضوابط الصَّحة لمجرَّد احتمال اتفاق مصادفة عمله لضوابط الصَّحة واقعاً.

ذلك لأنَّ منشأ قيام السيرة على حمل عمل الغير على الصَّحة هو - كما أفاد السيد الخوئي ـ ظهور حال العامل في انَّه يتحرى العمل الصحيح دون الفاسد، وهذا الاستظهار من حال العامل لا يكون متاحاً في فرض العلم بجهله لضوابط الصَّحة، إذ كيف يمكنه التحفُّظ على ضوابط الصَّحة والحال انه يجهلها، وهذا

لا يختلف بين كون الجهل جهلاً مركباً أو جهلاً بسيطاً وبين كونه جهلاً بالحكم أو جهلاً بالموضوع، ففي تمام هذه الفروض لا يكون من المتاح الاستظهار من حاله انه تحفَّظ على ضوابط الصَّحة.

وأما الفرض الثاني: وهو ما لو كنا نجهل بحال العامل من حيث علمه بضوابط الصَّحة او جهله بها.

وهذا هو الفرض الغالب التحقق خارجاً، فأكثر الناس لا يعلمون بواقع حال من يتعاملون معهم، ورغم ذلك فهم متبانون على تصحيح ما يصدر عنهم، فسيرتهم جارية على ذلك دون التصدِّي للفحص عن واقع حال العامل. من حيث علمه بضوابط الصَّحة أو عدم علمه بها.

ومنشأ بنائهم على تصحيح ما يصدر عن الغير رغم عدم إحرازهم لعلم مَن صدر عنه العمل بضوابط الصَّحة هو استظهارهم من حال العامل انَّه لم يُقدِم على ذلك العمل إلّا وهو عالم بضوابط صحته، ذلك لان كلَّ عامل فهو حريص على انْ لا يعمل إلّا ما هو صحيح، وهذا يتوقف على تعلُّمه لضوابط الصَّحة.

فسواءً كان هذا الاستظهار لحال العامل تاماً أو لم يكن كذلك فإنَّ العقلاء جرت سيرتهم على اعتبار ما يصدر عن الغير انَّه صحيح إذا لم نكن نعلم بجهله لضوابط الصَّحة، وهذه السيرة هي التي قلنا بأنها غير مردوعٍ عنها بل هي مؤَيدة بما هو صريح في الإمضاء.

وأما الفرض الثالث: وهو ما لو كنَّا نعلم بواقع حال العامل وانَّه عالم

بضوابط الصَّحة والفساد فلهذا الفرض صور خمس:

الصورة الأولى: انْ تكون ضوابط الصَّحة عندنا - الحامل ـ متطابقة مع ضوابط الصَّحة عند العامل اجتهاداً أو تقليداً.

ومثاله: ما لو علم الحامل بأنَّ مَن أوقع الطلاق يعلم بشرائط صحة الطلاق وانَّ الشرائط المُعتمَدة عنده هي عينها المُعتمَدة عند الحامل.

وفي هذه الصورة لا يكون منشأ للشك في صحة ما صدر عنه سوى احتمال إغفاله لبعض الشرائط سهواً أو تهاوناً، ولا ريب في جريان القاعدة في هذه الصورة بل هي القدر المتيقَّن من مجرى القاعدة، فهي أجلى الصور المشمولة لمعقد السيرة العقلائية المُمضاة.

الصورة الثانية: هي جهل الحامل بمطابقة ضوابط الصَّحة المُعتمَدة عنده مع ضوابط الصَّحة المُعتمَدة عند العامل.

ومثاله: ما لو علم العامل بأنَّ مَن تصدَّى لتطهير الثوب من البول عالم بكيفية التطهير وشرائط وقوعه ولكنه يجهل بأنَّ المتصدي هل يرى لزوم التعدُّد في التطهير من البول كما هو المبنى المُعتمَد عنده او يرى عدم لزوم التعدُّد.

وكذلك يمكن التمثيل بالمتصدِّي للتذكية، فقد يعلم الحامل بأنَّ المتصدي للتذكية عالم بشرائطها إلّا انَّه يجهل اعتماده شرطية الذبح بالحديد، فلعله يتبنَّى غير ما يبنى عليه الحامل من لزوم الذبح بالحديد، فهل تجري أصالة الصَّحة في مثل هذه الصور أو لا؟

الظاهر هو جريانها، وذلك لقيام السيرة في هذا المورد على تصحيح ما صدر عن العامل دون سؤاله عما هي شرائط الصَّحة المُعتمَدة عنده، فهم يرتِّبون آثار الصَّحة دون توقُّفٍ وفحصٍ عن معنى الصَّحة وشرائطها عند العامل.

الصورة الثالثة: هي علم الحامل بعدم مطابقة ضوابط الصَّحة عنده لضوابط الصَّحة عند العامل وان الاختلاف بينهما بنحو التضاد والتعاند كلاً أو بعضاً، فما هو شرط للصحة عند الحامل هو شرط للفساد عند الحامل، وما هو شرط للصحة عند العامل هو مقتضٍ للفساد عند الحامل.

ومثاله: ما لو كان الحامل عالماً بأنَّ العامل يعلم بشرائط صحة عقد النكاح إلّا انَّه يعلم أيضاً بأنَّ الحامل يرى لزوم إجراء العقد بلغةِ الزوجين خلافاً لما يراه هو من لزوم إجراء عقد النكاح باللغة العربية، فلو كان الزوجان أعجميين وعلم الحامل أنهما أجريا عقد النكاح في غير محضره، فهل له ان يبني على صحة العقد ويرتِّب آثار الصَّحة والحال انَّه يعلم بأنَّ الشرط المُعتَمد عندهما مقتضٍ للفساد عنده أو ليس له في مثل هذا الفرض البناء على الصَّحة؟

الظاهر انَّ هذا الفرض خارج عن مجرى القاعدة، فليس للحامل إجراء أصالة الصَّحة على ما صدر عن العامل، لأنَّ ظاهر حال العامل انَّه يلتزم بضوابط الصَّحة المُعتَمدة عنده، فالبناء على صحة عمله يُساوق البناء على فساد عمله بنظر الحامل، وحينئذٍ لا يسعه ترتيب آثار الصَّحة التي يرى انَّه لا تتحقق إلّا بالالتزام بما هو مُعتَمد عنده.

فلأنَّ ظاهر حال العامل انَّه التزم بشرط الصَّحة عنده، ولأنَّ شرط الصَّحة عنده مقتضٍ للفساد عند الحامل فاستظهار الحامل إلتزام العامل بشرط الصَّحة الذي بيَّناه يقتضي حمل عمله على الفساد بنظر الحامل، ولهذا لا يسوغ له ترتيب آثار الصَّحة على ما صدر عن العامل.

الصورة الرابعة: هي عين الصورة الثالثة إلّا انَّ الاختلاف بين الحامل والعامل في ضوابط الصَّحة ليس بنحو التضاد والتعاند بل هو من قبيل اعتماد أحدهما لشرطٍ وعدم اعتماد الآخر له إلّا انَّ غير المعتمِد لذلك الشرط أو الجزء لا يرى الالتزام به مانعاً من الصَّحة.

ومثاله: ما لو علم الحامل بأنَّ العامل قد تزوَّج من امرأةٍ بكر وكان يعلم بأنَّه عالم بشرائط صحة عقد النكاح، ويعلم أيضاً بأنَّه لا يتبنَّى شرطية الاستئذان من الولي ولكنه لا يراه مانعاً من صحة العقد، فهل للحامل في مثل هذا الفرض انْ يبنى على صحة هذا العقد ويرتِّب آثار الصَّحة أو لا؟

الظاهر هو عدم جريان أصالة الصَّحة في هذا الفرض أيضاً، وذلك لعدم إحراز قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في هذا الفرض، وليس لنا من طريقٍ آخر نتمسَّك به للحكم بترتيب آثار الصَّحة مع العلم بالاختلاف في المبنى بين الحامل والعامل بعد انحصار الدليل بالسيرة والتي هي دليل لبِّي لا لسان له، فلأنَّ من غير المعلوم تباني العقلاء على ترتيب آثار الصَّحة في ظرف العلم بالاختلاف في شرائط الصَّحة فلذلك يتعيَّن الاقتصار على القدر المتيقَّن من

معقْد السيرة والذي لا يشمل مورد هذا الفرض.

الصورة الخامسة: انْ يُفترض علم الحامل بأنَّ العامل بضوابط الصَّحة كما هي الصورة الثالثة والرابعة ويُعلم بأنَّهما مختلفان في ضوابط الصَّحة كما في الصورتين الثالثة والرابعة إلّا انَّ الحامل في هذه الصورة يجهل بطبيعة الاختلاف، وهل هو بنحو التضاد والتباين أو هو من قبيل اعتماد الحامل لشرائط لا يراه العامل شرطاً في الصَّحة إلّا انَّه لا يراه مانعاً أيضاً أو اعتماد الحامل لمانعيَّة شيءٍ لا يراه العامل مانعاً إلّا انه لا يراه شرطاً أو جزءً.

وفي هذه الصورة لا إشكال في عدم جريان قاعدة الصَّحة بناءً على عدم جريانها في الصورة الثالثة والرابعة، وأما بناءً على جريانها في الرابعة كما هو مبنى البعض فيمكن دعوى جريانها في هذه الصورة أيضاً، وذلك بدعوى قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في ظرف الشك في طبيعة الاختلاف لاحتمال انَّه من قبيل الاختلاف في الصورة الرابعة، إلّا انَّ الصحيح هو عدم جريانها حتى بناءً على جريان القاعدة في الصورة الرابعة، وذلك لانَّ عدم إحراز قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في هذه الصورة أوضح منه في الصورة الرابعة فإذا لم يكن قيام السيرة في الصورة الرابعة مُحرَزاً ففي هذه الصورة يكون عدم الإحراز اوضح.

مناشيء الشك في الصَّحة:

الشك في الصَّحة تارةً ينشأ عن الشك في قابليَّة الفاعل الذي يُراد حمل عمله على الصَّحة، وتارة ينشأ الشك نتيجة عدم الإحراز لقابلية الموضوع لانْ

تعرض عليه الصَّحة، وهذا ما يُعبَّر عنه بالشك في قابليَّة المورد، وتارة تكون القابلية والأهلية مُحرَزة للفاعل والمورد، والشك في الصَّحة إنما ينشأ من احتمال فقدان الفعل للشرط أو اشتماله على المانع، فمناشيء الشك في الصَّحة ثلاثة:

المنشأ الاول:

أما المنشأ الأول للشك فهو القابليَّة في الفاعل، ومعناه الشك في قابليَّة الفاعل وأهليَّته لأنْ يصدر منه الفعل الصحيح، كما لو كان منشأ الشك في الصَّحة هو الشك في بلوغ مَن صدر عنه العقد أو كان منشأه الشك في تملُّكه للمبيع أو كان منشأ الشك في صحة الطلاق هو الشك في عقل مَن أوقع الطلاق أو الشك في توكيله لو لم يكن زوجاً.

فهل تجري أصالة الصَّحة لو كان منشأ الشك في الصَّحة هو الشك في أهليَّة الفاعل وقابليّته لأنْ يصدر منه الفعل الصحيح؟

اختلف الأعلام في ذلك، فذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله وآخرون[1] إلى جريان قاعدة الصَّحة في ظرف نشؤ الشك في الصَّحة عن الشك في قابليَّة الفاعل، واستدلَّ الشيخ على ذلك بقيام السيرة العقلائية على ترتيب على آثار الصَّحة في المعاملات في الأسواق رغم انَّ مقتضى الطبع فيها هو عدم الإحراز لقابليَّة الفاعل، فأكثر الناس حينما يتعاملون في الأسواق بالبيع والشراء لا

---

(١) فرائد الأصول ـ الشيخ الأنصاري ـ ج٣ص٣٥٧، مصباح الأصول ـ السيد الخوئي ـ ج٣ ص٣٩٤.

يُحرزون انَّ الطرف الذي يتعاملون معه انه مالك لِما هو مُقدِم على بيعه أو شرائه، ورغم ذلك فهم يتعاملون معه، مما يُعبِّر عن انَّ العقلاء يرتِّبون آثار الصَّحة حتى في ظرف الشك في قابلية الفاعل.

وفي مقابل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري ذهب آخرون إلى عدم جريان قاعدة الصَّحة في فرض نشؤ الشك في الصَّحة عن الشك في قابليَّة الفاعل، وأفاد العلامة الحلِّي والمحقِّق الثاني[1] كما نُسب إليهما انَّ القاعدة لا تجري إلّا بعد الفراغ من إحراز الصَّحة التأهليَّة ويكون منشأ الشك في الصَّحة الفعلية أمر آخر مثل الشك في فقدان الشرط أو وجود المانع، فحينما يصدر الفعل عن فاعل لا نُحرز أهليَّته لأنْ يصدر منه الصحيح كما لو كان مشكوك البلوغ فإنَّ الصَّحة التأهلية لا تكون مُحرَزة لذلك لا تجري القاعدة في هذا الفرض لانَّها إنما تجري في فرضٍ يكون فيها الحامل مُحرِزاً لأهليَّة الفاعل وقابليَّته لصدور الصحيح منه.

وما يُمكن انْ يُستدلَّ به لما أفاده العلامة الحلِّي والمحقق الثاني هو الشك في قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في فرض عدم الإحراز للصحة التأهليَّة، وأما ما استَشهد به الشيخ الأنصاري على قيام السيرة في هذا الفرض وانَّ العقلاء يرتِّبون آثار الصَّحة على المعاملات في الأسواق رغم عدم إحرازهم لمالكية مَن يتعاملون معهم فهو وان كان صحيحاً كما أفاد السيد الخوئي[2]

---

(١) قواعد الأحكام ـ العلامة الحلي ـ ج٢ص١٥٦، تذكرة الفقهاء (ط.ج) ـ العلامة الحلي ـ ج٢ص٨٧، جامع المقاصد ـ المحقق الكركي ـ ج٧ص٣٠٧.

(٢) مصباح الأصول ـ السيد الخوئي ـ ج٣ص٣٩٥، ٣٩٦.

إلّا انَّ منشأه ليس هو البناء على قاعدة الصَّحة وإنما هو ناشيء عن بنائهم على قاعدة اليد، ولهذا لابدَّ من التماس موردٍ لا تجري فيه قاعدة اليد، وحينئذٍ سنجد انَّ العقلاء لا يرتِّبون آثار الصَّحة حينما لا تكون قابليَّة الفاعل مُحرَزة.

ومثال ذلك ما لو تصدّى لبيع الدار رجل نُحرز عدم تملُّكه لها وهو مُعترِف بذلك إلّا انَّنا احتملنا انه تصدَّى للبيع باعتباره وكيلاً، فلو شككنا في انَّه وكيل للمالك أو ليس بوكيل ففي مثل هذا الفرض هل يصح إدّعاء قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة على فعله؟، وهل يقدم العقلاء على الشراء منه وتسليمه للثمن دون التثبت والإحراز لوكالته؟.

وكذلك لو أحرزنا انَّ المتصدي للتطليق لم يكن زوجاً وشككنا في أهليَّته لانْ يُطلِّق، وذلك للشك في توكيل الزوج له فحينئذٍ هل يُرتِّب العقلاء آثار الطلاق الصادر من غير الزوج في فرض الشك في توكيله عن الزوج؟!

فالصحيح كما أفاد السيد الخوئيﷺ هو عدم جريان قاعدة الصَّحة ما لم تكن قابليَّة الفاعل لأنْ يصدر منه الصحيح مُحرَزة، إذ ليس ثمة وثوق بقيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في ظرف الشك في قابلية الفاعل.

المنشأ الثاني:

وأما المنشأ الثاني فهو ما لو كان الشك في الصَّحة ناشئاً عن الشك في قابليَّة المورد، ومثاله ما لو نشأ الشك في التذكية من الشك في قابلية المذبوح للتذكية

كما لو احتملنا انَّ المذبوح كلب أو خنزير وليس شاة، فهل تجري قاعدة الصَّحة في هذا الفرض؟

الكلام هو الكلام والخلاف هو الخلاف.

والصحيح هو عدم جريان القاعدة لعدم الوثوق بقيام السيرة العقلائية على ترتيب آثار الصَّحة في ظرف الشك في الصَّحة التأهلية أي في ظرف عدم الفراغ عن إحراز قابلية المورد لأنْ يكون معروضاً للصحة، فهذا المذبوح لَمَّا كان من غير المُحرَز انَّه قابل لأنْ يكون محلاً للتذكية الصحيحة لذلك لا يسعنا البناء على صحة التذكية وترتيب آثار التذكية، وذلك للشك في بناء العقلاء على الصَّحة في مثل هذه الموارد.

المنشأ الثالث:

وأما المنشأ الثالث فهو ما لو كان الشك في الصَّحة ناشئاً عن احتمال فقدان الشرط أو وجود المانع مع افتراض الفراغ عن إحراز الصَّحة التأهليَّة أو قل مع افتراض إحراز قابلية الفاعل لأَنْ يصدر من الصحيح وإحراز قابليَّة المورد لأن يكون محلاً للصحيح.

ومثاله: ما لو أحرزنا إسلام المتصدَّي للتذكية وأحرزنا انَّ المذكَّى مما يقبل التذكية كالشاة مثلاً إلّا انَّ الشك وقع من جهة احتمال عدم ذكر اسم الله حين التذكية، فهذا شك في فقدان الشرط أو احتُمل ان الذبح كان بالليطة أو الزجاج

وهذا ما يمكن التعبير عنه بالشك الناشيء عن احتمال وجود المانع او كان منشأ الشك هو احتمال تغذّي الشاة على لبن الخنزيرة فقد يقال ان ذلك من الشك في وجود المانع.

ولا ريب في جريان القاعدة لو كان منشأ الشك هو احتمال وجود المانع أو فقدان الشرط مع ملاحظة التفصيل الذي بيَّناه عند البحث عن مجرى القاعدة بلحاظ حال الفاعل.

البناء على الصَّحة منوط بإحراز أصل العمل:

إنَّ قاعدة الصَّحة لَمَّا كانت بمعنى البناء على صحة العمل الصادر عن الغير في ظرف الشك في واجديَّة العمل المأتي به لضوابط الصَّحة، إنَّ القاعدة لما كانت بهذا المعنى فذلك يقتضي عدم تحقُّق موضوع القاعدة إلّا حين إحراز صدور العمل ممن يُراد إجراء أصالة الصَّحة على عمله، فما لم يُحرَز اشتغال الغير بالعمل أو الفراغ منه فإنَّ القاعدة لا تجري، إذ لا معنى لإجراء القاعدة على عمل غير محُرَز التحقُّق خارجاً.

وبتعبير آخر: إنَّ إجراء القاعدة لا يتمُّ إلّا بعد الفراغ من وجود أصل العمل الأعم من الصحيح والفاسد، فإذا أُحرِز وقوع العمل من الغير وشُكَّ في صحته أو فساده فحينئذٍ يقع البحث في جريان أصالة الصَّحة في هذا العمل أو عدم جريانها، أما لو وقع الشك في أصل وجود العمل فإنَّه لا يصحُّ إجراء

القاعدة على عمل مشكوك التحقُّق، إذ انَّ العقلاء لا يرتِّبون آثار الصَّحة على عملٍ مشكوك التحقُّق خارجاً.

فلو انَّ زيداً هجر زوجته مدةً من الزمن ثم وقع الشك في انَّه طلقها أو لم يُطلقها، وإذا كان قد طلقها فهل انه أوقع الطلاق صحيحاً أو فاسداً فإنَّ العقلاء لا يبنون على صحة الطلاق والحال انَّهم لا يُحرزون أصل وقوعه، فالبناء على الصَّحة إنما يكون بعد إحراز أصل وقوع الطلاق.

وهكذا لو وكَّل أحدهم رجلاً في تزويجه من هند ثم شكَّ انَّه أجرى العقد وفقاً للضوابط المعتبرة، وشك أيضاً في أصل إجراء الوكيل للعقد، ففي مثل هذا الفرض لا يسوغ للموكِّل البناء على صحة العقد وترتيب الأثر عليه، وذلك لأنَّه غير محرِزٍ لأصل إجراء العقد، نعم لو كان الإجراء للعقد قد تمَّ إحرازه ووقع الشك بعد ذلك في التزام الوكيل بضوابط الصَّحة فحينئذٍ لا مانع من البناء على صحة العقد الذي أجراه الوكيل وترتيب الآثار الشرعية على ذلك العقد المُحرَز الوقوع.

وبناءً على ما ذكرناه يتضح عدم جريان أصالة الصَّحة في الأفعال ذات العناوين القصدية ما لم يُحرَز قصد العنوان من الفاعل، وذلك لأنَّ عدم إحراز قصد العنوان يُساوق عدم إحراز أصل العمل الذي قلنا إنَّ القاعدة لا تجري في ظرف عدم إحراز وجوده.

فلو انَّ وصيَّ الميت أو وليَّه استأجر أحداً للصلاة عن الميت أو الصوم أو الحجِّ عنه فإنَّه لا يكفي للبناء على صحة ما صدر من الأجير من صلاةٍ أو حج

مجرَّد العلم بصدور الصلاة أو الحج من الأجير إذا لم يُحرَز قصده النيابة عن الميت، فمجرَّد صدور الصلاة أو الحج من الأجير لا يُساوق صدور العمل المستأجَر عليه لاحتمال انَّه صلَّى أو حجَّ عن نفسه أو عن ميتٍ آخر، فلا يصح البناء على براءة ذمة الميت إلّا بعد إحراز صدور العمل من الأجير بقصد النيابة عن الميت. فإنَّ مجموع الأمرين وهما صدور العمل وقصد النيابة يتحقق بهما الإحراز لأصل العمل، وحينئذٍ لو تحقق ذلك فإنَّه لا مانع من إجراء أصالة الصَّحة والحكم ببراءة ذمة الميِّت لو وقع الشك في صحة عملِ النائب لاحتمال إخلاله بشرطٍ من شرائط الصَّحة أو اشتمال عمله على ما يمنع من الصَّحة.

وهكذا لو علم الرجل بأنَّ زوجته التي نقت من حدث الحيض قد استحمَّت ووجدها غسلت رأسها وجسدها إلّا انَّه شكَّ في انَّها قصدت من استحمامها الغسل من حدث الحيض أو قصدت التنظُّف فإنَّه في مثل هذا الفرض لا يسعه البناء على طهارتها من الحدث وترتيب الأثر على ذلك، إذ انَّ الغسل من العناوين القصدية، فلا يتم إحرازه إلّا بإحراز قصد الغسل من الاستحمام، نعم لو أحرز قصدها الغسل من الاستحمام وشك في وجود مانعٍ من الصَّحة أو فقدان شرطٍ فحينئذٍ يكون له البناء على صحة غسلها.

التعارض بين الاستصحاب وأصالة الصَّحة:

إنَّ الصور المحتملة ثبوتاً للتعارض بين الاستصحاب وقاعدة الصَّحة هي ثلاث صور:

الصورة الأولى: هي لو كان الشك في الصَّحة ناشئاً عن الشك في قابليَّة الفاعل، كما لو شككنا في صحة البيع بسبب الشك في بلوغ البائع، فهنا لو كنا نقول بجريان قاعدة الصَّحة فإنَّها تكون معارَضة باستصحاب عدم بلوغ البائع المقتضي لعدم صحة البيع.

فالاستصحاب يقتضي الفساد والقاعدة تقتضي الصَّحة فأيُّهما يتقدم على الآخر؟

والجواب: هو انَّه بناءً على ما ذكرناه من عدم جريان قاعدة الصَّحة إذا كان منشأ الشك فيها هو قابلية الفاعل فإنَّه لا تعارض، وبذلك يجري الاستصحاب المقتضي للفساد دون القاعدة، إلّا انَّ جريانه ليس بملاك تقدُّم الاستصحاب على أصالة الصَّحة وليس بملاك انَّه أصل موضوعي، وإنما هو بملاك انَّ هذا الفرض ليس مورداً لأصالة الصَّحة.

وأما بناءً على جريان قاعدة الصَّحة في ظرف كون المنشأ للشك هو قابلية الفاعل كما هو مبنى الشيخ الأنصاري[1] فإنَّ المُقدَّم هو قاعدة الصَّحة حتى بناء على القول بعدم أماريَّتها وإنَّها أصل مُحرِز، وذلك لان جريان قاعدة الصَّحة لن يكون إلّا بعد إحراز قيام السيرة على ترتيب أثر الصَّحة، فإذا كان قيام السيرة على ترتيب أثر الصَّحة في ظرف الشك في قابليَّة الفاعلُ محرَزاً، فذلك في قوة النص على تخصيص دليل الاستصحاب، فإحراز السيرة الممضاة في هذا المورد

---

(١) فرائد الأصول ـ الشيخ الأنصاري ـ ج٣ص٣٥٧.

يكشف عن عدم حكم الشارع بحجيَّة الاستصحاب في هذا المورد.

الصورة الثانية: انْ يكون منشأ الشك في الصَّحة هو الشك في قابليَّة المورد، كما لو وقع الشك في صحة البيع نتيجة الشك في كون المبيع خلاًّ مع افتراض انَّ المبيع كان مُحرَز الخمرية قبل البيع فاحتُمل انَّه انقلب خلاًّ ثم وقع عليه البيع.

فمقتضى أصالة الصَّحة هو الحكم بصحة البيع، ومقتضى استصحاب خمريَّة المبيع هو فساد البيع، فمؤدّى القاعدة يتعارض مع مؤدّى الاستصحاب فأيُّهما يتقدم على الآخر؟

والجواب: هو انَّه بناء على عدم جريان القاعدة عندما يكون منشأ الشك هو القابليَّة في المورد يكون الجاري في الفرض هو الاستصحاب، وأما بناءً على جريان القاعدة فهي المتقدمة بنفس الوجه المذكور في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: انْ يكون منشأ الشك هو الإخلال بشرطٍ من شرائط الصَّحة أو اشتمال الفعل على ما يمنع من الصَّحة مع إحراز قابلية الفاعل والمورد للصحة.

ومثاله: ما لو وقع الشك في صحة عقد النكاح نتيجةَ الشك في إذن الولي أو وقع الشك في صحة الطلاق نتيجة الشك في سلامة اللفظ من اللحن أو وقع الشك في صحة البيع نتيجة الشك في إجرائه بالعربية.

فمقتضى أصالة الصَّحة هو البناء على صحة عقد النكاح المشكوك في صحته، ومقتضى الاستصحاب هو الفساد، إذ انَّ عدم الزوجية كان مُحرَزاً

قبل العقد ونشك في وقوعها بعده فنستصحب عدم وقوعها، وهذا هو معنى اقتضاء الاستصحاب للفساد.

وكذلك هو الحال في الطلاق وعقد البيع فإن النقل والانتقال كان مُحرَز العدم قبل البيع ونشك في وقوعه بعده فنستصحب عدم تحقُّق النقل والانتقال بهذا العقد وهذا معنى أصالة الفساد المُقتضى بواسطة الاستصحاب.

فهل يتقدم استصحاب الفساد أو انَّ المتقدِّم في هذا الفرض هو أصالة الصَّحة؟

والجواب: هو انَّ الذي يتقدَّم في الفرض المذكور هو أصالة الصَّحة سواءً قلنا بأنَّها أمارة أو أصل مُحرِز وذلك لنفس الوجه الذي ذكرناه في الصورة الأولى، فإنَّه لَمَّا كانت السيرة الممضاة مما يُحرَز قيامها في هذا الفرض على ترتيب أثر الصَّحة فذلك في قوة النص على تخصيص دليل الاستصحاب، فلو كانت حجيَّة الاستصحاب ثابتة في هذا الفرض لكان معناه انَّ قيام السيرة على ترتيب آثار الصَّحة في هذا الفرض غير ممضى من قبل الشارع وهو خُلْف الفرض.

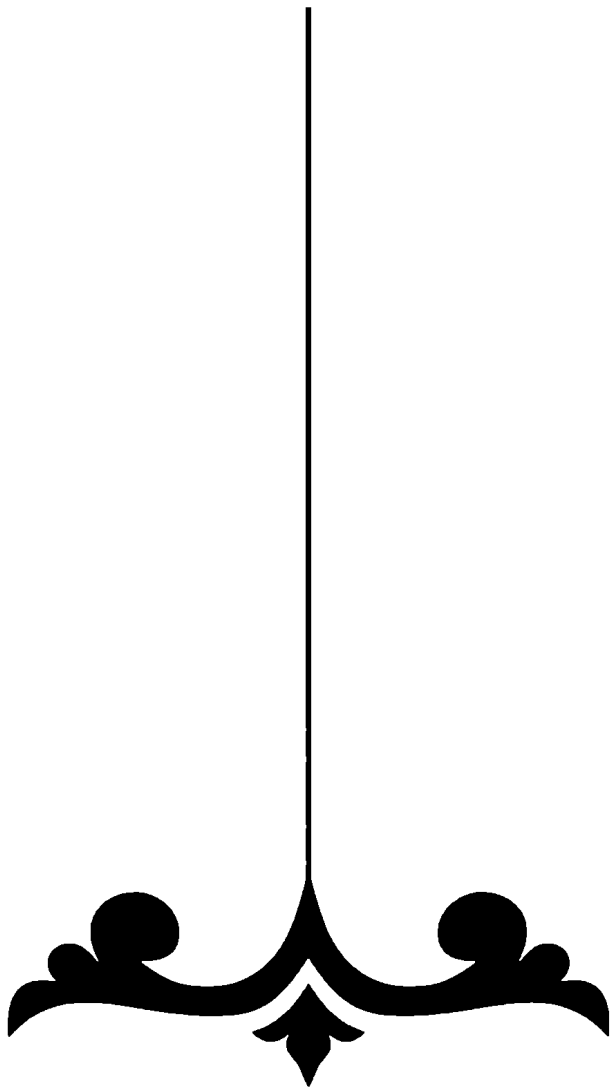
وثمة وجه آخر لتقديم أصالة الصَّحة على أصالة الاستصحاب، وهو انَّه لو كان البناء هو تقديم الاستصحاب في هذا الفرض لكان ذلك مقتضياً لعدم وجود موردٍ تجري فيه أصالة الصَّحة أو لكان ذلك مقتضياً لندرة وجود موردٍ تجري فيه أصالة الصَّحة، وهذا معناه لغويَّة القاعدة أو قل إنَّ ذلك مساوق للردع عن القاعدة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، فتعيَّن تقدُّم القاعدة على الاستصحاب.

وبيان ذلك: إنَّ القاعدة لمَّا كان مورد جريانها منحصراً بالصورة الثالثة بعد البناء على عدم جريانها في ظرف الشك في قابليَّة الفاعل وقابليَّة المورد، فلو كان البناء هو تقدُّم الاستصحاب في هذه الصورة فهذا معناه أنَّه لا مورد لجريان القاعدة أصلاً، لأنَّه ما من مورد من موارد الصورة الثالثة إلّا وهو مُعارَض بأصالة الفساد واستصحاب العدم.

ثمّ إنَّه بما ذكرناه يتَّضح تقدُّم أصالة الصَّحة على أصالة الاشتغال بالنسبة للصورة الثالثة، فمن شكَّ في صحة واجب من الواجبات فإنَّ قاعدة الاشتغال تقتضي المنجزيَّة وعدم فراغ الذمة عما أُحرِز اشتغالها به، وقاعدة الصَّحة تقتضي ترتيب آثار الصَّحة الموجب لفراغ الذمة من التكليف.

فلو شك المكلَّف في صحة صلاة من صلَّى على الميت فإنَّ قاعدة الاشتغال تقتضي عدم فراغ ذمته عن التكليف الكفائي، ومقتضى قاعدة الصَّحة هو تصحيح صلاة من صلَّى على الميت وهو ما يعني فراغ ذمة الحامل من التكليف الكفائي بالصلاة.

فالمتقدِّم في مثل هذا الفرض هو أصالة الصَّحة بنفس الوجهين المذكورين، وأما المتقدِّم في الصورتين الأولى والثانية فهو أصالة الاشتغال لا لأنَّه أصل موضوعي بل لأنَّ أصالة الصَّحة لا تجري في ظرف الشك في قابليَّة الفاعل وقابليَّة المورد، نعم بناء على جريان القاعدة في الصورتين فهي المتقدِّمة على أصالة الاشتغال بالتقريب المذكور في الصورة الأولى.



قاعدة الإلزام

بيان معنى القاعدة

قاعدة الإلزام المستنِدة إلى مثل ما رُوي عن أبي الحسن عليه السلام انَّه قال: «**ألزموهم بما أَلزموا به أنفسهم**»[1]، من القواعد المجعولة ـ بناءً على تماميتها ـ لغرض التوسعة ورفع الكلفة عن المعتنقين لمذهب أهل البيت عليهم السلام وذلك نظراً لاختلاطهم بِمَن لا يدينون بمذهب أهل البيت عليهم السلام ويتبنَّون أحكاماً يتنافى بعضها أو الكثير منها مع مذهب أهل البيت عليهم السلام، فالقاعدة جُعلت لتكون مخرجاً لما قد يترتب من آثار الأحكام المتبنَّاة من قِبل المخالفين، والتي لو لا هذه القاعدة لكان من اللازم شرعاً ترتيب الآثار الواقعية الذي قد يُوقع المعتنقين لمذهب أهل البيت عليهم السلام في الكُلفة فيكون موجباً للوقوع فيما ينافي التوسعة.

فمفاد هذه القاعدة إجمالاً هو صحة إلزام المخالف بما يدين به من أحكام وان كانت منافية لمذهب أهل البيت عليهم السلام إذا كان في إلزامه بها نفع يرجع إلى الإمامي أو نفيٌ لكلفةٍ تترتَّب من عدم الإلزام.

ومثال ذلك: ما لو طلّق المخالف زوجته دون شهود كما هو مقتضى مذهبه

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ ص ٣٢٠ باب ٣ من أبواب ميراث المجوس.

فإنَّ طلاقه بنظر الإمامية باطل إلّا انَّه يصح للإمامي بمقتضى قاعدة الإلزام التزوُّج من تلك المرأة، وذلك لالتزام المخالف بصحة طلاقه، فتزوُّج الإمامي من زوجة المخالف إلزام للمخالف بما يلتزم به ويتعبَّد به من صحة الطلاق، إذ انَّ الأثر المترتب عن البناء على صحة طلاق الغير هو صحة الزواج من مطلَّقته بعد انقضاء عدَّتها، لذلك يكون زواج الإمامي من مُطلَّقة المخالف إلزاماً له بما يلتزم به.

فالقاعدة اقتضت صحة الزواج من مطلَّقة المخالف رغم انَّ الطلاق باطل واقعاً بحسب الفرض، والأثر الواقعي المترتِّب على بطلان الطلاق هو عدم صحة الزواج من المطلَّقة، لانَّها باقية على زوجيَّتها لمن طلّقها، إلّا انَّه ونظراً لكون المُوقِع للطلاق مخالفاً اعتبر الشارع - كما هو مفاد القاعدة ـ انَّ هذا الطلاق بحكم الصحيح واقعاً، ولذلك جاز ترتيب آثار الصَّحة عليه.

مدرك القاعدة:

عمدة ما يستدل به على القاعدة هي الروايات، وهي روايات مستفيضة، وفيها ما هو معتبر سنداً.

منها: ما رواه الكليني بسنده عن عبد الله بن محرز قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه، فقال عليه السلام: **المال كله لابنته، وليس للأخت من الأب والأم شيء**، فقلتُ: فإنا قد احتجنا إلى هذا، والميت رجل من

هؤلاء الناس وأخته مؤمنة عارفة، قال عليه السلام: **فخذ لها النصف منهم كما يأخذون منكم في سنَّتهم وقضاياهم**»، قال ابن أذنية: فذكرتُ ذلك لزرارة، فقال: «إنَّ على ما جاء به ابنُ محرِز لنوراً»[١].

ورواه الشيخ بسندٍ آخر عن جميل بن دراج عن عبد الله بن محرز وزاد: «**خذهم بحقك في أحكامهم وسنَّتهم كما يأخذون منكم**»[٢].

ومفاد الرواية هو انَّ عبد الله بن محرز سأل الإمام عليه السلام عن رجلٍ مات وله بنت وأخت فأجابه الإمام عليه السلام بما عليه الحكم واقعاً وهو عدم استحقاق الأخت لشيءٍ من ميراث الميِّت، وذلك لوجود بنتٍ له فهي تحجب مَن دونها في الطبقة فترث من أبيها النصف فريضةً والنصف الآخر بالقرابة.

ثم إنَّ عبد الله بن محرز ذكر انَّ الميت من المخالفين وإنَّ اخته ممن يدين بمذهب أهل البيت عليهم السلام فأجاب الإمام عليه السلام انَّ ذلك يُصحِّح للأخت الأخذ لنصف تركةِ الميت نظراً لكون ذلك هو ما يدين به المخالفون، فهم يُورِّثون البنت نصف التركة ويوِّرثون النصف الآخر للعصبة المنحصرة في مفروض المسألة في الأخت.

ووجه دلالة الرواية على قاعدة الإلزام هو انَّ الأخت رغم عدم استحقاقها

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث٢.

بنظر الإمامية لشيء من ميراث أخيها مع وجود بنتٍ له إلّا انَّ الإمامعليه السلام أفاد بأنَّه وباعتبار انَّ الميِّت وبنته من المخالفين وهم يرون بحسب مذهبهم انَّ للأخت الحق في نصف التركة، لذلك صحّ للأخت أخذ النصف إلزاماً لهم بما يلتزمون به.

وأفاد الإمامعليه السلام في توجيه ذلك بأنَّ المخالفين لو اتفق لميِّت إمامي انْ كانت له أخت من أهل الخلاف لأخذوا لها نصف تركته لو لم يُخلِّف سوى بنتٍ واحدة وأخت.

وأفاد الإمامعليه السلام في الزيادة المروية عن جميل عن عبد الله بن محرز انَّ النصف حق للأخت بمقتضى حكم المخالفين، وهو ما يُصحِّح أخذه نظراً لكونهم لا يتوقفون في أخذه لو اتفق انَّ الميت كان إمامياً وكانت الأخت من المخالفين.

والظاهر انَّ الرواية مطلقة من جهة فروض الميراث التي يكون فيها الإمامي مستحقاً للتركة أو لشيء منها بمقتضى أحكامهم وإنْ كان غير مستحقٍ بمقتضى أحكام المذهب الإمامي، فلا تختص الرواية بموردها. بل الظاهر انَّها غير مختصة بفروض الميراث بل هي شاملة لمطلق الأموال المستحقَّة بالعقود والإيقاعات والضمانات وغيرها، فكل مال يرونه بحسب مذهبهم حقاً لآخر فإنَّ للإمامي الحق في أخذه لو كان هو من يرونه صاحب الحق بحسب مذهبهم.

فهذا هو مقتضى إطلاق قولهعليه السلام: «**خذهم بحقك في أحكامهم وقضاياهم...**» بل لا يبعد ظهور الرواية فيما يعم مطلق الآثار المترتِّبة على الأحكام المتبنَّاة عندهم كصحة التزويج من مطلَّقة المخالف، فإنَّ عنوان الحق

يصدق على مثل ذلك، فيصحُّ انْ يُقال انَّ للإمامي الحق في ان يتزوج من مطلَّقة المخالف.

نعم يمكن الإيراد على الرواية بدعوى انَّها مختصة بما لو كان الحق الذي تقتضيه أحكامهم هو من قبيل الحقوق التي لو اتَّفق ان كان على الإمامي بحسب مذهبهم لأخذوه منه قهراً، فالرواية ليست صالحة للاستدلال على قاعدة الإلزام وإنما هي من أدلة قاعدة المقاصَّة النوعية والتي تقتضي صحة الأخذ منهم في الموارد التي لو اتفق العكس لأخذوه من الإمامي، وقاعدة الإلزام أوسع من ذلك بحسب الفرض فهي تُصحِّح ترتيب الآثار على ما تقتضيه أحكامهم مطلقاً إذا كان في ترتيب الأثر نفع يعود على الإمامي أو كان في ترتيبه نفيٌّ للكلفة عن الإمامي.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن عبد الله بن جبلة عن غير واحد عن عليِّ بن أبي حمزة انه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلَّقة على غير السنَّة أيتزوجها الرجل؟، فقال عليه السلام: «**ألزموهم من ذلك بما ألزموه أنفسهم وتزوَّجوهن فلا بأس بذلك**»[1].

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده عن جعفر بن سماعة انَّه سُئل عن امرأة طُلِّقت على غير السنَّة أنْ يتزوجها؟ فقال: نعم، فقلتُ له: ألستَ تعلم انَّ علي

---

(١) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ـ ج٨ ص٥٨ حديث١٠٩، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ ص٧٣ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث٥.

بن حنظلة روى: «**إياكم والمطلَّقات ثلاثاً على غير السنَّة فإنهن ذوات أزواج**»، فقال: يا بني رواية عليِّ بن أبي حمزة أوسع على الناس، روى عن أبي الحسن عليه السلام انه قال: «**ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوَّجهن فلا بأس بذلك**»[١].

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده عن عبد الله بن جبلة عن عدة عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام انه قال: «**ألزموهم بما ألزموا أنفسهم**»[٢].

ووجه الاستدلال بهذه الروايات واضح، فهي ظاهرة في تصحيح التزوُّج من المطلَّقات على غير السنَّة على أساس انَّ ذلك هو ما يلتزمون به في أحكامهم، فتصحيح الزواج من مثل هؤلاء المطلَّقات إلزام للمخالفين بما يلتزمون به من أحكام.

وما يُمكن إيراده على الاستدلال بقوله: «ألزموهم من ذلك بما ألزموه أنفسهم» هي انَّها ليست ظاهرة في الإطلاق نظراً لاحتمال انَّ المراد من قوله: «من ذلك» إشارة إلى الطلاق، فتكون الرواية خاصة بموردها ولا تعم جميع الأحكام المتبنَّاة من قِبَل المخالفين.

نعم ما رواه الشيخ عن ابن أبي حمزة في موضع آخر ظاهر في الإطلاق حيث

---

(١) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ـ ج٨ ص٥٩ حديث١٠٩، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ص٧٣ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث٦.

(٢) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ـ ج٩ص٣٢٢ حديث١٢، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث٥، وباب ٣ من أبواب ميراث المجوس.

أفاد انَّ الإمام عليه السلام قال: «**ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم**» إلّا انَّه نظراً لاستبعاد تعدد الرواية يقع الشك فيما هو الصادر واقعاً عن الإمام عليه السلام وهل هو ما يقتضي الإطلاق أو ما يحتمل التقييد، ولذلك لا يسعنا التمسُّك بالرواية المقتضية للإطلاق لاحتمال انَّ الصادر واقعاً هو ما يحتمل التقييد بل إنَّ صدور ما يحتمل التقييد أقرب نظراً لاتحاده مع ما رواه جعفر بن سماعة عن علي بن أبي حمزة، هذا كله لو بنينا على تمامية الرواية سنداً.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن عبد الله بن طاووس قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنَّ لي ابن أخٍ، زوجته ابنتي، وهو يشرب الشراب ويُكثر ذكر الطلاق، فقال عليه السلام: **إنْ كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإنْ كان من هؤلاء فأبِنها منه فإنه عنى الفراق**، قلتُ: قد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: **انَّه إياكم والمطلَّقات ثلاثاً في مجلس فإنَّهنَّ ذوات الأزواج**، فقال عليه السلام: **ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء، إنّه من دان بدين قومٍ لزمته أحكامهم**»[1].

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: سألته عن الأحكام، قال عليه السلام: «**يجوز على أهل كلِّ ذوي دين ما يستحلّون**»[2].

وتقريب الاستدلال برواية ابن طاووس هو انَّ الإمام عليه السلام بعد ان أجاب

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ـ الشيخ الصدوق ـ ج٢ ص٢٧٧ حديث٧٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ ص٧٥ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث١١.

(٢) الاستبصار ـ الشيخ الطوسي ـ ج٤ ص١٤٨ حديث١٠، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ ص١٥٨ باب ٤ من أبواب الأخوة والأجداد حديث٤.

عن مورد سؤال السائل وانَّ الحكم بحرمة الزواج من المطلَّقات ثلاثاً لا يشمل مطلَّقات المخالفين، بعد ان أجاب بذلك علَّل ما أفاده بكبرى كلية وهي: «**إنَّ مَن دان بدين قومٍ لزمته أحكامهم**».

وهذا معناه انَّ تصحيح الزواج من مطلَّقات المخالفين لم يكن إلّا تطبيقاً لهذه الكبرى الكلية، وعليه يصحُّ التمسك بها في غير مورد سؤال السائل.

ولأنَّ مفاد الكبرى الكلية هو صحة إلزام كل متديِّنٍ بدين بمقتضى ما يدين به من أحكام كانت هذه الكبرى مطابقة لمفاد القاعدة التي نبحث عن حجيَّتِها.

وما قد يقال إنَّ الكبرى لا تشمل المخالفين نظراً لكوننا وإياهم على دين واحد، فلا يصح إلزامهم بما يختلفون وإيانا فيه لانَّ الكبرى إنما تُصحِّح إلزام من نختلف وإياهم في الدين.

فجوابه انَّ المراد من الاختلاف في الدين شامل لمن نختلف معهم في المذهب بقرينة انَّ مورد السؤال كان عمَّن نختلف معهم في المذهب، ولا يصح ان يكون التعليل والإطلاق بما هو أجنبي عن مورد السؤال والجواب.

وبذلك يتَّضح الجواب عن دعوى انَّ مفاد الكبرى هو لزوم انْ يلتزم كلُّ ذي دينٍ بما يدين به من أحكام، فلا دلالة لها على صحة إلزامهم بما يلتزمون به.

فمفاد الكبرى مثلاً هو انَّ من طلَّق مَن المخالفين زوجته ثلاثاً لزمه فراقها، وذلك لالتزامه بأن الطلاق ثلاثاً موجبٌ للبينونة، وأما ان لغير المخالف ترتيب الأثر على طلاقه والتزوُّج من مطلَّقته، فهذا ما لا يقتضيه مفاد الكبرى.

والجواب عن هذه الدعوى يتَّضح مما ذكرناه من انَّ مورد الرواية هو إلزام المخالف بما يلتزم به، فالإمام صحّح للسائل أخذ ابنته من مطلِّقها رغم انَّ الطلاق ليس صحيحاً بنظر السائل الإمامي، ثم انَّ الإمام صحّح له تزويجها بقرينة انَّه فسَّر المروي عن الإمام الصادق عليه السلام بأن المطلَّقات ثلاثاً ذوات أزواج بما لو كان المطلِّق من أهل الولاية، وأما لو كان المطلِّق من المخالفين فيصحُّ الزواج من مطلَّقته، فمفاد كلام الإمام عليه السلام انَّه ليس على الأب من غضاضةٍ في انْ يُزوِّج ابنته المطلَّقة على غير السنَّة بعد ان كان المطلِّق لها من المخالفين.

وعليه فمورد الرواية قرينة على انَّ مفاد الكبرى الكلية هو صحة إلزام المخالفين بما يلتزمون به من أحكام.

وكذلك هو مفاد معتبرة محمد بن مسلم حين سأل الإمام عليه السلام عن الأحكام أي المواريث فأجابه: «**انَّه يجوز على أهل كلِّ ذوي دين ما يستحلّون**».

فأهل الدين يشمل من نختلف معهم في المذهب بقرينة مورد السؤال، ويجوز عليهم معناه يمضي عليهم ما يستحلّونه لأنفسهم بمقتضى أحكامهم، فهم يستحلّون بمقتضى دينهم وأحكامهم توريث العصبة مثلاً ما بقي من تركة الميت بعد إعطاء البنت أو البنتين ما هو مفروض لها أو لهما، فلأنَّهم يستحلّون ذلك فلهذا يصح للعصبة من أهل الولاية أخذ ما بقي من تركة ميِّتهم المخالف إذا لم يخلِّف إلّا بنتاً مثلاً أو بناتٍ من أهل الخلاف.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن جعفر العلوي عن أبيه قال: سألتُ أبا

الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلَّقات ثلاثاً؟ فقال لي: «**إنَّ طلاقكم لا يحلُّ لغيركم وطلاقهم يحلُّ لكم، لأنكم لا ترون الثلاث شيئاً وهم يوجبونها**»[1].

ومفاد الرواية انَّ أحدكم لو طلّق ثلاثاً في مجلسٍ فإنَّ طلاقه لا يُصحِّح الزواج من مطلَّقتكم، لانَّكم لا ترون الطلاق ثلاثاً موجباً للفراق، وأما لو ان احد المخالفين طلّق زوجته ثلاثاً في مجلس فإنَّه يحل لكم الزواج من مطلَّقته لانه يرى انَّ طلاقه موجبٌ للبينونة.

فالظاهر من الرواية انَّ منشأ التصحيح للزواج من المطلَّقات ثلاثاً هو انَّ المخالفين يرون ذلك موجباً للبينونة لذلك صحَّ إلزامهم بما يلتزمون.

فالتعليل مشعر بالإطلاق إلّا انَّه لا يرقى لمستوى الظهور، فلعلَّه مختص بمورد الطلاق، فيصح التمسُّك به لمطلق الطلاق على غير السنَّة الصادر من المخالف إلّا انَّه لا يصحُّ التمسُّك به في غير مورد الطلاق كالضمانات والديون غيرها.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألتُ الرضا عليه السلام عن ميِّتٍ ترك أمَّه وأخوةً وأخوات، فقسَّم هؤلاء ميراثه، فأعطوا الأم السدس وأعطوا الأخوة والأخوات ما بقي، فمات الأخوات فأصابني من ميراثه فأحببت انْ أسألك هل يجوز لي أن آخذ ما أصابني من ميراثها على هذه القسمة أم لا؟، فقال عليه السلام: بلى، فقلتُ: انَّ أم الميِّت فيما بلغني قد دخلت في هذا

---

(١) الاستبصار ـ الشيخ الطوسي ـ ج٣ص٢٩٣ حديث٩، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ص٧٤ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث٩.

الأمر أعني الدين، فسكت قليلاً ثم قال عليه السلام: خذه»[1].

ووجه الاستدلال بالرواية انَّ الظاهر من تصحيح الإمام عليه السلام أخذ الحصة التي نالت السائل من ميراث الأخت أو الأخوات ـ رغم انَّهنَّ ورثن المال من ميتهنَّ على غير وجه حق ـ هو قاعدة الإلزام، إذ لا مصحِّح لذلك سوى القاعدة بعد افتراض انَّ ما أُعطي للأخوات من ميراث الميت رغم وجود أمه لم يكن حقاً لهن فيكون ما خلفوه بعد موتهن مَنْ حصة من ورثنه ليس ميراثاً لهن واقعاً، فلا بدَّ من إرجاعه إلى مستحقه وهي أم الميت، فإجازةُ الإمام عليه السلام تملك السائل للحصة التي نالته من ميراث الأخوات لا وجه له سوى قاعدة الإلزام، وهذا ما فهمه السائل بقرينة انَّه توهَّم انَّ إجازة الإمام قد لا تكون جارية في فرض رجوع الأم بعد القسمة لمذهب أهل البيت عليهم السلام، نعم لا إطلاق في الرواية يمكن التمسك به لإثبات عموم القاعدة.

ثمَّ انَّ رواياتٍ أخرى عديدة وردت في أبواب الطلاق والميراث يظهر منها ما يمكن الاستناد إليه لإثبات حجية القاعدة في الجملة.

ومجموع ما ذكرناه من الروايات وما لم نذكره يفوق حدَّ الاستفاضة، وهو ما يُوجب الوثوق بالصدور في الجملة ويُصحِّح اعتماد القاعدة والإذعان بحجيِّتها، نعم ما يقتضي من الروايات حجيِّة القاعدة على سعتها بحيث يشمل ما هو أوسع من أحكام الطلاق والمواريث لا يبلغ حدَّ الاستفاضة، لذلك لابدَّ

---

(١) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ـ ج٩ ص٣٢٤ حديث١٧، وسائل الشيعة حديث٢٦ ص١٥٩ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث٦.

من التثبُّت من أسناد ما يقتضي الإطلاق، والظاهر انَّ أتمَّ الروايات المقتضية للإطلاق سنداً ودلالة هي معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وقد ذكرنا تقريب دلالتها على الإطلاق.

والاستشكال على إطلاق المعتبرة من جهة انَّ السؤال كان عن الأحكام ـ المواريث ـ فيكون ذلك قرينةً على عدم إرادة الإطلاق من قوله عليه السلام: «يجوز على أهل كلِّ ذوي دين **ما يستحلّون**» ليس تاماً، وذلك لأن ما يُعبَّر عنه بالقدر المتيقَّن في مقام التخاطب لا يصلح قرينةً على عدم إرادة الإطلاق كما نُقِّح ذلك في محله.

الأحكام الأولية ومقتضيات القاعدة:

تبيَّن مما تقدم في بيان مفاد القاعدة وما تقدم في بيان مدركها انَّ دليل قاعدة الإلزام حاكم على أدلة الأحكام الأولية، وذلك لنظره إليها واعتبار تقدُّم مقتضى الإلزام على مقتضيات أدلة الأحكام الأولية، فقاعدة الإلزام بمقتضى دليلها تجري في عين موضوعات الأحكام الأولية بعد نفيها لآثار هذه الأحكام الأولية، أو قل بعد نفيها للأحكام الأوليَّة الجارية على عين موضوع القاعدة، فدليل الحكم الأولي للطلاق مثلاً يقتضي فساد الطلاق دون شهود، والأثر الشرعي المترتِّب على هذا الحكم الأولي بالفساد هو بطلان الزواج من المطلَّقة دون شهود.

فالمطلَّقة دون شهود هي موضوع الأثر الشرعي أعني فساد الزواج منها، وقاعدة الإلزام تجري على نفس الموضوع فتقتضي صحة الزواج على خلاف ما تقتضيه أدلة الأحكام الأولية، فدليل قاعدة الإلزام إذن ناظر لأدلة الأحكام الأولية ونافٍ لها، فهي حكومة جارية في عقد الحمل أي في مرتبة الحكم. كما هي حكومة نفي الضرر على أدلة الأحكام الأولية.

وعليه يكون المتحصِّل من ذلك هو انَّ كلاً من الأحكام الأولية ومقتضيات قاعدة الإلزام أحكام واقعية، غايته انَّ الأحكام المقتضاة للقاعدة متقدِّمة على الأحكام الأولية في الموارد التي تجري فيها القاعدة، فكأنما الأحكام المستفادة من دليل القاعدة أحكام واقعية ثانوية.

فالحكم الأولي مثلاً للمطلقة دون شهود هو البقاء على الزوجية وعدم صحة الزواج منها، وهذا الحكم لا يختص بما لو كان الموقِع للطلاق إمامياً، فحتى لو كان الموقِع للطلاق مخالفاً فإنَّ طلاقه باطل واقعاً، والزواج من مطلَّقته باطل واقعاً، نعم لو أراد الإمامي الزواج من مطلَّقة المخالف على غير السنَّة فإنَّ قاعدة الإلزام تقتضي صحته على خلاف ما يقتضيه الحكم الأولي، وتصحيح زواج الإمامي من المطلَّقة على غير السنَّة كان على أساس طروء عنوان الإلزام على موضوع الحكم الأولي.

فتصحيح زواج الإمامي من المطلَّقة على غير السنَّة حكم واقعي ثانوي جارٍ على نفس موضوع الحكم الأولي بعد طروء عنوان الإلزام.

جريان القاعدة على غير المسلم:

إنَّ القدر المتيقَّن ممن يصحُّ إلزامه بمقتضى دليل القاعدة هو المسلم المخالف، وذلك لانَّ مورد تمام الروايات التي استُند إليها لإثبات حجيَّة القاعدة هم أهل الخلاف من المسلمين، نعم يمكن التمسُّك لإثبات دعوى الإطلاق والشمول لغير المسلمين بمثل معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**يجوز على أهل كلِّ ذوي دين ما يستحلُّون**»[1]، فهذه المعتبرة وإنْ كان موردها المسلمين من أهل الخلاف حيث انَّ محمد بن مسلم كان يسأل فيها عن الأحكام، والذي يظهر من ذلك انَّ نظره كان إلى المواريث التي هي مورد خلاف بيننا وبين المخالفين، فالمعتبرة وإنْ كان موردها ذلك إلّا انَّه لا يمنع من ظهورها في الإطلاق.

وكذلك يمكن تأييد دعوى الإطلاق والشمول لغير المسلمين برواية عبد الله بن طاووس حيث أفاد الإمام عليه السلام في ذيلها بقوله: «**إنَّه مَن دان بدين قومٍ لزمته أحكامهم**»[2].

وعليه فلو انَّ نصرانياً طلَّق زوجته وفقاً للضوابط المُعتَمدة في دينهم وكان ذلك الطلاق باطلاً عندنا، فإنَّ ذلك لا يمنع من صحة الزواج من مطلَّقته إلزاماً لهم بما يلتزمون.

---

(١) الاستبصار ـ الشيخ الطوسي ـ ج٤ ص١٤٨ حديث١٠، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث٤.

(٢) عيون أخبار الرضا ـ الشيخ الصدوق ـ ج٢ ص٢٧٧ حديث٧٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ ص٧٥ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث١١.

وكذلك لو كان دينهم لا يرى للأب ولايةً على ابنته البكر فإنَّه يصح التزوُّج منها دون إذن وليِّها وان كان ذلك على خلاف ما نراه من لزوم إذن الأب في تزويج البنت الباكر.

نماذج من تطبيقات القاعدة:

النموذج الأول: لو انَّ المخالف جمع بين العمة وابنةِ أخيها أو الخالةِ وابنة أختها فالزواج من المتأخرة باطل في مذهبه، ولذلك يصحُّ للإمامي الزواج من المتأخرة لقاعدة الإلزام وان كان الإمامي بمقتضى مذهبه لا يرى فساد الزواج من المتأخرة لو كانت المتأخرة هي العمة أو الخالة بل وحتى لو كانت المتأخرة هي ابنة الأخ أو ابنة الأخت للزوجة الأولى فإن الزواج منها يكون صحيحاً بإذن العمة المتقدِّمة أو الخالة المتقدمة.

فزواج المخالف من المتأخرة صحيح في مذهب الإمامي إلّا انه ورغم ذلك يصح الزواج منها إلزاماً للمخالف بما يلتزم به من فساد الزواج من المتأخرة، ولو كان المخالف قد جمع بينهما في عقد واحد أو وقع العقدان في عرض واحد فإنَّ زواجه منهما يكون باطلاً في مذهبه ولذلك يصح للإمامي الزواج من أيٍّ منهما.

النموذج الثاني: لو انَّ المخالف طلَّق اصبع زوجته أو حلف بإيقاع الطلاق إذا صدر منه فعل معيَّن أو صدر منها أو طلَّق زوجته دون شهود أو طلَّقها في طهرٍ واقعها فيه أو طلَّقها وهي حائض أو طلَّقها بالكناية دون التصريح.

فإنَّ الطلاق بأيِّ واحدٍ من هذه الكيفيات صحيح في مذهبه إلّا انَّه باطل في مذهب الإمامية، ولذلك فهي باقية في مذهب الإمامية على زوجيَّتها لمطلِّقها، ورغم ذلك يصحُّ للإمامي التزوُّج من هذه المطلَّقة بعد انقضاء عدتها وذلك لقاعدة الإلزام، فلأن المخالف ملتزم ـ بمقتضى مذهبه ـ بصحة طلاقه لهذا صحَّ إلزامه بما يلتزم به.

النموذج الثالث: لو مات المخالف عن زوجة إمامية وكان ورثته من المخالفين فإنَّ لها ان ترث الربع أو الثمن من جميع تركته المنقولة وغير المنقولة، ولها ان ترث من رقبة الأرض ومن عين البناء، وذلك إلزام لهم بما يلتزمون به من استحقاق الزوجة للميراث من كلِّ ذلك.

فهي وإنْ كانت غير مستحقَّة في مذهب الإمامية للميراث من رقبة الأرض ولا من عين البناء وإنما من قيمته إلّا انَّ لها ان ترث من زوجها المخالف ذلك لقاعدة الإلزام.

النموذج الرابع: لو انَّ امرأة من أهل الخلاف تزوَّجها رجل من الإمامية دون شهود كما هو مقتضى مذهبه فالزواج بحسب مذهبها باطل وان كان صحيحاً في مذهب الإمامي.

فلو مات زوجها الإمامي وكان ورثته من الإمامية، فإنَّ لهم انْ لا يعطوها من ميراث زوجها شيئاً، وذلك إلزام لها بما تلتزم به، فلأنها ملتزمة بحسب مذهبها بفساد زواجها من الإمامي، لأنَّه كان بغير شهود، لذلك فهي ليست

زوجةً له بحسب مذهبها، فلا تستحق من ميراثه شيئاً، فيصح منعها من الميراث إلزاماً لها بما تلتزم به.

النموذج الخامس: لو انَّ المخالف تزوَّج امرأةً مطلَّقةً يائساً قبل انقضاء عدتها، فإنَّ زواجه منها يكون باطلاً بمقتضى مذهبه، لأنَّهم يرون انَّ على المطلقة اليائس عدة كما هو حكم غير اليائس، لذلك يكون زواجه منها في عدَّتها باطل في مذهبه، وهذا بخلاف المذهب الإمامي فإنَّه لا يرى على المطلَّقة اليائس عدة، ولذلك يصحُّ للإمامي التزوُّج من هذه المرأة، لأنَّ زواج المخالف منها باطل بحسب مذهبه.

فيكون زواجه منها بحكم اللاغي بمقتضى مذهبه، لذلك لا يكون على الإمامي غضاضة من الزواج منها إلزاماً للمخالف بما يلتزم به من عدم صحة زواجه من المطلَّقة اليائس.

النموذج السادس: لو انَّ الإمامي أعار المخالف كتاباً أو ثوباً فتلِف عنده من غير تفريط، ولم يكن قد اشترط الإمامي المُعِير على المخالف المستعير الضمان في حال التلف فإنَّه بحسب مذهب الإمامية لا ضمان على المستعير إلّا انَّه بحسب مذهب بعض الفرق المخالفة يجب الضمان على المستعير، فلو كان المستعير ممن يعتقد بالمذهب الموجب للضمان فإنَّ للإمامي المُعير إلزامه بالضمان وان كان بحسب مذهب الإمامية عدم وجوب الضمان على المستعير.

النموذج السابع: لو انَّ الإمامي باع في صفقةٍ واحدة ما يصحُّ بيعه وما

لا يصح بيعه كما لو باع في صفة واحدة شاةً وخنزيراً فالبيع بحسب مذهب الإمامي يتبعَّض فيكون صحيحاً ومُلزماً بالنسبة لبيع الشاة وباطلاً بالنسبة لبيع الخنزير، وهذا هو ما يُعبَّر عنه بتبعُّض الصفقة، فلو كان طرف البيع الآخر مخالفاً ممن يرى فساد البيع للجميع وانَّ الصفقة لا تتبعَّض واتفق انَّ الإمامي ندم على بيع الشاة، فله ان يُلزم المشتري بما يلتزم به من فساد البيع فيسترجع الشاة منه ويُرجع إليه الثمن وإنْ كان بحسب مذهب الإمامية انَّ البيع بالنسبة للشاة صحيحاً ومُلزماً.

النموذج الثامن: الشركة في الأبدان باطلة في مذهب الإمامية، فلا يصحُّ انْ يشترك اثنان يعملان أجيران عند الناس فيتوافقان على أنَّهما شريكان في كل ما يكتسبان من أجرةِ عملهما، كما لو كان أحدهما يعمل نجاراً والآخر يعمل فلاحاً فاتفقا على انَّ ما يكتسبانه يكون مشتركاً بينهما بالتساوي أو بالاختلاف وكذلك لو كان كلٌّ منهما نجاراً أو حداداً أو صائغاً أو قصَّاراً.

وقد نُسب إلى بعض فرق المذاهب الأخرى القول بجواز شركة الأبدان، فلو انَّ اثنين أو أكثر تعاقدا على الشركة في الأبدان، وكان أحدهم إمامياً وكان حاصل ما يكتسبه أقل بكثير من حاصل ما يكتسبه البقية ممن يدين بصحة هذه الشركة فأراد البقية فسخ العقد فإنَّ للإمامي إلزامهم بالعقد لقاعدة الإلزام وان كان بحسب مذهب الإمامي انَّ العقد باطل وغير مُلزِم.

موارد لا تجري فيها القاعدة:

المورد الأول: أفاد بعض الأعلام[١] انَّ الإمامي إذا غسّل ميِّتاً من أهل الخلاف كان عليه ان يغسِّله بالكيفية المُعتمَدة عندهم وليس بالكيفية المُعتَمدة في المذهب الإمامي، واستدلَّ على ذلك بقاعدة الإلزام.

والصحيح هو عدم جريان قاعدة الإلزام في هذا الفرض، وانَّه يجب تغسيل المخالف بالكيفية الصحيحة عندنا، وذلك لانَّ مفهوم الإلزام المستفاد من قوله: «**ألزموهم بما ألزموا أنفسهم**» يستبطن المجازاة والمحاجَّة والإيجاب وذلك ما يقتضي استظهار انَّ المقصودين بقاعدة الإلزام هم الأحياء دون الأموات، إذ لا معنى لفرض شيء على ميتٍ أو محاجَّته ومجازاته، فالقاعدة لمَّا كانت تقتضي ان يكون طرفك من المخالفين وانَّ لك انْ تفرض عليه ما يلتزم به بمقتضى مذهبه فهذا يساوق المفروغية عن قابليته لأنْ تَفرض عليه ما يقتضيه مذهبه وتجازيه بما يلتزم به وتحتج به عليه.

وبما ذكرناه يتَّضح حكم ما لو مات المخالف عن ورثةٍ من الإمامية وليس فيهم مَن هو مخالف، فلو اتفق ان كان أقرباؤه الذين مات عنهم بنت وأخوة فإنه ليس للأخوة أن يأخذوا من ميراثه شيئاً بقاعدة الإلزام، لأنَّ طرفهم ليس هو الميت وإنما هي البنت وهي من الإمامية بحسب الفرض، لذلك يكون لها

---

(١) مدارك الأحكام ـ السيد العاملي ـ ج٢ ص٩٢.

تمام الميراث ولا يكون لأخوة الميِّت شيئ وإنْ كان الميت مخالفاً ومذهبه يقتضي توريث العَصَبة لأنَّه لا معنى لإلزامه ومَن يصحُّ إلزامه في المثال هي البنت وقد افترضناها من الإمامية.

ثم إنَّ هنا وجهاً آخر لعدم جريان قاعدة الإلزام في تغسيل الميت المخالف وهو انَّ الظاهر من أدلة القاعدة هو أنها إنما تجري في فرضٍ يكون لإجرائها نفع يعود على الإمامي أو يكون في إجرائها توسعة ورفع كلفةٍ عن الإمامي، وكلا الأمرين لا تحقق لهما عند اختيار الكيفية من الغسل المعتمدة عند أهل الخلاف.

وأما منشأ استظهار اعتبار النفع أو رفع الكلفة من أدلة القاعدة فهو انَّ ذلك هو مقتضى طبيعة الإلزام الذي يُقدم عليه العقلاء في معاملاتهم، فلا يُقدم العقلاء على إلزام الآخرين بشيء يعود عليهم بالضرر، كما انهم لا يتجشَّمونه في فرضٍ لا يترتب عليه نفع أو رفع كلفة، فبهذه القرينة يتم استظهار اعتبار النفع أو رفع الكلفة من أدلة القاعدة مضافاً إلى انَّ ذلك هو مورد تمام روايات القاعدة، فاختلاع البنت من المخالف الذي طلّقها على غير السنَّة والتزويج من مطلَّقته وتوريث العَصَبة من الإمامية كلها إنما تناسب اعتبار النفع ورفع الكلفة، فليكن ذلك مؤيداً.

على انَّ الظاهر من مثل قوله: «**خذهم بحقك**»[1] هو الانتفاع بإلزامهم، إذ لا يكون تحصيل الحق ولو بالإلزام إلّا نافعاً، وكذلك هو الظاهر من قوله: «يجوز

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث١.

على أهل ذوي كلِّ دين» فإن المستفاد من لفظ «على» هو إمضاء ما يعتقدونه من حقٍ عليهم في مقام العمل، فإذا كان الحق عليهم فهو لغيرهم.

والمتحصَّل مما ذكرناه انَّ روايات الإلزام ظاهرة في اختصاص جريان القاعدة بالموارد التي يترتَّب من إجرائها نفع أو رفع كلفة، ولو تنزَّلنا فهي غير ظاهرةٍ في الإطلاق، وذلك وحده كافٍ في عدم إمكانية التمسُّك بالقاعدة في موارد عدم ترتُّب النفع ورفع الكفلة من إجرائها، إذ انَّ القاعدة جارية على خلاف مقتضيات الأصول والقواعد.

المورد الثاني: لو فُرض انّ مخالفاً تزوَّج امرأةً مخالفة دون شهود رغم علمهما باشتراط الشهود في عقد النكاح بحسب مذهبهما، فالوطأ الذي وقع بينهما يُعدَّ سفاحاً بمقتضى ما يلتزمان به، فلو فُرض انَّه رُفع أمرهما إلى قاضٍ إمامي، فهل يصحُّ له إقامة حدِّ الزنا عليهما بقاعدة الإلزام أو لا يصحُّ له ذلك نظراً لكونهما زوجين بحسب مذهبه.

قد يقال بصحة إقامة الحد عليهما نظراً لكونهما ملتزمين بحسب مذهبهما انَّ ما وقع بينهما من وطأ كان سفاحاً فإقامة الحد عليهما إلزام لهما بما يلتزمان به كما انه يمكن التمسُّك لإثبات صحة إقامة الحد عليهما بإطلاق قوله عليه السلام: «**يجوز على أهل كلِّ ذوي دينٍ ما يستحلّون**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد حديث٤.

بتقريب أنهم يستحلّون إقامة الحدِّ على مَن وطأ امرأةً بعقدٍ باطل عالماً متعمِّداً، فيمضي عليهم ما يستحلّونه لأنفسهم.

إلّا انَّ الظاهر عدم شمول أدلة القاعدة لمثل الفرض المذكور، إذ انَّ أقصى ما يمكن استفادته منها هو ما لو كان في إجرائها نفع أو رفع كلفة يعودان على الإمامي، وإجراؤها في هذا الفرض لا يترتّب عليه شيءٌ من ذلك، والمفروض أنَّهما ليسا زانيين واقعاً بل انَّ زواجهما صحيح، فلا موجب لإقامة الحدِّ عليهما.

وبتعبير آخر: إنَّ المستفاد من مجموع روايات القاعدة أنَّها إنما جُعلت لغرض التوسعة على المعتنقين لمذهب أهل البيت عليهم السلام وذلك نظراً لاختلاطهم بمن لا يدينون بمذهبهم، ويدينون بأحكام يتنافى الكثير منها مع مذهب أهل البيت عليهم السلام فالقاعدة جُعلت لتكون مخرجاً مما قد يترتَّب من آثار الأحكام المتبنَّاة من قِبل المخالفين والتي لو لا هذه القاعدة لكان من اللازم شرعاً ترتيب الآثار الواقعية، وهو ما قد يُوقع المعتنقين لمذهب أهل البيت عليهم السلام في الكلفة، فيكون ذلك موجباً للوقوع فيما يُنافي في التوسعة.

فإذا كان ذلك هو ملاك جعل القاعدة فذلك يقتضي تأطير موارد جريانها بإطار الملاك المذكور، ولو تنزَّلنا فلا أقلَّ من الظن بكون ذلك هو ملاك القاعدة، وعليه لا ينعقد إطلاق لأدلة القاعدة يشمل الفرض المذكور. وبذلك يكون ما دلَّ على عدم صحة إقامة الزنا على غير الزاني قائماً دون ان يكون ثمة موجب لرفع اليد عنه.

المورد الثالث: لو انَّ إمامياً تزوَّج من امرأة بكرٍ من الإمامية دون إذن وليِّها وكان يرى عدم صحة ذلك بمقتضى اجتهاده لو كان فقهياً أو كان يرى عدم صحة ذلك بمقتضى تقليده، واتفق انْ كان الولي ممن يرى صحة هذا العقد اجتهاداً أو تقليداً، فهل يسوغ له نزع ابنته منه دون طلاق بقاعدة الإلزام.

الصحيح هو عدم جريان قاعدة الإلزام في مثل هذا الفرض، وذلك لظهور أدلة القاعدة في انَّ مورد جريانها هو مَن نختلف معهم في الدين أو المذهب، فضمير الجمع في وقوله عليه السلام: «**ألزموهم**» وقوله عليه السلام: «**خذهم بحقك**» عائد على المخالفين دون ريب، وكذلك هو صريح قوله عليه السلام: «**إنْ كان من هؤلاء**» في مقابل «**إنْ كان من إخوانك**»[1].

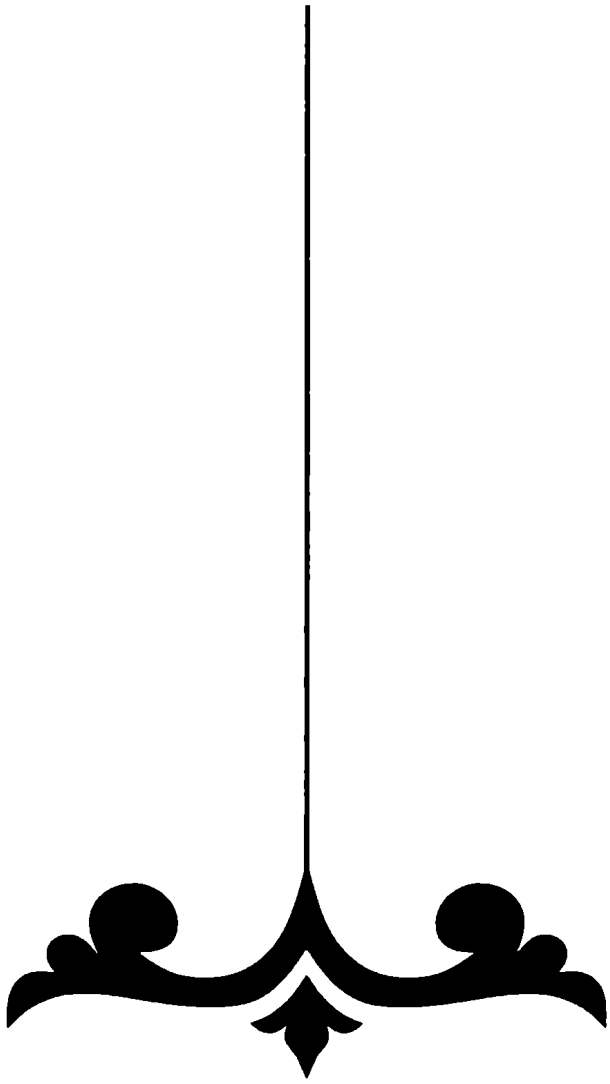
كما ان المستظهر من قوله عليه السلام: «**من دان بدين قوم لزمته أحكامهم**»[2] وقوله عليه السلام: «**يجوز على كلِّ ذوي دين ما يستحلون**»[3] هو انَّ قاعدة الإلزام تجري في حقِّ المختلفين في الدين أما الاختلاف في بعض المسائل مع فرض اتحاد الدين والمذهب فهو غير مشمولٍ لشيء من أدلة القاعدة، فالمرجع في مثل هذا الفرض هو أدلة الأحكام الأولية.

---

(١) عيون أخبار الرضا ـ الشيخ الصدوق ـ ج٢ص٢٧٧ حديث٧٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ص٧٥ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث١١.

(٢) عيون أخبار الرضا ـ الشيخ الصدوق ـ ج٢ص٢٧٧ حديث٧٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٢ص٧٥ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه حديث١١.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٦ص ١٥٨ باب ٤ من أبواب الأخوة والأجداد حديث٤.



قاعدة الفراش

بيان معنى القاعدة

المراد من القاعدة إجمالاً هو الحكم بانتساب الولد شرعاً لزوج مَن ولدته أو سيدها أو حليلها لو كانت موطوءةً له بملك اليمين أو التحليل، وذلك في ظرف الشك في تخلُّق الولد من الواطىء الشرعي أو من الزاني.

ومثاله: ما لو زنت ذات بعل فوقع الشك في حملها وانَّه هل تخلَّق من ماء زوجها أو تخلَّق من ماء الزاني، فإذا وضعت حملها في مدةٍ يُمكن انْ يكون الولد منتسباً لزوجها لأنَّه لم يمضِ على وطئه لها أقصى مدة الحمل ولم ينقص عن أقلِّ مدةِ الحمل فحينئذٍ يكون مقتضى قاعدة الفراش هو انتساب الولد للزوج، نعم لو وضعته بعد أقصى مدة الحمل من حين وطأ الزوج أو قبل بلوغه أقلَّ مدة الحمل فحينئذٍ لا شك في عدم تخلُّقه من ماء الزوج لذلك لا تجري القاعدة لأنَّها إنما تجري في ظرف الشك في الانتساب والفرض هو القطع بعدم تخلُّق الولد من نطفةِ الزوج.

ولو انَّ جاريةً مملوكة لرجل وكان قد وطئها بملك اليمين ثم إنَّ هذه الجارية قد فُجر بها اختياراً أو قهراً وتبيَّن حملها بعد ذلك فوقع الشك في نسبة

هذا الحمل وانَّه هل تخلَّق من نطفة مالك الجارية أو انَّه تخلَّق من الزاني فالقاعدة مقتضية لانتساب الحمل لمالك الجارية إلّا مع القطع بعدم تخلقه منه كما ذكرنا في المثال الأول.

فمستند القاعدة كما سنفصِّل انْ شاء الله تعالى هو قول النبي الكريم ﷺ: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» ومعنى انَّ الولد للفراش هو الحكم بانتساب الولد لصاحب الفراش وهو الزوج أو المولى لو كانت أمُّ الولد جارية مملوكة ولا يصح نسبته للزاني لو أمكن نسبته لصاحب الفراش، وهذا هو معنى انَّ للعاهر الحجر، فهو كناية عن خيبته وانَّه لا حظَّ له في الولد.

مدرك القاعدة:

عمدة ما يُستدلُّ به على حجيَّة قاعدة الفراش هو ما ورد من طرقنا ومن طرق العامة عن النبي الكريم ﷺ انَّه قال: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**».

فمما ورد في طرقنا ما رواه الكليني بسندٍ مُعتبر عن سعيد الأعرج عن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلين وقعا على جاريةٍ في طهرٍ واحد لِمَن يكون الولد؟ قال عليه السلام: «**للذي عنده، لقول رسول الله ﷺ: الولدُ للفراش وللعاهر الحجر**»[1].

ومنها: ما رواه الكليني بسندٍ معتبرٍ عن الحسن الصقيل عن أبي عبد

---

(١) الكافي ـ الكليني ـ ج٥ ص٤٩١ حديث٣، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص١٧٣ باب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٤.

الله عليه السلام قال: «سمعتُه يقول: وسُئل عن رجلٍ اشترى جاريةً ثم وقع عليها قبل انْ يستبرىء رحمها، قال عليه السلام: **بئسما صنع يستغفر الله ولا يعود**، قلتُ: فإنَّه باعها من آخر ولم يستبرء رحمها ثم باعها الثاني من رجلٍ آخر فوقع عليها ولم يستبرء رحمها، فاستبان حملها عند الثالث؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: **الولد للفارش وللعاهر الحجر**»[1].

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً بسندٍ معتبر عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أيُّما رجلٍ وقع على وليدة قومٍ حراماً ثم اشتراها ثم ادّعى ولدها فإنه لا يُورَّث منه شي، فإنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلّا رجل يدعي ابن ولديته**»[2].

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب بسندٍ معتبر عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «الرجل يتزوج المرأة وليست بمأمونة تدَّعي الحمل، قال عليه السلام: **ليصبر، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[3].

وأما ما ورد من طرق العامة فمنه ما رواه البيهقي في السنن الكبرى بسنده عن أبي هريرة انَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»، قال:

---

(١) الكافي ـ الكليني ـ ج٥ ص٤٩١ حديث٢، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٣ باب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٢.

(٢) الكافي ـ الكليني ـ ج٧ ص١٦٣ حديث١، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٩٣ باب ٧٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث١.

(٣) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ـ ج٨ ص١٨٣ حديث٦٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٦٩ باب ٥٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث١.

رواه مسلم في الصحيح عن سعيد بن منصور، ورواه في موضعٍ آخر بسندٍ آخر عن أبي هريرة ثم قال: رواه البخاري في الصحيح عن آدم عن شعبة[١].

وروى البيهقي أيضاً عن عروة عن عائشة انَّ عبد بن زمعة وسعداً اختصما إلى رسول الله ﷺ في ابن أَمةِ زمعة فقال سعد: «يا رسول الله أوصاني أخي إذا قدمتُ مكة انظر إلى ابن زمعة فاقبضه فإنَّه ابني، فقال: عبد بن زمعة أخي وابنُ أمةِ أبي وُلد على فراش أبي، فرأى شبهاً بيِّناً بعتبة فقال ﷺ: **هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش، واحتجبي منه يا سودة**»، قال: أخرجاه - أي البخاري ومسلم ـ في الصحيح من حديث سفيان بن عيينة[٢].

وسودة هي بنت زمعة إحدى زوجات النبي ﷺ.

ومنه: ما استفاض نقله من استنكار الصحابة والتابعين على معاوية حيث أَلحقَ زياداً بأبيه أبي سفيان والحال انَّه ولد على فراش رجل يُقال له عُبيد الثقفي، إذ كانت أمُّ زياد أمة مملوكة لعُبيد تُسمَّى سمية زنى بها أبو سفيان، وممن استنكر ذلك الحسن البصري حيث قال: أربع خصال كنَّ في معاوية لو لم يكن فيه منهنَّ إلّا واحدة لكانت مُوبِقة... وادعائه زياداً وقد قال رسول الله ﷺ: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[٣]...

---

(١) السنن الكبرى ـ البيهقي ـ ج٧ص٤١٢ باب الولد للفراش بالوطئ بملك اليمين والنكاح.

(٢) السنن الكبرى ـ البيهقي ـ ج٧ص٤١٢ باب الولد للفراش بالوطئ بملك اليمين والنكاح.

(٣) تاريخ الطبري ـ الطبري ـ ج٤ص٢٠٨، الكامل في التاريخ ـ ابن الأثير ـ ج٣ص٤٨٧، شرح نهج البلاغة ـ ابن أبي الحديد ـ ج٢ص٢٦٢.

تقريب الاستدلال:

ومنشأ ادِّعاء معاوية لزياد ما ذكره المؤرخون من انَّ أبا سفيان خرج يوماً وهو ثَمِل فذهب إلى واحدةٍ من ذوات الرايات فقال لصاحبة الراية: هل عندك من بَغي، فقالت: ما عندي إلّا سمية، قال: هاتها على نتن إبطيها، فوقع بها فولدت له زياداً على فراش عُبيد.

وتقريب الاستدلال بالحديث الشريف: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» على حجيَّة القاعدة هو انَّ قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» وإنْ كان جملة خبرية إلّا انَّ من الواضح انَّها مسوقة لغرض الإنشاء، فهي ظاهرة في انَّ الشارع قد جعل الفراش أمارةً على البنَّوة الشرعية في ظرف الشك وانَّ كلَّ امرأةٍ متزوجة أو مملوكة وضعت ولدها فهو مُلحق في اعتبار الشارع بزوجها أو سيدها.

وأما منشأ استظهار اعتبار الشارع أماريَّة الفراش على البنوَّة الشرعية فهو انَّ من المستبعد جداً انَّ النبي ﷺ كان في مقام الإخبار والحكاية عن الواقع الخارجي، إذ لا ريب في عدم تخلُّق الولد من صاحب الفراش دائماً كما انَّ النبي ﷺ لم يكن بصدد الإخبار عن الاعتبار العقلائي أو العرفي، إذ ليس من الواضح ان العقلاء أو العرف الاجتماعي آنذاك يعتبرون الولد لصاحب الفراش في ظرف الشك في تخلُّقه من ماء صاحب الفراش ولو تنزَّلنا وقَبِلنا بوجود اعتبارٍ عقلائي أو عرفي بذلك فإنَّ إخبار النبي ﷺ عن ذلك وعدم ردعه

بل وقضاؤه بموجبه تعبيرٌ عن إمضائه لهذا الاعتبار، وهو ما يُنتج المطلوب وانَّ الشارع اعتبر الفراش أمارةً على البنوَّة في ظرف الشك.

ثم إنَّ هنا قرينة أخرى على انَّ النبيﷺ كان في مقام الإنشاء الكشف عن الجعل الشرعي لأماريَّة الفراش وهي كما أشرنا قضاؤه بذلك في رواية عائشة، فقد أفادت انَّه قضى باعتبار ابن أمة زمعة أخاً لعبد بن زمعة رغم انَّ ابن امة زمعة كان شبيهاً بعتبة الذي زنى بأمةِ زمعة، وكذلك قضى في واقعة شبيهة بنفس الحكم.

ويدلُّ على انَّ النبيﷺ كان في مقام الكشف عن الجعل الشرعي لأماريَّة الفراش ما ورد من تطبيق ذلك في الروايات الواردة عن أهل البيتعليهم السلام كمعتبرة الكليني عن سعيد الأعرج عن أبي عبد اللهعليه السلام فقد ورد فيها انَّ رجلين وقعا على جارية في طهرٍ واحد فحكم الإمامعليه السلام انَّ الولد لمن عنده الجارية أي لِمَن كانت الجارية مملوكةً له ثم استدلَّ على حكمه بقول الرسولﷺ: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» وكذلك تطبيقه لقول الرسولﷺ في معتبرة الشيخ الطوسي عن سعيد الأعرج والذي ورد فيها انَّ رجلاً تزوَّج من امرأةٍ ليست مأمونة فهل يُنسب ما تجيء به من ولد إليه رغم انَّها ليست مأمونة فلعلَّ ولدها قد تخلَّق من الزنا فجاء جواب الإمامعليه السلام إنَّ على هذا الرجل انْ يصبر ولا يرتِّب أثراً على هذا الشك بل يُلحِق الولد الذي جاءت به لنفسه وذلك لقول النبيﷺ: «**الولد للفراش**».

فإذا ثبت انَّ النبيﷺ كان في مقام الإنشاء والجعل لأماريَّة الفراش كان ذلك دليلاً على حجية القاعدة بعد ان ثبت انَّ طرق الحديث النبوي الشريف كانت معتبرةً أو فيها ما هو معتبر سنداً، بل إنَّ استفاضة ما روي عن النبيﷺ في ذلك من طرق الفريقين يُنتج الوثوق بالصدور بقطع النظر عن ملاحظة كل سندٍ على حدة.

اشكال:

ثم إنَّه قد يُدَّعى انَّ قول الرسولﷺ لا يدلُّ على أكثر من جواز نسبة الولد لصاحب الفراش، وأما لزوم إلحاقه بصاحب الفراش فهو غير ظاهرٍ في ذلك، ولهذا لو امتنع صاحب الفراش عن القبول بلحوق الولد في ظرف الشك إليه كان له ذلك.

الجواب:

اتضح مما تقدَّم انَّ جريان القاعدة لا يكون إلّا في فرض إمكانية تخلّق الولد من نطفة صاحب الفراش، وأما في فرض استحالة تخلُّقه من مائة فإنَّ القاعدة لا تجري، وذلك لأنَّ الظاهر من الحديث الشريف انه في مقام جعل الفراش أمارةً على البنوة، والأمارة إنما تُعتمد في ظرف الشك، وأما في ظرف القطع والانكشاف التام فالحجيَّة تكون تابعة لمقتضى القطع، فلو كان تخلُّق الولد من نطفة صاحب الفراش مستحيلاً فحينئذٍ لا معنى للتمسك بقاعدة الفراش، لان

القاعدة إنما يُلجأ إليها في ظرف الشك وإمكانية التخلّق من مائة. نعم لو كان الحديث ظاهراً في جعل حكمٍ تعبديٍّ محض وانَّ الشارع يحكم ببنوَّة كلِّ ولد لصاحب الفراش لمجرَّد انَّه ولد من زوجته أو مملوكته لكان مقتضى ذلك هو لزوم إلحاق كلِّ من تلده الزوجة لزوجها والأمة لمالكها إلّا انَّ ذلك خلاف الظاهر من الحديث الشريف بل هو خلاف الضرورة الفقهية القاضية بحرمةِ انْ ينسِب أحد وَلَد غيره لنفسه، فحتى لو قلنا بأن الحديث الشريف ليس ظاهراً في جعل الفراش أمارةً فإنه لا يمكن البناء على ظهوره في جعل حكمٍ تعبديٍّ محض بل يتعيَّن حينئذٍ استظهار انَّ قاعدة الفراش أصل عمليٌّ محرِز، وحجّية الأصول العملية لا تكون إلّا في ظرف الشك وإمكانية مطابقة مقتضى الأصل للواقع.

ولمزيد من التوضيح نقول: إنَّ استظهار اعتبار الشك وإمكانيَّة التخلّق من الحديث الشريف نشأ عن قرينة داخلية وأخرى خارجية:

أما القرينة الداخلية فهي مجموعة أمور:

القرينة الداخلية:

الأمر الأول: المقابلة بين قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» وقوله ﷺ: «**وللعاهر الحجر**» فإنَّ المقابلة تعبير عن انَّ مورد القاعدة هو حالة التردد والشك ولا تردُّد في فرض الاستحالة وعدم إمكانية التخلُّق من نطفة صاحب الفراش.

وبتعبير آخر: إنَّ الظاهر من قوله ﷺ: «**وللعاهر الحجر**» بعد قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» هو إرادة بيان انَّ احتمال تخلُّق الولد من ماء الزاني لا يُنتج استحقاقه للولد بعد انْ كان عاهراً وبعد ان كان المقابِل له صاحبَ الفراش، فلأنَّ من المحتمل انَّ صاحب الفراش هو مَن تخلَّق الولدُ من نطفته فإن ذلك يقتضي ترجحيه على العاهر.

هذا ما يظهر من المقابلة، وهو يقتضي احتمال نشؤ الولد من نطفة صاحب الفراش والاحتمال لا يكون إلّا في فرض الإمكانية.

الأمر الثاني: إنَّ مورد أكثر الروايات الواردة من طرقنا وطرق العامة هو الشك واحتمال عدم نشوء الولد من نطفة صاحب الفراش وذلك لأنَّ موردها أما النزاع والخصومة أو الارتياب والتهمة وفي المقابل لا تُوجد ولا رواية واحدة يمكن انْ يُستظهر منها الحكم بلحوق الولد بصاحب الفراش في فرض القطع بعدم تخلُّقه من مائه، فليكن ذلك قرينةً على عدم إرادة الإطلاق من قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» الذي جاء مجرداً، على انَّه لم يرد في طرقنا مجرداً.

فإذا لم يكن ذلك قرينة على عدم إرادة الإطلاق فلا أقل من صلاحيته للقرينية المانع من انعقاد الظهور في الإطلاق.

الأمر الثالث: كلمة الفراش فإنَّها مشعرة بأنَّ النبي ﷺ كان بصدد الإشارة إلى ملاك جعل القاعدة وترجيح استحقاق الزوج والسيد على العاهر، ويمكن ان يُستأنس ذلك من رواية عائشة حيث تمسك عبد بن زمعة في خصومته بقوله:

ابن أمة أبي وُلد على فراش أبي.

فإذا كان مراد النبي صلى الله عليه وآله من التعبير عن السيد والزوج بالفراش هو الإشارة إلى ملاك الاعتبار والحكم فذلك مؤشِّر إلى انَّ الحكم بترجيح الزوج والسيد لم ينشأ عن تعبدٍ محضٍ وإنما نشأ عن أمارة أو أصل محرِز، ومن الواضح انَّ الأمارات والأصول المحرِزة لا تجري إلّا في ظرف الشك واحتمال مطابقة مؤداها للواقع.

القرينة الخارجية:

وأما القرينة اللخارجية فهو الضرورة الفقهية القاضية بحرمة إلحاق الولد بغير أبيه وحرمة انْ يَنسب المكلف لنفسه مَن يُحرز انَّه لم يتخلَّق من نطفته، هذا مضافاً إلى الروايات الخاصة الظاهرة في ان الولد لا يُلحق بصاحب الفراش في فرض العلم بعدم تخلُّقه منه، وهي روايات عديدة:

منها: رواية سعيد بن يسار انَّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن جاريةٍ تذهب وتجيء، وقد عزل عنها ولم يكن منه إليها شيء ما تقول في الولد؟، فقال عليه السلام: «**أتتهمها؟**، فقلت: اما تهمة ظاهرة فلا، قال عليه السلام: **أيتهمها اهلك؟**، قلت: أما شيء ظاهر فلا، قال عليه السلام: **فكيف تستطيع ان لا يلزمك الولد**»[1].

فهذه الرواية ظاهرة في انْ التُهمة للجارية إذا لم تكن بيِّنة واضحة فصاحب

---

(١) الكافي ـ الكليني ـ حديث ٤ ص ٤٨٩، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٢١ ص ١٧٠ باب ٥٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث ٥.

الفراش ملزم بالولد، ومقتضاها انَّ التهمة لو كانت بيِّنة وواضحة فإنَّه غير ملزمٍ بالولد الذي تأتي به الجارية.

ومنها: رواية أبان بن تغلب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ تزوج امرأةً فلم تلبث بعد ما أُهديت إليه إلّا أربعة أشهر حتى ولدت جارية فأنكر ولدها وزعمت هي أنَّها حبلت منه فقال عليه السلام: **لا يُقبل ذلك منها**»[1].

وهذه الرواية صريحة في عدم لحوق الولد بصاحب الفراش مع عدم إمكانية تخلُّقه منه، وثمة روايات أخرى عديدة، ينشأ عن ملاحظة مجموعها الجزم باعتبار الإمكان في جريان القاعدة ولهذا لم يختلف أحد من الفقهاء في اعتباره ورتبوا على ذلك البحث في تنقيح صغرى الإمكان فذكروا شروطاً ثلاثة لتحققه:

الشرط الأول: الدخول بالزوجة أو المملوكة، إذ معه يتحقَّق احتمال تخلَّق الولد منه، ولا فرق بين الدخول قبلاً أو دبراً، إذ مع الدخول في الدبر يتحقَّق احتمال سبق المني إلى الفرج ومنه ينشأ احتمال العلوق.

ومن ذلك يتَّضح انَّه ليس للزوج أو المولى انْ ينفي الولد عن نفسه لمجرَّد انه كان يعزل، وذلك لاحتمال سبق المني إلى الموضع دون شعورٍ منه، ومجرّد الاحتمال كافٍ لتحقُّق شرط الإمكان المقتضي لجريان قاعدة الفراش.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ـ الشيخ الصدوق ـ ج٣ص٤٧١، تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ج٧ص٤٨٤، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٦٣ باب ٥ من أبواب أحكام الأولاد.

ويمكن تأييد ذلك بمثل ما رواه الشيخ الصدوق في إكمال الدين بسنده عن أبي طاهر البلالي قال: كتب جعفر بن حمدان فخرجتْ إليه هذه المسائل: استحللتُ بجارية وشرطتُ عليها انْ لا أطلب ولدها، ولم ألزمها منزلي، فلَّما أتى لذلك مدةً قالتْ لي: قد حبلتُ، ثم أتت بولدٍ فلم أُنكره إلى انْ قال: فخرج جوابها - يعني من صاحب الزمان عليه السلام - : «**وأما الرجل الذي استحلَّ بالجارية وشرط عليها ان لا يطلب ولدها، فسبحان مَن لا شريك له في قدرته، شرطه على الجارية شرط على الله، هذا ما لا يُؤمن ان يكون، وحيث عرض له في ذلك الشك وليس يعرف الوقت فليس ذلك بموجبٍ للبراءة من ولده**»[1].

فالرواية صريحة في انَّ مجرَّد احتمال انَّ الولد قد تخلَّق منه فإنَّه لا يسعه انْ ينفيه عن نفسه فإن شرْطه عليها انْ يعزل والتزامه بالعزل لا يُنتج الجزم بأنْ لا يكون قد وقعت نطفته في رحمها، فإنَّ العزل لا يُؤمَن معه عدم العلوق كما هو مفاد الرواية.

ثم إنَّ شرط الدخول ليس له موضوعية وإنَّما اعتُبر في تحقق الإمكان لأنَّه الوسيلة الغالبة، ولذلك لو تحقَّق احتمل العلوق بواسطةِ وسيلةٍ أخرى فإنَّ ذلك كافٍ لتحقُّق شرط الإمكان المقتضي لجريان القاعدة.

كما انَّه لو صبَّ منيَّه على فرج زوجته فاحتمل بذلك تحقُّق العلوق فإنَّه

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة ـ الشيخ الصدوق ـ ص٥٠٠، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص٣٨٥ باب ١٩ من أبواب أحكام الأولاد حديث١.

لا يسعه بذلك نفي الولد عن نفسه، وكذلك لو صب منيَّه في رحم الزوجة بواسطة التزريق أو ما يسمى بالتلقيح الصناعي.

ويمكن تأييد ذلك بمثل ما رواه في قرب الإسناد بسنده عن أبي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام انَّ رجلاً أتى عليَّ بن أبي طالب عليه السلام فقال: «إنَّ امرأتي هذه حامل وهي جارية حدِثة، وهي عذراء، وهي حامل في تسعة أشهر، ولا اعلم إلّا خيراً، وأنا شيخ كبير وما افترعتها وإنَّها لعلى حالها؟ فقال علي عليه السلام: **نشدتُك الله هل كنتَ تُهريق على فرجها؟** قال: نعم، فقال علي عليه السلام: **إنَّ لكل فرج ثقبين** إلى ان قال عليه السلام: **وقد ألحقت بك ولدها فشق عنها القوابل...**»[1].

فرغم ان الرجل لم يفترع زوجته ولم يدخل بها وحبِلت وهي عذراء إلّا انَّ الإمام عليه السلام ألحقَ الولد به لمجرَّد انَّه كان يصب منيَّه على خارج فرجها، وهذا ما يُعبِّر عن انَّ الدخول ليس له موضوعية في نفسه، فالشرط واقعاً هو احتمال وصول منيِّ الزوج إلى رحم زوجته.

ولذلك لو لم يكن منه دخولٌ أصلاً ولا قاربها بنحوٍ يحتمل معه وصول منيَّه إلى فرجها، ولم يتم تلقيحها بمنيِّه بواسطة التزريق وغيره، فحينئذٍ لا إمكانية في تخلُّق الولد من نطفته، ولذلك لا تكون قاعدة الفراش جارية في حقِّه وإنْ كانت زوجةً له خلافاً لما ذهب إليه الكثير من فقهاء العامة.

---

(١) قرب الإسناد ـ الحميري القمي ـ ص١٤٩، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٧٩ باب ١٦ من أبواب أحكام الأولاد حديث١.

وبما ذكرناه يتَّضح انَّ الزوج لو كان عقيماً بنحوٍ لا يكون له منيٌّ قطعاً فإنَّ الدخول لا يُوجب إمكانية التخلُّق من مائه لأنَّه لا ماء له بحسب الفرض، ولذلك لا تجري في حقِّه قاعدة الفراش، وذلك بخلاف ما لو كان له ماءٌ واحتُمل فيه الإخصاب ولو كان احتمالاً ضعيفاً فإنه حينئذٍ لا يسعه نفي الولد عن نفسه لقاعدة الفراش.

الشرط الثاني: انْ يمضي على الدخول بها أقلُّ مدةِ الحمل، وهي ستة أشهر، فلو أنجبت له ولداً حياً كاملاً قبل مضي هذه المدة فإنه لا يُلحق به لعدم إمكانية تخلُّقه من نطفته، واستدل على ذلك مضافاً إلى دعوى الإجماع عند عموم المسلمين بقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[2] فإذا كان الفصال من الرضاع في عامين فما يتبقى من الثلاثين شهراً هو الستة أشهر فإذا لم تكن الستة أشهر هي أقصى مدة الحمل بالوجدان فالمتعيِّن انَّها أقلُّ مدةِ الحمل، وقد طبق أمير المؤمنين عليه السلام ذلك على امرأةٍ متزوجة اتهمها زوجها لانها وضعت حملها بعد ستة أشهر.

ويدلُّ على ذلك أيضاً ما أفادته الروايات المستفيضة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

منها: ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام انَّه قال: «**أدنى**

---

(١) سورة الإحقاق آية رقم: ١٥.

(٢) سورة لقمان آية رقم: ١٤.

ما تحمل المرأة لستة أشهر» وفي الكافي: «**لا تلد المرأة لأقلَّ من ستة أشهر**»[١].

ومنها: ما رواه الكليني بسندٍ معتبرٍ عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا كان للرجل منكم الجارية يطؤها فيُعتقها فاعتَّدت ونُكحت فإنْ وضعته لخمسةِ أشهر فإنه من مولاها الذي أعتقها، وان وضعته بعد ما تزوجت لستة أشهر فإنه لزوجها الأخيرة**»[٢].

ومنها: ما رواه الصدوق بسندٍ معتبر عن جميل بن دراج عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام: «في المرأة تُزوَّج في عدتها؟ قال عليه السلام: **يُفرَّق بينها وتعتد عدةً واحدة منهما جميعاً، وان جاءت بولدٍ لستة أشهر أو أكثر فهو للأخير وإنْ جاءت بولدٍ لأقل من ستة أشهر فهو للأول**»[٣].

فهذه الروايات وغيرها تقتضي عدم صحة التمسُّك بقاعدة الفراش في فرض وضع الولد لأقلَّ من ستة أشهر، فهي إما ان تكون مقيَّدة لإطلاق انَّ الولد للفراش، لو كان ثمة شك في التخلُّق من الزوج أو أنها حاكمة على دليل القاعدة، إذ انها تنفي موضوع القاعدة وهو الشك في التخلّق من ماء الزوج أو

---

(١) من لا يحضره الفقيه ـ الشيخ الصدوق ـ ج٣ص٥١١، الكافي ـ الكليني ـ ج٥ص٥٦٣، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٨٢، ٣٨٤.

(٢) الكافي ـ الكليني ـ ج٥ص٤٩١، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٨٠ باب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

(٣) من لا يحضره الفقيه ـ الشيخ الصدوق ـ ج٣ص٤٧٠، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٨٣ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث١٤.

المولى أو انَّها متصديَّة لبيان أمرٍ واقعيٍّ تكويني، وهو انَّ الولد لا يُمكن ان يكمل ويُولد حيَّاً في أقل من ستة أشهر كما يمكن ان يُستظهر ذلك من مثل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا تلد المرأة لأقلَّ من ستة أشهر**» ويمكن تأييد ذلك بالوجدان وما يذكره اهل الخبرة والاختصاص.

الشرط الثالث: انْ لا يمضي على الدخول أكثر من أقصى مدة الحمل، وهذا الشرط مورد للوفاق كما أفاد صاحب الحدائق وإنَّما الخلاف وقع بينهم في تحديد أقصى مدة الحمل، فبعضهم أفاد انَّه لا يتجاوز السنَّة، ونسب ذلك إلى السيد المرتضى وأبي الصلاح والشهيد الثاني في المسالك والسيد العاملي صاحب المدارك، وذهب بعض آخر إلى انَّ أقصى مدة الحمل عشرة أشهر، وهو المنسوب إلى الشيخ الطوسي في المبسوط ومالَ إليه صاحب الشرايع، وأما القول الثالث فهو انَّ أقصى مدة الحمل لا يتجاوز التسعة أشهر، وهذا هو القول المشهور.

ولا يهمنا التحقيق فيما هو الصحيح من الأقوال فأيُّهما ثبت انه أقصى مدة الحمل فإنَّ تجاوزه يمنع من صحة التمسُّك بالقاعدة لإثبات البنوَّة لصاحب الفراش، وذلك لعين ما ذكرناه في الشرط الثاني، فأدلة أقصى مدة الحمل إما ان تكون مقيِّدة أو حاكمة أو متصدية لبيان الأمر الواقعي والتكويني، وعلى كل تقدير فإنَّه لا شك في عدم تخلُّق الولد من صاحب الفراش بعد التجاوز في الوضع لأقصى مدة الحمل فانتفاء الشك إما تعبُّدي أو واقعي.

ولو لم يحصل الوثوق بواحدٍ من الأقوال بعينه فإنَّه لَمَّا كان من المحتمل

وجداناً تخلُّق الولد من صاحب الفراش لو تمّ الوضع قبل أبعد الأقوال أجلاً وهو السنَّة فحينئذٍ يتقيَّن التمسك بالقاعدة لإلحاق الولد بصاحب الفراش.

موارد جريان القاعدة:

نذكر في المقام الفروض التي يمكن ان تكون مورداً للقاعدة لغرض التثبُّت من ذلك:

الفرض الأول: ان يقع التنازع بين الزوج أو المولى وبين الزاني، فيدَّعى كلُّ واحدٍ منهما انَّ الولد قد تخلَّق منه مع فرض إمكانية تخلُّقه من كلٍّ منهما، وذلك لانَّ المرأة قد جاءت بالولد بعد مضيِّ أكثر من أقل الحمل من حين دخول الزوج أو المولى بها وأقل من أقصى الحمل من حين وطأ الزوج، وكذلك الزاني فإنَّه قد مضى على فجوره بها أكثر من أقلِّ الحمل وأقل من أقصى مدة الحمل، ولا ريب في جريان القاعدة في هذا الفرض وإلحاق الولد بصاحب الفراش، إذ هو مورد الحديث الشريف الوارد عن النبيﷺ كما هو المستفاد من المقابلة بين صاحب الفراش وبين العاهر. وهو المستفاد من رواية عروة عن عائشة الواردة من طرق العامة في قضية عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص.

ثم ان هذا الفرض يشمل الزواج المنقطع كما يشمل الزواج الدائم وكذلك يشمل الوطىء بالتحليل من المولى كما يشمل الوطىء بملك اليمين، ففي تمام هذه الفروض يكون النزاع بين صاحب الفراش وبين العاهر، ومقتضاه البناء على إلحاق

الولد بصاحب الفراش أي بمَن كان وطؤه مباحاً في مقابل مَن كان وطؤه سفاحاً.

الفرض الثاني: انْ لا يكون ثمة نزاع وخصومة وإنَّما هو ارتياب من الزوج بقطع النظر عن منشئه.

ومثاله: ما لو كانت الزوجة أو الأمة مشبوهة أو جاءت بولدٍ شبيهٍ بأجنبي أو علِم زوجها بانَّها زنت أو كان يعزل عنها أو غير ذلك من مناشيء الشك، فإذا فُرض إمكانية تخلُّق الولد من صاحب الفراش فإنَّ القاعدة تجري في حقِّه حتى لو كانت الشبهة قوية، ويدلُّ على ذلك الكثير من الروايات الواردة من طرقنا حيث إنَّ موردها الريبة دون التنازع والخصومة، وذلك مثل معتبرة الشيخ عن سعيد الأعرج فإنَّ موردها التزوُّج من امرأة غير مأمونة وقد أفاد الإمام عليه السلام بقوله: «**ليصبِر، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر**».

وكذلك رواية سعيد بن يسار ورواية أبي طاهر البلالي ورواية قرب الإسناد عن أبي البختري وغيرها.

الفرض الثالث: ان يكون ثمة نزاع بين صاحب الفراش والواطيء شبهة.

ومثاله: ما لو كانت امرأة زوجةً لأحد أو كانت في عدته فتوهَّم آخر انَّها زوجته أو جاريته أو انه تزوجها فوطئها فجاءت بولدٍ يصحُّ إلحاقه بكلٍ منهما نظراً لمضيٍّ أكثر من أقل الحمل على وطيء كلٍّ منهما لها وعدم مضيٍّ أقصى الحمل من وطيء كل منهما، فتنازعا وادّعى كلُّ واحدٍ منهما انَّ الولد قد تخلَّق من مائه، فهل يُلحق الولد بالزوج أو بالواطيء شبهةً؟.

قد يقال كما قيل انَّه لا يصح التمسُّك بقاعدة الفراش واعتبار الولد ملحقاً بالزوج، وذلك لأنَّ مورد قاعدة الفراش هو ما لو كان التنازع بين صاحب الفراش وبين العاهر، وعليه لا يمكن التعدِّي من مورد دليل القاعدة إلى هذا الفرض الذي افترُض فيه التنازع بين صاحب الفراش وبين الواطئ شبهة.

وأفاد آخرون: انَّ النزاع في الفرض المذكور نزاع بين صاحبي فراش، فكما انَّ الزوج صاحب فراش فكذلك الواطئ شبهةً صاحب فراش، وذلك بقرينة انْ وطأه كان مباحاً ويترتب عليه البنوَّة الشرعية لو كانت المرأة خليَّة أو عُلم بتخلُّق الولد من نطفته.

والذي يتحصَّل من كلا الوجهين هو عدم إمكان التمسُّك بقاعدة الفراش لإلحاق الولد بالزوج، فيكون الفرض من موارد قاعدة القرعة، لان موضوعها هو كلُّ أمرٍ مشكل.

إلّا انَّ الصحيح هو عدم تمامية كلا الوجهين:

أما الوجه الأول فجوابه انَّ الحديث الشريف وإنْ كان مورده التنازع بين صاحب الفراش والعاهر إلّا انَّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام طبَّقت الحديث الشريف في غير مورد التنازع كمعتبرة الكليني عن سعيد الأعرج ومعتبرة الكليني عن الحسن الصقيل ومعتبرة التهذيب عن سعيد الأعرج، فمورد هذه الروايات وغيرها ليس هو التنازع بين صاحب الفراش وبين العاهر، وذلك ما يُعبِّر عن انَّ مورد الحديث الشريف ليس مقيِّداً لإطلاقه، على

انَّ مورد الحديث لا يصلح في نفسه قرينة على تقييد الإطلاق، فمن الممكن التمسُّك بإطلاق قوله: «**الولد للفراش**» وإنْ كان مورده التنازع، وذلك لما ثبت في محلَّه انَّ خصوص المورد لا يخصِّص الوارد، إلّا ان يدعى صلاحية ذلك للقرينيّة فتكون الرواية مجملة من هذه الجهة.

ثم ان الظاهر من معتبرة الكليني عن سعيد الأعرج انَّ الرجلين الذين وقعا على الجارية لم يكن أحدهما عاهراً ورغم ذلك أفاد الإمام عليه السلام انَّ الولد يكون لمن عنده الجارية أي لصاحب الفراش في مقابل الواطئ شبهةً أولاً أقل في مقابل الأعم منه ومن الزاني.

أما الوجه الثاني: فجوابه انَّ الواطئ شبهةً ليس صاحب فراش، لانَّ الظاهر من مفهوم صاحب الفراش هو من تحلُّ له المرأة واقعاً والوطئ عن شبهة ليس مباحاً واقعاً، نعم لا يترتب عليه آثار السفاح من الحدِّ وعدم التوارث ونفي الانتساب لو علم بتخلُّق الولد من وطئه.

والذي يُؤيِّد انَّ الفراش عنوان يختص بالزوج والسيد هو فهم أهل اللسان من اللغويين، فقد توافقت كلمتهم على تفسيره بهذا المعنى فليُلاحظ، هذا مضافاً إلى انَّه أُطلق في مقابل الواطئ شبهة كما في معتبرة الكليني عن سعيد الأعرج حيث استظهرنا منها ان أحد اللذين وقعا على الجارية كان مشتبهاً وكان الآخر صاحب فراش بقرينة قوله عليه السلام: «**للذي عنده، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش**».

وبما ذكرناه يتبيَّن عدم تمامية كلا الوجهين، وبذلك تكون النتيجة المترتِّبة عليها وهي الرجوع للقرعة ساقطة، إذ ليس ثمة مشكل حتى يُلجأ للقرعة، فلا موضوع لها في هذا الفرض بعد انْ تبيَّن انَّه مجرى لقاعدة الفراش.

وبتعبير آخر: انَّ إطلاق دليل قاعدة الفراش لَمَّا كان مقتضياً للشمول لهذا الفرض فالنتيجة هي جريان القاعدة والبناء شرعاً على لحوق الولد بصاحب الفراش وعليه لا مورد لقاعدة القرعة، إذ انَّ قاعدة الفراش بعد إثبات حجيِّتها تنفي موضوع قاعدة القرعة، فهي حاكمة على قاعدة القرعة أو انها واردة عليها نظراً لكونها نافية لموضوعها.

الفرض الرابع: انْ يقع التنازع على الولد بين رجلين كلٍّ منهما صاحب فراش ظاهراً.

ومثاله: انْ يتزوج أحدُهم امرأةً ويدخل بها ثم يُطلِّقها فيتزوجها آخر ويدخل بها أيضاً ثم تضع ولداً فيقع التنازع بين الرجلين الأول والثاني، فيدّعي كلٌّ منهما انَّ الولد قد تخلَّق من مائه.

ولهذا الفرض أربع صور:

الصورة الأولى: افتراض إمكانية تخلُّقه من الأول دون الثاني، كما لو أنجبت المرأة الولد بعد زواجها الثاني بخمسة أشهر أو أقل، وبعد دخول الأول بها لأكثر من ستة أشهر وأقل من أقصى الحمل.

وفي هذا الفرض يُلحق الولد بالأول دون الثاني، وذلك لأنَّ إلحاقه بالثاني

غير ممكن لافتراض انَّ الولد جاء قبل مضي أقل الحمل من وطئه للمرأة، وقد ثبت مما تقدم انَّ أقلَّ ما يصح معه انتساب الولد للزوج هو مضيُّ أقل مدة الحمل من حين الوطئ وشبهه.

فالثاني بحسب مفروض هذه الصورة ليس صاحب فراش واقعاً بل كان وطؤه من وطىء الشبهة، فقد تبيَّن من وضعها لأقل من الستة أشهر انَّه تزوجها وهي حبلى، وذلك يقتضي انَّها لا زالت في عدة زوجها الأول فيكون قد تزوَّجها وهي في العدة، فزواجه منها باطل ووطؤه لها من وطئ الشبهة، فيتعين إلحاق الولد بالزوج الأول لانَّها ولدته على فراشه نظراً لكونها في عدة منه.

ويمكن تأييد ذلك بالعديد من الروايات:

منها: ما ورد في معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «**عن الرجل إذا طلّق امرأته ثم نُكحت وقد اعتدَّت ووضعت لخمسة أشهر؟، فهو للأول، وإنْ كان ولد أنقص من ستة أشهر فلأمه وأبيه الأول، وان ولدت لستة أشهر فهو للأخير**»[1].

ومنها: معتبرة أبي العباس قال: قال عليه السلام: «**إذا جاءت بولدٍ لستة أشهر فهو للأخير، وإنْ كان لأقل من ستة أشهر فهو للأول**»[2].

الصورة الثانية: افتراض إمكانية تخلُّقه من الثاني دون الأول، كما لو أنجبت

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٨٣ باب ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث١١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ص٣٨٣ باب ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث١٢.

الولد بعد مضيِّ أكثر من ستة أشهر من دخول الثاني بها وأقل من أقصى الحمل، ومضيِّ أكثر من أقصى الحمل من دخول الأول بها.

وفي هذا الفرض يكون الولد مُلحقاً بالثاني دون الأول، وذلك لامتناع تخلُّقه من الأول بعد افتراض مضي أكثر من أقصى الحمل من وطئه لها، وقد ثبت مما تقدم انَّ ما يُصحِّح انتساب الولد للزوج هو عدم تجاوز الحمل لأقصى مدته، والمفروض في هذه الصورة انه قد تجاوزها، فيتعيَّن انَّه للثاني وانَّ الأول وإنْ كان صاحب فراش إلّا انه ليس كذلك حين الوضع ولا حين انعقاد نطفة الولد، فلا معارض لصاحب الفراش الثاني، فتجري القاعدة في حقِّه وذلك لتنقُّح موضوعها وعدم ما يُعارضها.

الصورة الثالثة: افتراض عدم إمكانية تخلُّق الولد من كلٍّ منهما، كما لو افرضنا انَّ الأول قد طلَّقها قبل أكثر من سنة ولم يمضِ على دخول الثاني بها أكثر من شهرين أو ثلاثة فحين وضعت الولد كان قد تجاوز وطأ الأول السنَّة ولم يمضِ على وطأ الثاني أقل الحمل.

وفي هذا الفرض لا يصح إلحاق الولد بأيٍّ منهما، وذلك لعدم تمامية موضوع قاعدة الفراش في حقِّ كلٍّ منهما بعد افتراض عدم إمكانية تخلُّقه من الأول وعدم إمكان تخلُّقه من الثاني، وقد ثبت مما تقدم انَّ القاعدة لا تجري إلّا في ظرف الشك وإمكانية التخلُّق، ولا شك في مفروض هذه الصورة بل من المعلوم عدم تخلُّقه منهما.

الصورة الرابعة: افتراض إمكانية تخلق الولد من كلٍّ منهما، كما لو أنجبت المرأة الولد قبل مضي أقصى الحمل من وطأ الأول وبعد مضيِّ أقلِّ الحمل من وطأ الثاني، فلو طلّق الرجل زوجته وبعد ثلاثة أشهر تزوَّجت وبعد ستة أشهر من الزواج الثاني وضعت الولد، فيكون قد مضى على وطأ الأول تسعة أشهر، ومضى على وطأ الثاني ستة أشهر، فالولد يُمكن ان يكون قد تخلَّق من الأول كما يمكن ان يكون قد تخلّق من الثاني.

وفي هذا الفرض قد يُقال بعدم صحة التمسُّك بقاعدة الفراش لأيٍّ منهما، وذلك لأنَّ إجراءها لأحدهما دون الآخر بلا مرجِّح بعد إمكان تخلُّق الولد من كلٍّ منهما وبعد ان كان كلٌّ منهما صاحبَ فراش بحسب الفرض وإجراء القاعدة في حقِّ كلٍّ منهما ممتنع نظراً لتعارض مقتضاها.

إذ إنَّ إجراءها في حقِّ الأول يقتضي انَّ الولد ليس للثاني، وإجراؤها في حقِّ الثاني يقتضي انَّ الولد ليس للأول، فالنتيجة هي التساقط، فإما ان يكون المرجع هو القرعة لانَّها لكلِّ أمرٍ مشكل أو ان المرجع هو أصالة عدم تخلُّقه من كلٍّ منهما لو احتمل انَّه تخلّق من ثالث.

ويمكن انْ تُؤيَّد دعوى مرجعية القرعة في مفروض هذه الصورة بمعتبرة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، قال عليه السلام: يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جاريةً فوطئوها جميعاً في طهر واحد فولدت غلاماً واحتجُّوا فيه، كلُّهم**

يدّعيه، فأسهمتُ بينهم وجعلتُه للذي خرج سهمه وضمَّنتُه نصيبهم»[١].

وفي رواية المفيد قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن فرُفع إليه رجلان بينهما جارية يملكان رقَّها على السواء قد جهلا خطر وطئها فوطئاها معاً في طهرٍ واحد فحملت ووضعت غلاماً، فقرع على الغلام باسميهما فخرجت القرعة لأحدهما فأَلحق به الغلام...»[٢].

إلّا انَّ ما يرد على الاستدلال بمعتبرة أبي بصير ورواية المفيد هو انَّهما افترضتا انَّ الوطأ كان لشبهة، فليس فيهم من هو صاحب فراش بل جميعهم لم يكن كذلك لافتراض الاشتراك المانع من جواز الوطأ، على انَّه لا تعارض في فرض هذه الصورة حتى يقال بالتساقط، وذلك لانَّ الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: «**إنَّ الولد للفراش**» هو انَّ الولد لصاحب الفراش حين الولادة، إذ انَّ الوصف ظاهر في المتلبِّس فعلاً بالحدث ـ وليس ظاهراً ـ انقضى عنه التلبُّس، والمفروض انَّ الزوج الأول قد انقطعت العصمة بينه وبين المرأة فهي ليست فراشاً له، والحكم ببنوَّة الولد للزوج الأول في الصورة الأولى نشأَ عن افتراضه صاحب فراش فعلاً حين ولادة المرأة وإنَّ الزوج الثاني لم يكن زوجاً واقعاً وإنما كان وطؤه من وطأ الشبهة، لانه تزوجها وهي في العدة، فزواجه منها باطل، لانها

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٢ باب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٤.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٢ باب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٥.

كانت في عدة الأول، والمرأة ذات العدة تظلُّ فراشاً لمن طلّقها حتى تنتهي عدَّتُها فما لم تضع حملها فهي عدَّةٍ منه.

ودعوى انَّ فعلية الفراش منوطة بزمان الوطئ دون زمان الوضع والمفروض انَّ كلاً منهما كان صاحب فراش حين الوطئ ليست تامة.

فإنَّ الظاهر من فعلية الفراش هو انَّ الواطئ يكون صاحب فراش حين الوطأ وحين الولادة نعم لا يُشترط ان يكون زوجاً حين الولادة فيكفي ان تكون المرأة في عدَّته.

ولأنَّ الصورة الرابعة افترضت صحة الزواج من الثاني نظراً لكون المرأة لم تكن في عدة الأول ظاهراً ولا وضعت الولد قبل ستة أشهر من وطأ الثاني حتىٰ يُستكشف بقاؤها في عدة الأول، لذلك فالأول ليس صاحب فراش فعلاً.

على انَّه يمكن ان يُستدل لدعوى المشهور بأنَّ الولد للثاني بعدةٍ من الروايات:

منها: معتبرة جعفر بن بشير عن الحسن الصقيل عن أبي عبد الله عليه السلام: قال سمعته يقول: «وسُئل عن رجلٍ اشترى جارية ثم وقع عليها قبل انْ يستبرء رحمها، قال عليه السلام: **بئس ما صنع يستغفر الله ولا يعود**، قلتُ: فإنَّه باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها ثم باعها الثاني من رجلٍ آخر ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث، قال أبو عبد الله عليه السلام: **الولد للذي عنده الجارية وليصبر لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٣ باب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٢.

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلٍ وطئ جارية فباعها قبل انْ تحيض فوطئها الذي اشتراها في ذلك الطهر فولدت له لِمَن الولد؟ قال عليه السلام: **للذي عنده فليصبر لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[1].

فهذه الروايتان ظاهرتان في انَّ الولد يكون لصاحب الفراش حين الولادة، فرغم انَّ الثلاثة الذين وطئوا الجارية في الرواية الأولى كان كلٌّ منهم صاحب فراش حين الوطأ إلّا انَّ الإمام أفاد انَّ الولد ملحق بالذي عنده الجارية.

وأصرح من معتبرة الصقيل رواية علي بن جعفر حيث انَّ الواطئ الأول وطئها وهي في ملكه ثم باعها فلم يكن عليه انْ يستبرءها إلّا بعد الوطأ، والثاني وطئها قبل الاستبراء ورغم ذلك حكم الإمام عليه السلام انَّ الولد للثاني الذي عنده الجارية والتي وطئها قبل الاستبراء.

وكذلك يمكن انْ يُستدلَّ بإطلاق ما ورد في معتبرة زرارة ومضمرة أبي العباس فقد أفاد الإمام عليه السلام في الأولى انَّ المرأة: «**إنْ ولدت لستة أشهر فهو للأخير**» وأفاد في الثانية: «**إنْ جاءت بولدٍ لستة أشهر فهو للأخير**» ومقتضى إطلاقهما انَّه للأخير سواءً أمكن لحوقه بالأول أو لم يمكن فقد يمضي على وطأ الثاني ستة أشهر ويكون من الممكن لحوقه بالأول كما لو طلّق الأول زوجته

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٥ باب ٥٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٧.

وبعد ثلاثة أشهر تزوجت من الثاني ودخل بها ثم جاءت بولدٍ بعد ستة أشهر من وطأ الثاني، فيكون قد مضى على وطأ الأول تسعة أشهر، فلم يمضِ على وظئه أقصى مدة الحمل.

وبما ذكرناه يثبت الولد في مفروض الصورة الرابعة يكون للزوج الأخير كما أفاد ذلك المشهور.

الفرض الخامس: ان يكون التنازع او الشك بين اثنين كلاهما وطأ المرأة شبهةً كما لو افتُرض انَّ كلاً منهما وقعا على امرأةٍ بتوهُّم انَّها زوجتة واتفق وقوع ذلك في طهرٍ واحد وجاءت بولدٍ قبل مضي أقصى الحمل من وطئهما وبعد مضي أقل الحمل من وطئهما.

وفي هذا الفرض لا تجري قاعد الفراش في حقِّ أيٍّ منهما، لأنَّ المرأة ليست فراشاً لأيٍّ منهما حتى لو فُرض عدم التعارض، نعم يكون الولد مُلحقاً بالواطئ شبهة في فرض عدم التعارض إلّا انَّ ذلك ليس لقاعدة الفراش وإنما هو للدليل الخاص الذي لا يمكن التمسُّك به في فرض التعارض.

فالظاهر انَّ المرجع في مثل هذا الفرض هو قاعدة القرعة لأنَّها جعلت لكلِّ أمرٍ مشكل.

ويُمكن ان يُستدلَّ على ذلك بمثل معتبرة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، قال عليه السلام: يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جاريةً فوطئوها جميعاً في**

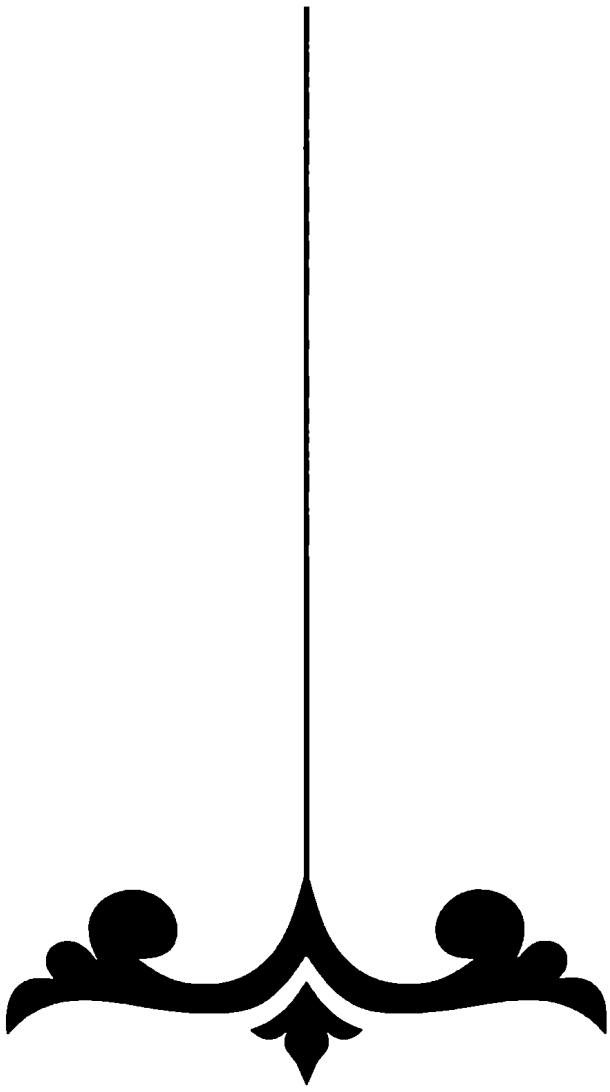
طهرٍ واحد فولدت غلاماً واحتجوا فيه، كلُّهم يدّعيه، فأسمهتُ بينهم وجعلتُه للذي خرج سهمه وضمَّنتُه نصيبهم، فقال النبيﷺ: ليس قوم تنازعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجل إلّا خرج سهم المحق»[1].

فمفروض هذه الرواية منطبِق على الفرض الخامس، فكلٌ منهم قد وطأ الجارية بتوهم انَّ ذلك جائز له نظراً لكونه ساهم في ثمنها، فوطؤهم لها جميعاً كان من وطأ الشبهة، وكذلك ورد قريب من مضمون هذه الرواية عن الشيخ المفيد إلّا انها اشتملت على التصريح بجهالتهم.

هذا بناء على انَّ كلاً من المتنازعين لم يكن صاحب فراش، أما لو قبلنا بدعوى انَّ كلاً من الواطئين شبهةً صاحب فراش فهذا الفرض يكون داخلاً في الصورة الرابعة من الفرض الرابع.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢١ ص١٧٢ باب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث٤.



قاعدة

البينة على المدعي واليمين على من أنكر

بيان المراد من القاعدة

المراد من القاعدة إجمالاً هو انَّ مسئولية إقامة البيِّنة على الدعوى تكون على عهدة المدَّعي فلا يكلَّف بها المنكر ولا يُعفى منها المدَّعي لو شاء البقاء على دعواه ولم يكن إقرارٌ من المدَّعى عليه.

وليس على المنكر لإسقاط الدعوى مع عدم قيام البيِّنة سوى الحلف واليمين، فللمدَّعي مطالبته باليمين فإن حلف كان ذلك إسقاطاً لدعوى المدَّعي وان نكل وأبى لزمته.

هذا هو المراد الإجمالي من معنى القاعدة، وأما ما هو المراد من مفهوم المدَّعي والمنكر والبيِّنة فهو ما سيتمُّ إيضاحه بعد بيان مدرك القاعدة.

مدرك القاعدة:

عمدة ما يُستدلُّ به على حجيَّة القاعدة هو الحديث النبوي المشهور الوارد من طرقنا ومن طرق العامة، فهو مضافاً إلى وروده بأسانيد معتبرة عند الفريقين فإنَّ عليه العمل في مقام الفتوى عند عموم الفقهاء، وذلك ما يُنتج بمجموعه الاطمئنان بالصدور.

فنصُّ الحديث النبوي الشريف هو: «**البيِّنة على المدَّعي واليمين على مَن أنكر**» فقد ورد بنصه وبمضمونه في رواياتٍ عديدة من طرقنا:

منها: معتبرة عثمان بن عيسى وحمَّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث فدك انَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيِّنة على المدَّعي واليمين على مَن أنكر**»[١].

ومنها: معتبرة الحلبي عن جميل وهشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيِّنة على من ادعى واليمين على مَن ادُّعي عليه**»[٢].

ومنها: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه القسامة، فقال عليه السلام: «**الحقوق كلها، البينة على المدَّعي واليمين على المدَّعى عليه إلّا في الدم خاصَّة**»[٣].

ومنها: رواية منصور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**... لانَّ الله عز وجل إنما أمر ان تُطلب البينة من المدَّعي فإن كانت له بيِّنة وإلّا فيمين الذي هو في يده هكذا أمر الله عز وجل**»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٩٣ باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث١.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

(٤) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٤.

ومنها: ما رواه الصدوق قال: قال رسول الله ﷺ: «**البيِّنة على المدَّعي واليمين على المدَّعى عليه والصلح جائز بين المسلمين إلّا صلحاً أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالاً**»(١).

ومنها: معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... **حكم في أموالكم انَّ البينة على المدَّعي واليمين على المدعى عليه...**»(٢).

شرح ألفاظ القاعدة:

عناوين ثلاثة اشتملت عليها القاعدة بحاجة إلى إيضاح، الأول هو عنوان البيِّنة، والثاني هو عنوان المدَّعي، والثالث هو المُنكِر.

المراد من البيّنة:

البيِّنة بحسب مدلولها اللغوي تعني البرهان والدليل القاطع الذي لا محيص عن قبول العقلاء لمؤداه، وقد استُعملت البيِّنة في هذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾(٤).

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٤٤٣ باب ٣ من كتاب الضمان حديث٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

(٣) سورة البقرة آية رقم: ٨٧.

(٤) سورة البقرة آية رقم: ٢٠٩.

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾[١].

وقال تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[٣].

فمعنى البيِّنة في تمام هذه الآيات هو البرهان والدليل القاطع، وهذا المقدار لا إشكال فيه إنما الإشكال فيما هو المراد من البيِّنة في الحديث النبوي الشريف، فهل المقصود من معنى البينة في الحديث الشريف هو المدلول اللغوي أو انَّ له معنىً آخر مخترعاً في الشريعة مبايناً للمدلول اللغوي فيكون لمفهوم البيِّنة حقيقة شرعية أو متشرعيَّة.

الظاهر انَّ المقصود من البيِّنة في المقام هو المعنى المناسب للمدلول اللغوي وهو البرهان والحجَّة العقلائية، إذ لم يثبت انَّ لعنوان البينة معنىً مخترعاً غير المعنى المُستعمَل عرفاً وعند اللغويين، فليس لعنوان البيَّنة حقيقة شرعية ولا متشرعيَّة حيث لم يرد في القرآن ولا في مورد واحد استعمال لفظ البينة بتمام مشتقاتها وصيغها في غير المعنى المناسب للمدلول اللغوي والعرفي، وما ورد في السنَّة الشريفة وروايات أهل البيت عليهم السلام من استعمال البيِّنة في شهادة العدلين

---

(١) سورة الأعراف آية رقم: ٧٣.

(٢) سورة الأنفال آية رقم: ٤٢.

(٣) سورة البينة آية رقم: ٤.

فهو إما ان يكون مكتنفاً بقرينة تدلُّ على إرادة شهادة العدلين كما هو الغالب أو يكون مجرَّداً عن كل قرينة فلا يكون الاستعمال ظاهراً في خصوص المعنى الاصطلاحي وهو شهادة العدلين.

فالصحيح انَّ المراد من البيِّنة في الحديث النبوي الشريف هو مطلق الدليل والحجَّة العقلائية[1]، نعم قام الدليل الخاص على اعتبار شهادة العدلين من البيِّنة المصححِّة لثبوت الدعوى إلّا انَّ ذلك لا يقتضي اختصاص ثبوت الدعوى بشهادة العدلين.

وعليه فلو أقام المدَّعي دليلاً على دعواه يقبله العقلاء فلا مسوِّغ لردِّ دعواه لمجرَّد انَّها غير معتضدة بشهادة العدلين، نعم لو لم يكن الدليل قطعياً ولم يكن معتبراً شرعاً فإنَّ دعواه لا تُقبل وإنْ كان الدليل الذي أقامه معتبراً لدى العقلاء لانَّ اعتبار العقلاء واعتمادهم غير كافٍ لإثبات حجيَّة الدليل الظني ما لم يقم الدليل الشرعي على اعتباره ولو كان هذا الدليل من قبيل الإمضاء المُستكشَف من عدم الردع.

وكيف كان فالرواية ليست بصدد بيان ما به تتحقق البيِّنة وإنما هي بصدد بيان مَن عليه البينة وهو المدَّعي، فمفاد الرواية انَّ على المدعي إقامة البينة، أما ما هي البينة التي يلزمه إقامتها حتى تكون دعواه مقبولة فهذا ما لم تتصدَ الرواية لبيانه، ولعلنا نبحث المسألة تفصيلاً في بحث قاعدة حجية البيِّنة إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) لاحظ المستند في شرح العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصوم ج٢ ص٦٥.

المراد من المدَّعي:

اختلفت كلمات الفقهاء في تعريف المدِّعي والأهم فيما ذُكر من تعريفات أربعة:

التعريف الأول: انَّ المدَّعي هو الذي لو تركَ الخصومة لتُرك، أي انَّ المدعي هو مَن لو رفع يده عن دعواه وأعرض عنها بعد رفعها أو لم يقم أساساً برفعها للقاضي أو مَن يُحتكم عنده لما كان مُطالباً من خصمه أو من غيره برفعها في الفرض الثاني ولا بالاستمرار في الفرض الأول.

وهذا التعريف قيل انَّه ذهب إليه المشهور كما أفاد ذلك صاحب الجواهر[1]، وقد أورد عليه بأنه لا يعدو كونه تعريفاً لفظياً، فهو لا يُنتج تميُّز المعرَّف تميُّزاً تاماً عن غيره كما انَّه ليس جامعاً لجميع موارده، فأقصى ما يقتضيه هذا التعريف هو تمييز مفهوم المدِّعي إجمالاً.

فما يصحُّ النقض به على هذا التعريف هو ما لو ادَّعى الدائن الإعسار أو ادَّعى الوفاء بما عليه من دين أو ادعى الغاصب ردَّ العين المغصوبة أو ادعى الأمين ردَّ الوديعة فإنَّ هذه الموارد لا يُترك فيها المدَّعي لو تَرك الدعوى بل هو مُطالب من قِبل خصمه بإثبات دعواه وإلّا لزمه الوفاء بالدين في الفرض الأول

---

(١) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٤٠ ص ٣٧١، ونقل دعوى الشهرة السيد محمد بحر العلوم في كتابه بلغة الفقيه ج٣ص٣٧١، واحتمل انَّ هذا التعريف هو المشهور صاحب الرياض ج١٣ص١٥٨.

والثاني وردَّ العين المغصوبة في الفرض الثالث وردَّ الوديعة التي استُؤمن عليها في الفرض الرابع.

فمثل هذه الموارد يكون فيها المنكر هو مَن لو ترك الخصومة لتُرك، فلو أعرض المغصوب منه عن المطالبة بالعين المغصوبة لما طالبه الغاصب بالبقاء على الخصومة، فلو كان الضابط في تعريف المدَّعي هو مَن لو تَرك الخصومة لتُرك لكان المنكر مدَّعياً.

التعريف الثاني: انَّ المدَّعي هو مَن يكون قوله مخالفاً لمقتضى الأصل، وقد فُسِّر الأصل في التعريف بما يشمل الأمارات والاستصحاب[1].

فالمدَّعي بناء على هذا التعريف هو من كان قوله منافياً لما تقتضيه الحجَّة الفعلية لو لا البينة على فرض إقامتها.

ومثال الفرض الأول: هو ما لو ادعى رجل انَّ الدار التي بيد زيد ملك له، فإنَّ هذه الدعوى منافية لما تقتضيه أمارية اليد، فلأن الدار بيد زيد فالحجَّة الفعلية تكون في جانب زيد، فكلُّ من قال: انَّ الدار ملك له فهو مدعٍ لأنَّ قوله مناف لما تقتضيه الحجَّة الفعلية وهي أمارية اليد، نعم لو قال زيد: هذه الدار ملك لي، فهو لا يكون مدَّعياً لأنَّ الدار بيده، فقوله مطابق لما تقتضيه الحجَّة الفعلية لذلك فهو غير مطالب بالبينة لانه ليس مدَّعياً.

ومثال الفرض الثاني: هو ما لو ادعى رجل انَّ هنداً زوجة له فإنَّ هذه

---

(١) مستند الشيعة ـ المحقق النراقي ـ ج١٧ ص ١٣٩.

الدعوى منافية لمقتضى استصحاب عدم الزوجية لذلك فهو مدعٍ وهو بخلاف دعوى هند نفي الزوجية فإنَّها لو ادعت ذلك لكانت دعواها مطابقة لما يقتضيه استصحاب العدم، لذلك فهي ليست مدعيَّة.

وهكذا لو ادَّعى الأمين ردَّ الأمانة أو ادَّعى الغاصب ردَّ العين المغصوبة فإنَّ مثل هذه الدعاوى منافية لأصالة الاستصحاب بعد الإقرار بالاستئمان أو الغصب، وهذا بخلاف دعوى المغصوب منه مثلاً عدم ردِّ العين المغصوبة فإنَّها مطابقة لمقتضى استصحاب العدم لذلك لا يكون مدَّعياً.

التعريف الثالث: إنَّ المدَّعي هو مَن كان قوله منافياً لمقتضى الظاهر بحيث يكون متعلَّق دعواه أمراً خفياً، وقد نسب صاحب الجواهر هذا التعريف إلى جمهور العامة[1].

ويمكن التمثيل له بما لو اختلف الرجل وزوجته في الدخول وعدمه، وكان قد أرخى عليها الستر واختلى بها، فلو ادَّعت الزوجة الدخول وادَّعى الرجل عدم الدخول، فإنَّ المدَّعي في هذا الفرض هو الرجل رغم انَّ دعواه مطابقة لمقتضى الأصل إلّا انَّ دعواه لَمَّا كانت منافية لما عليه الظاهر من انَّ الرجل إذا اختلى بزوجته وأرخى عليها الستر فإنه يدخل بها، فحيث انَّ الظاهر عرفاً هو ذلك كان هو المدَّعي بإنكاره الدخول فهو المُطالب بالبيِّنة دون الزوجة لأنَّ دعواها الدخول هو المطابق لمقتضى الظاهر.

---

(١) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج ٤٠ ص ٣٧٤.

هذا وقد جمع البعض[1] كلا التعريفين الثاني والثالث في تعريف واحد فأفاد انَّ المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل أو الظاهر.

والمستظهر من العطف بأو انَّ المراد من الأصل غير المراد من الظاهر، فلو كان المراد من الأصل هو الاستصحاب وكان المراد من الظاهر هو الظهور العرفي فإنَّه يحصل التنافي في مثل الفرض الذي ذكرناه آنفاً حيث انَّ مقتضى الأصل هو انَّ المدعي هي الزوجة لأنَّها بحسب الفرض تدَّعي الدخول والأصل عدمه فتكون هي المدَّعية وهذا بخلاف ما لو كان المعتمد في تعريف المدَّعي هو مَن كان قوله منافياً للظاهر فإنَّ المدعي هو الزوج، إذ انَّ عدم الدخول بعد الخلوة وإرخاء الستر منافٍ للظاهر.

فالجمع بين الضابطين في تعريف واحد يؤول إلى التنافي في بعض الفروض، نعم قد يتوافق مقتضى الضابطين في بعض الفروض.

كما لو ادعى رجل انَّ زيداً ملَّكه دابته وكانت الدابة بيد زيد فإنّه بمقتضى الضابطين يكون المدَّعي هو الرجل لأنَّ دعواه منافيةً للأصل أولاً إذ انَّ الأصل عدم تمليكه وهي منافية للظاهر أيضاً لانَّ كون الدابة في يد زيد يقتضي استظهار انَّها لم تخرج عن ملكه، فاليد أمارة عرفاً وشرعاً على الملكية.

فالمدَّعي على كلا الضابطين هو الرجل إلّا انَّ توافق الضابطين لا يتفق دائماً.

---

(١) ذكر ذلك المحقق الحليّ في المختصر النافع ص٢٢٦ وفي كتابه شرائع الإسلام ج٤ ص٨٩٣، ونقله المحقق النراقي في مستند الشيعة عن النافع والشرائع والقواعد والروضة وأفاد انهم عدَّوه واحداً من الأقوال.

ولو كان المراد من الأصل هو الاستصحاب فإن كان المراد من الظاهر هو الأمارات المعتبرة فإنَّه لن يحصل تنافٍ بين الضابطين، لانَّ الدعوى إذا كانت مطابقة للأمارة المعتبرة فلا يضرُّ بها المنافاة للأصل فمن كان قوله مطابقاً للأمارة المعتبرة فإنَّه لن يكون مدَّعياً وسوف يكون المدعي هو من كان قوله منافياً للأمارة وإنْ كان موافقاً للأصل.

فلو ادعى الرجل ملكيته لدابة وكانت تحت يده وادعى آخر أنها ليست ملكاً له فإنَّ المدَّعي هو من ينفي الملكية وإنْ كانت دعواه موافقة للأصل إلّا انها لما كانت منافية للظاهر وهي الأمارة المعتبرة لذلك فهو مدعٍ لأنَّ الأصل لا حجيَّة له مع قيام الأمارة.

وعليه فبناءً على هذا الاحتمال يكون المراد من العطف بأو هو الطولية فيكون مؤدّى التعريف هو انَّ المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل والظاهر أو منافياً للظاهر.

ولو كان المراد من الأصل هو مطلق الحجّة الفعليّة الشامل لمثل الاستصحاب وأمَّارة اليد وغيرها من القواعد الشرعية المعتبرة، وكان المراد من الظاهر هو الظهور العرفي المعتبر شرعاً لكان عطف الظاهر بـ أو على الأصل في التعريف بلا موجب لأنّه بعد تفسير الأصل بما يشمل الظهور العرفي المعتبر يكون الظاهر قد اعتبر ضابطاً في تمييز المدّعي، والمفترض أنَّ مَن كان قوله منافياً للظاهر بالمعنى المذكور يكون هو المدّعي وإنْ كان قوله مطابقاً للاستصحاب لأنّ اعتبار المنافاة

لمقتضى الاستصحاب ضابطاً لتمييز المدّعي إنَّما يكون في ظرف فقدان الظاهر عند الطرفين، أي إذا لم يكن ثمَّة ظهور لقول أحد الخصمين فحينئذٍ تصل النوبة إلى تمييز المدَّعي بواسطة المنافاة لمقتضى الاستصحاب، فمن كان قوله من الخصمين منافياً لاستصحاب العدم فهو المدَّعي وهذا هو معنى تفسير الأصل بالحجّة الفعليّة، إذ لا تكون للاستصحاب حجيَّة فعليّة مع قيام الامارة.

ولهذا لا يكون لعطف الظاهر على الأصل معنًى محصّل بناءً على تفسير الأصل بمطلق الحجّة الفعليّة.

نعم لو كان المراد من الظاهر المعطوف على الأصل هو الظهور العرفي العقلائي وكان المراد من الأصل هو مطلق الحجّة الفعليّة لكان للعطف بأو وجه، ذلك بأن يُراد انَّ الضابط في تمييز المدَّعي هو إما الأصل والذي هو الحجَّة الفعلية أو الظهور العرفي العقلائي.

إلّا أنّه يرد على هذا الاحتمال أنه لو كان هو المراد لكان قاصراً عن تمييز ما هو المرجّح منهما عند التنافي، فلو كان قول أحد الخصمين منافياً للأصل بمعنى الحجّة الفعليّة وكان قول الآخر منافياً لمقتضى الظهور العرفي العقلائي فمن هو المدّعي منهما.

مثلاً: لو وطئ زيد زوجةَ عمرو شبهةً فأنجبت ولداً فوقع النزاع بين الزوج وبين الواطئ شبهةً، وكان من الممكن تكويناً تخلّق الولد من نطفة الزوج ومن الممكن تخلّقه من نطفة الواطئ شبهة، وذلك لعدم تجاوز الوطأين لأقصى مدّة

الحمل، مضافاً إلى مضيِّ أكثر من أقلِّ مدّة الحمل على الوطأين، فلو اتفق أن كان الولد مشابهاً للواطئ شبهةً أو كان الفحص المختبري مقتضياً لبنوَّة الولد للواطئ شبهةً، فمَن المدّعي منهما هل هو الزوج أو هو الواطئ شبهةً.

فلو كان المناط في تشخيص المدّعي هو الظهور العرفي العقلائي أي مَن كان قوله منافياً للظهور العرفي العقلائي فبناءً عليه سيكون المدَّعي هو الزوج فهو المكلّف إذن بالبيِّنة لأنَّ دعواه أنَّ الولد له منافية للأمارة العقلائية وهي الشبَه والفحص المختبري.

ولو كان المناط في تشخيص المدَّعي هو الحجّة الفعليّة المعتبرة أي من كان قوله منافياً للحجّة الفعلية فبناءً عليه سيكون المدّعي هو الواطئ شبهةً لأنَّ قوله منافٍ للحجّة الفعليّة وهو قاعدة الفراش.

فما يرِدُ على التعريف بناءً على هذا الاحتمال هو أنّه غير ظاهر فيما هو المرجَّح عند التنافي بين الضابطين وأيُّهما يكون مقدّماً.

نعم مقتضى هذا التعريف هو أنّ أحد الضابطين كافٍ في تعيين مَن هو المدّعي إذا لم يكن الضابط الآخر في جانب الطرف الآخر.

مثلاً: لو وطئ اثنان امرأة شبهة في طهرٍ واحد فأنجبت ولداً من ذلك الوطئ فكان شبيهاً بأحدهما أو كان الفحص المختبري مقتضياً لبنوّته له، فلو ادّعى كلّ منهما أنَّ الولد له فإنَّ المدّعي منهما هو من كان قوله منافياً للظهور العقلائي أي أنَّ المدّعي هو مَن لم يكن الولد شبيهاً له ولم تثبت بنوَّتُه له بالفحص المختبري

فهو إذن المكلّف بالبيّنة دون الآخر.

وثمّة احتمال آخر وهو أنَّ المراد من الظاهر هو عينه المراد من الأصل، فيكون عطف الظاهر على الأصل من عطف المرادف على مرادفه، فالمراد من كلٍّ من الأصل والظاهر هو مطلق الحجّة الفعليّة، ولو كان هذا الاحتمال هو المراد لكان المناسب العطف بالواو، على انَّه مناف لظاهر حال من أراد أن يجمع بين التعريفين.

التعريف الرابع: أنَّ المدعي هو مَن تكون دعواه مفتقرة للإثبات بنظر العقلاء أي أنَّها لا تكون مقبولة عندهم دون دليل.

فالمدعي بناءً على هذا التعريف هو المكلَّف بنظر العقلاء بإقامة الحجَّة على ما أدعاه. وقد تبنَّى هذا التعريف السيد الخوئي رحمه الله[1] وأفاد في مقام الاستدلال على صحته أنَّه ليس لعنوان المدَّعي حقيقة شرعية ولا متشرعيَّة، وعليه فالمرجع في تشخيص مفاد هذا العنوان هو العرف شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم التي استعملها الشارع في خطاباته ولم يخترع لها معنىً مبانياً لما عليه مفادها عرفاً كما لم يتصدَ لتهذيبها أو التوسيع من دائرة مفادها العرفي.

فإذا كان المرجع في تشخيص مدلول عنوان المدَّعي هو العرف فإنَّ العرف بعد مراجعته يُطلِق عنوان المدَّعي على مَن يكون مكلَّفاً بنظر العقلاء بإثبات ما ادعاه وإلّا اعتُبرت دعواه بنظرهم بحكم اللاغية.

---

(١) مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي ـ ج١ ص٤٢.

وعليه فمَن ادعى مالاً أو حقاً له على غيره فهو مدَّعٍ لأنَّ العقلاء يرونه مُلزَماً لإثبات دعواه بإقامة الدليل، وكذلك مَن ادَّعى الخروج من عهدة حقٍ أو مالٍ عليه فإنَّه مدعٍ بنظر العقلاء لأنَّه بعد أن كان الحق ثابتاً عليه فدعواه الخروج عن عهدته مفتقرةٌ إثباته إلى إقامة الدليل.

وما يُجاب به على ما أفاده السيد الخوئي من أنه ليس لعنوان المدعي حقيقة شرعية أو متشرعية وإنْ كان مسلَّماً وهكذا فإنَّ ما أفاده من أن المرجع في مثل هذا الفرض هو العرف وإنْ كان مسلَّماً إلّا أن ذلك لا يقتضي تعيُّن المدلول العرفي لعنوان المدَّعي فيما ذكره، إذ لابدَّ من إبراز قرينة على ذلك، على أنَّ الظاهر من التعريفات الأخرى هو التصدِّي لبيان ما هو المتفاهم العرفي من مدلول عنوان المدعي، هذا أولاً.

وثانياً: فإنَّ التعريف الذي أفاده السيد الخوئي وإن شخَّص المدعي بأنه المُلزَم عقلائياً بإقامة الدليل إلّا أنه لم يتحدد بهذا التعريف ما هو الضابط الذي يعتمده العقلاء لتمييز مَن عليه إقامة الدليل ممن ليس عليه إقامة الدليل بنظرهم، فينفتح الاستفهام من جديد، هل الملزَم عقلائياً بإقامة الدليل هو مَن كان قوله منافياً للأصل أو الظاهر أو الأصل والظاهر أو شيء آخر غيرهما.

فالصحيح في تعريف المدَّعي أنْ يقال: هو مَن كان قوله منافياً لمقتضى الحجَّة الفعلية قبل إقامة البينة، والحجة الفعلية قد تكون أصلاً غير محكوم، وقد تكون أصلاً حاكماً وقد تكون أمارةً غير محكومة أو أمارة حاكمة، فمعنى

المنافاة للحجَّة الفعلية هو منافاة قول المدَّعي للحجة الجارية وغير المعارَضة بما يمنع من جريانها.

فحينما تكون المرأة منكرة لزوجيَّة زيدٍ لها فإنَّ إنكارها مطابقٌ لما تقتضيه الحجَّة الفعلية وهو استصحاب العدم غير المحكوم بأصل آخر أو بأمارة، لذلك فهي لا تُطالب بالبينة، فيكفي في البناء على صحة إنكارها إذا لم تكن خصومة مطابقة قولها للحجَّة المعتبرة.

فإذا ادعى مدع أنَّها زوجة له فإنَّ قوله هذا يكون منافياً للحجَّة الجارية وغير المُعارَضة بما يمنع من البناء عليها. ولهذا فهو مدع، فيكون مطالباً بالبينة.

وإذا اتضح ما ذكرناه من تعريف يتضح فساد تعريف المدَّعي بمَن يكون قوله منافياً للأصل لو فُسِّر الأصل بمثل الاستصحاب، لأنَّه قد يكون قول أحدٍ منافياً لاستصحاب العدم ولكنه مطابق لأصلٍ حاكم على الاستصحاب فحينئذٍ لا يكون مدعياً بلا ريب كما لو كان قوله منافياً لاستصحاب العدم ولكنه مطابق لأصالة الصَّحة، فلو أنكرت امرأة زوجية زيدٍ لها إلّا أنَّ إنكارها كان على أساس انَّ العقد الذي أجراه وكيلها غير المعزول كان باطلاً، فلو ادعى زيدٌ الزوجية فإنَّ دعواه وإن كانت منافية لاستصحاب العدم ولكنها مطابقة لأصالة الصَّحة، وعليه فلا يصح أن يُقال أنَّ زيداً مدع لمجرَّد انَّ قوله منافٍ للاستصحاب.

فتعريف المدَّعي بمَن كان قوله منافياً للأصل إذا كان المقصود من الأصل هو الاستصحاب فهو خاطئ وإذا كان المقصود منه أيَّ أصلٍ فهو خاطئ أيضاً،

لأنَّه قد يكون قول كل طرف مطابقاً لأصل ومخالفاً لأصل آخر فيعود الأشكال فيمَن هو المدَّعي في هذا الفرض، وإذا كان المقصود من الأصل هو الأصل العملي الجاري وغير المحكوم فهذا يحتاج إلى مزيد بيان والتعريف قاصر عن إفادته، ثم هو لا يُغني عن لزوم بيان فرضية ما لو كانت الدعوى منافية لكلِّ الأصول ولكنها مطابقة للظاهر، ففي مثل هذا الفرض مَن هو المدعي.

ثم انَّه لا يرد على ما ذكرناه من تعريف ما يمكن إيراده على تعريف المدَّعي بمَن كان قوله منافياً للظاهر إذا كان المراد من الظهور هو الظهور العرفي العقلائي، فإن هذا التعريف يقتضي اعتبار مَن كان قوله مطابقاً للأصل الجاري مدَّعياً لو كان قوله منافياً للظهور العرفي غير المعتبر شرعاً.

فلو ادعى زيد انَّ خالداً ولد له فأنكرت أمُّ خالدٍ ذلك واتفق انْ كان خالد شبيهاً بزيد المدَّعي أو كان مقتضى الفحص المختبري هو تخلُّقه من نطفته، فالمدعي بناءً على هذا التعريف هي أم خالد لأن دعواها منافية للظهور العرفي العقلائي رغم انَّ قولها مطابق للأصل الجاري.

وعليه فلا يطالب مدَّعي الولد بالبيِّنة بناءً على ذلك رغم أنَّه ليس صاحب فراش وان لم يثبت أنَّه عاهر.

فتعريف الظاهر بالظهور العرفي العقلائي لا يصح لأنَّ هذا الظهور إذا لم يكن معتبراً شرعاً فهو بحكم اللاغي فلا يمنع من حجية الأصل الجاري في مورده ولا يمنع من حجية الإمارة الجارية في مورده.

فلابدَّ وان يُراد من الظهور العرفي هو خصوص المعتبر منه شرعاً وذلك لأنَّ الظاهر من حال المتكلم وهو النبيﷺ هو عدم الاعتداد بما أسس لعدم اعتباره وحجيته.

صحيح انه حينما قال: «**البيِّنة على المدعي**» فإنَّ الظاهر انَّه اعتمد في إفادة معنى المدعي على ما يفهمه العرف إلّا أنَّ ثمة قرينة لبيَّة تقتضي عدم إرادة ما أسس لنفيه.

وبذلك يتضح أنَّ تعريف المدعي بأنَّه مَن كان قوله منافياً للأصل بما يشمل مثل الاستصحاب وأمارة اليد ومطلق القواعد الشرعية والعرفية المعتبرة صحيح ومطابق لما يفهمه العرف من قولهﷺ «**لبيِّنة على المدعي**».

فإن ملاحظة صدور الخطاب من المشرِّع أولاً وملاحظة انَّ عنوان المدَّعي ليس له حقيقة شرعية ثانياً يقتضيان التبنِّي لهذا التعريف، فلأنَّ عنوان المدَّعي ليس له حقيقة شرعية فإن ذلك يقتضي الرجوع للعرف لتشخيص مفاده، ولان العرف يعتبر كلَّ من جاء بقولٍ في مقام الخصومة وكان فيه نفع له وكان منافياً للظاهر المعتبر عرفاً فإنَّه يُعتبر مدعياً فيُطالب بالدليل.

فالمدعي بنظر العرف هو مَن كان قوله في مقام الخصومة منافياً للظاهر المُعتَبر عرفا إلّا انَّه ونظراً لكون الخطاب صادراً من المشرِّع لذلك لا يصح اعتبار مَن كان قوله منافيا للظاهر عرفاً مدعياً إذا كان قوله مطابقاً للحجَّة الفعلية، لأنَّ افتراض أنَّ الحجة معتبرة فعلاً يساوق إلغاء الشارع لإعتبار ما عداها.

وبذلك يثبت أنَّ مَن كان قوله منافياً للحجَّة الفعلية يكون هو المدعي وغالبا ما تتوافق المنافاة بين الحجة الفعلية والظهور العرفي حتى في موارد كون الحجة الفعلية من قبيل أصالة العدم فإنَّها من الأصول العقلائية أيضاً، نعم لو اتفق أن كانت الحجة الفعلية مباينة للظاهر عرفاً فإنَّ المدعي هو مَن كان قوله منافيا للحجة الفعلية وإن كان قوله مطابقاً للظاهر عرفا.

والمتحصَل مما ذكرناه أنَّ المراد من المدعي هو مَن كان قوله في مقام الخصومة منافياً للحجَّة الفعلية والتي هي الظاهر المعتبر إنْ اتفق وإلّا فالأصل الجاري.

المراد من المُنكِر:

وأما المراد من المنكر فيُعرف مما هو المراد من المدَّعي، فإذا كان المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل فالمنكر هو من كان قوله مطابقاً لمقتضى الأصل، وإذا كان المدعي هو مَن كان قوله منافياً للظاهر فالمنكر هو مَن كان قوله مطابقاً للظاهر، وإذا كان المدعي هو مَن إذا تَرك الخصومة تُرك فالمنكر هو من لا يُترك لو تَرك الخصومة.

وحيث استظهرنا بأنَّ الصحيح من التعريفات انَّ المدعي هو مَن كان قوله في مقام الخصومة منافياً للحجَّة الفعلية فالمنكر بناءً على ذلك هو مَن كان قوله مطابقاً لمقتضى الحجَّة الفعلية.

ومنشأ ما ذكرناه من انَّ تعريف المنكر يتحدَّد من تعريف المدَّعي هو ان

كلاً منهما يحكمان على موضوع واحد إلّا انَّ حكم أحدهما على الموضوع يكون بالنفي وحكم الآخر يكون بالإثبات.

فما يُثبته المدَّعي ينفيه الآخر، وما ينفيه المدعي يُثبته الآخر، ولهذا كان الآخر أعني المنكر هو مَن كان قوله في مقام الخصومة منافياً لقول المدعي، وعليه فإذا كان المدعي هو من كان قوله منافياً للأصل أو الظاهر فالمنكر هو من كان قوله مطابقاً للأصل أو الظاهر، لأنَّه لا يصح ان يكون النفي والإثبات منافيين للأصل أو الظاهر، وبذلك يثبت انَّ المنكر يتحدد مفاده من تحديد مفاد عنوان المدَّعي.

تشخيص المدَّعي والمُنكِر بالمصبِّ أو النتيجة:

بعد اتضاح ما هو المراد من المدعي والمنكر وقع البحث عما يُميِّز أحدهما عن الآخر صغروياً، فإذا كان المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل مثلاً والمنكر هو من كان قوله مطابقاً للأصل فما هو الشيء الذي تلاحظ منافاته للأصل أو مطابقته له هل هو مصبُّ الدعوى أو هو نتيجة الدعوى؟ فقد يختلف باختلاف اللحاظين مَن هو المدعي ومَن هو المنكر.

مثلا لو تنازع اثنان فادعى أحدهما انَّ العين التي بيد زيد انتقلت إليه منه بالبيع، وادّعى زيد أنَّها انتقلت إليه منه بهبةٍ لازمه، فبناءً على انَّ المناط في تشخيص المدعي من المنكر هو ملاحظة مصبِّ الدعوى فإنَّ كلاً منهما يكون

مدَّعياً فالأول يدَّعي البيع وزيد يدعي الهبة، ولانَّ كلا الدعويين على خلاف الأصل إذ انَّ الأصل عدم البيع وعدم الهبة لذلك كان كلٌّ منهما مدعياً ومنكراً، فالأول مدع للبيع والثاني منكر للبيع، والثاني مدعٍ للهبة والأول منكر للهبة.

هذا لو كان المناط في تشخيص المدّعي هو مصبُّ الدعوى ومتعلَّقها بقطع النظر عن النتائج الملازمة للدعوى.

أما لو كان المناط في تشخيص المدعي والمنكر هو النتائج، فالمدعي في مفروض المثال هو مدعي البيع ويكون مدَّعي الهبة منكراً، وذلك لأنَّ دعوى البيع يترتَّب عليها مطالبة المشتري بالثمن ومع عدم تسليمه للثمن يكون من حقِّه فسخ البيع.

وأما دعوى الهبة فلا يترتب عليها شيء زائد يقتضي الخصومة، إذ انَّ نتيجة الهبة هو تملك المتَّهب للعين الموهوبة، وتملُّك العين أمر متوافق عليه بين الخصمين، فمدعي الهبة ومدعي البيع كلاهما مقر بأنَّ العين التي بيد زيد ملك له والاختلاف بينهما إنما هو في الناقل للعين إلى ملكه، فزيد يدعي انَّ الناقل هو الهبة والآخر يدعي انَّ الناقل هو البيع.

فلا خصومة من جهة تملك زيدٍ للعين، ولهذا لا يكون زيد مدعياً بحسب النتيجة لأنَّه لا يطالب الآخر بشيء وأما مدعي البيع فهو مدَّعٍ لانه يطالب زيداً بتسليم الثمن أو بحقِّه في الفسخ.

وبتعبير آخر: ان المناط في تشخيص المدعي والمنكر لو كان هو نتيجة

الدعوى لكان مدعي الهبة منكراً وليس مدعياً لأنَّه يُنكر على مدعي البيع استحقاقه للثمن أو الفسخ ولا يدعي عليه شيئاً غير الشيء المتوافق عليه وهو ملكيته للعين، وأما مدع البيع فهو لا ينكر على زيد ملكيته للعين ولكنه يدعي انَّه يستحق عليه الثمن أو الفسخ، فإذا كان المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل فالأصل هو عدم استحقاق مدعي البيع للثمن أو الفسخ.

الثمرة المترتبة على التفريق بين المصب والنتيجة:

وبما ذكرناه يتضح انَّ الاختلاف في ملاحظة الدعوى من حيث المصب أو النتيجة يترتب عليه الاختلاف في تشخيص مَن هو المدعي ومَن هو المنكر، فالبحث إذن فيما تلزم ملاحظته لتشخيص المدعي من المنكر وهل هو مصبُّ الدعوى أو نتيجتها؟

والجواب هو انَّه لا تترتب ثمرة الاختلاف في اللحاظ بناءً على بعض التعريفات للمدَّعي والمنكر إلّا انها تترتب بناءً على تعريفات أخرى.

فبناءً على تعريف المدعي بأنَّه مَن إذا تَرك الخصومة تُرك لا تترتب ثمرة على الاختلاف في اللحاظ من حيث مصبِّ الدعوى أو نتيجتها فإنَّه على كلٍّ من اللحاظين يكون المدعي أحدهما بعينه.

ففي المثال السابق يكون المدَّعي هو خصوص مدعي البيع فهو الذي إذا تَرك الخصومة تُرك من غير فرقٍ بين انْ نلحظ الدعوى من حيث المصب أو نلحظها من حيث النتيجة.

فإذا لاحظناها من حيث المصب فثمة مدع للبيع وآخر مدع للهبة إلّا انَّ مدعي الهبة ليس مدعياً بناءً على هذا التعريف لأنَّه إذا تَرك الخصومة لا يُترك إذ انَّ مدَّعي البيع سيظلُّ يُطالبة بالثمن أو الفسخ، والمفترض انَّ من كان كذلك لا يكون مدعياً بل هو منكر لانَّ المنكر هو مَن لا يُترك ولا يُسكت عنه لو سكت.

وهذا بخلاف مدّعي البيع فإنَّه مدع لانَّه لو تَرك الخصومة لتُرك ولم يلاحقه مدعي الهبة.

هذا لو لاحظنا الدعوى من جهة مصبِّها، ولو لاحظناها من جهة النتيجة فالنتيجة هي انَّ مدعي الهبة لا يطالب مدعي البيع بشيء لذلك لو سكت عنه مدعي البيع لسكت وجلس في بيته.

وأما مدعي البيع فهو يطالب مدعي الهبة بالثمن أو الفسخ ولو أعرض عن هذه المطالبة وسكت لسُكت عنه.

فإذن مدعي البيع هو المدعي بناءً على هذا التعريف سواءً كان الملحوظ هو مصبُّ الدعوى أو كان الملحوظ هو نتيجة الدعوى.

وكذلك لو كان التعريف للمدعي هو مَن كان قوله مخالفاً للظاهر بمعنى الأمارة المعتبرة أو مطلق الظهور العرفي فإنَّ الاختلاف في اللحاظ لا تترتب عليه ثمرة، فسواءً كان الملحوظ هو مصبُّ الدعوى أو كان الملحوظ هو نتيجة الدعوى فإنَّ المدعي في كلا اللحاظين يكون متَّحداً.

مثلاً لو ادعى زيد انَّ العين التي في يده ملك له وادعى خالد انَّها وديعة

أودعها إياه فإنَّ مصبَّ الدعوى الأولى انَّ العين مملوكة لزيد، ومصبُّ الدعوى الثانية انَّ العين وديعة عند زيد، وحيث انَّ الدعوى الأولى هي المطابقة للظاهر لأمارة اليد وان الدعوى الثانية منافية لظاهر اليد لذلك فالمدَّعي بلحاظ مصبِّ الدعوى هو مَن كان قوله منافياً للظاهر وهو خالد، لأنَّه يدعي انَّ العين وديعة وهو خلاف ظاهر اليد.

ولو لاحظنا الدعويين من جهة النتيجة فإنَّ نتيجة الدعوى الأولى انَّ العين يملكها زيد، ونتيجة الدعوى الثانية ان العين يملكها خالد لأنَّ نتيجة دعوى الإيداع هو ذلك، لأنَّ العين المودَعة يملكها المودِع، وعلى ذلك يكون المدَّعي بلحاظ النتيجة هو مدعي الوديعة وهو خالد لأنَّ نتيجة دعواه انَّه يملك العين وحيث انَّ تملكه للعين خلاف الظاهر إذ انَّ أمارة اليد في جانب الطرف الآخر لذلك كان هو المدعي.

فالمدعي في كلا اللحاظين بناءً على هذا التعريف متَّحد، لذلك لا تترتب ثمرة على الاختلاف في اللحاظ من حيث مصبِّ الدعوى أو نتيجتها.

نعم تظهر الثمرة في بعض الفروض بناءً على تعريف المدعي بمَن يكون قوله مخالفاً للأصل.

ففي مثال مدعي البيع ومدَّعي الهبة يكون لحاظ مصبِّ الدعوى مقتضياً لغير ما يقتضيه لحاظ نتيجة الدعوى.

فحينما يتنازع اثنان فيدعي أحدهما وهو خالد انَّ ما بيد زيد من عينٍ انتقلت

إليه منه بالبيع وادّعى زيد انَّ العين انتقلت إليه من خالد بالهبة.

فمصبُّ الدعوى الأولى هو ان الناقل للعين هو البيع، ومصبُّ الدعوى الثانية هو انَّ الناقل للعين هي الهبة.

وحيث انَّ تعريف المدعي بحسب هذا الفرض هو من كان قوله منافياً للأصل لذلك يكون كلٌ منهما مدعياً لأنَّ الأصل عدم البيع فمدعي البيع يدعي ما يُنافي مقتضى الأصل، وكذلك فإنَّ مدعي الهبة يكون مدعياً لأنَّ الأصل هو عدم الهبة فمدَّعيها مدعٍ لما يُنافي مقتضى الأصل.

ولذا يكون هذا الفرض بناءً على ملاحظة مصبِّ الدعوى من موارد التداعي، فكلٌّ من الطرفين مدع ومنكر.

أما لو كان اللحاظ هو نتيجة الدعوى، فإنَّ نتيجة دعوى خالد هو الاستحقاق للثمن أو فسخ المعاملة، لأنَّ ذلك هو نتيجة البيع المدَّعى، وأما دعوى زيد فهي تملُّك العين لأنَّ ذلك هو نتيجة دعوى الهبة.

فإذا بنينا على انَّ تعريف المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل فالمدَّعي بناء على ذلك هو خالد دون زيد لأنَّ نتيجة دعوى خالد هي استحقاقه للثمن أو الفسخ والاستحقاق لذلك خلاف الأصل، لأنَّ الأصل عدم الاستحقاق لشيء، فقول خالد هو المنافي للأصل، لذلك فهو مدعٍ، وأما زيد فنتيجة دعواه هو انَّه يملك العين وهذا المقدار متوافق عليه بين الخصمين لذلك لا يكون عدمه مجرى الأصل.

فلحاظ الدعوى من جهة النتيجة أثمر تحديد المدَّعي في خصوص مدَّعي البيع في المثال، وهذا بخلاف لحاظ الدعوى من جهة المصب فإنَّ ما ترتَّب عليه هو ان كلاً من الخصمين يكون مدعياً.

وكذلك تظهر الثمرة في بعض الفروض بناءً على تعريف المدعي بمَن يكون قوله منافياً لمقتضى الحجَّة الفعلية كما في المثال السابق فإنَّ الحجة الفعلية هي أصالة العدم، وهي تقتضي ان يكون كلٌ من مدعي البيع ومدّعي الهبة مدعياً بلحاظ مصبِّ الدعوى إلّا انَّ لحاظ نتيجة الدعوى يقتضي ان يكون المدعي من المتنازعين هو خصوص مدّعي البيع.

لأنَّ نتيجة دعوى البيع هي الاستحقاق للثمن أو الفسخ والأصل عدم الاستحقاق، فالدعوى بلحاظ النتيجة منافية للأصل، وأما نتيجة دعوى الهبة فهي التملك للعين وهذه النتيجة مورد للتوافق بين الطرفين فلا تكون مجرى لأصالة العدم، فدعوى الهبة ليست منافية للأصل بلحاظ نتيجة الدعوى، لذلك لا يكون مدعي الهبة مدعياً رغم انَّه يكون مدعياً بلحاظ مصبِّ الدعوى.

فإذا كان الاختلاف في اللحاظ قد ينشأ عنه في بعض الفروض الاختلاف في تحديد مَن هو المدعي المكلَّف بالبينة لذلك لا بدَّ من البحث عما يتعيَّن لحاظه في مقام تشخيص المدعي من المنكر، وهل المتعيِّن هو ملاحظة مصبِّ الدعوى أو انَّ المتعيِّن هو ملاحظة نتيجة الدعوى؟

ما يمكن الاستدلال به على تعيّن ملاحظة المصب:

قد يقال انَّ المتعيَّن هو ملاحظة مصبِّ الدعوى دائماً بقطع النظر عما سيترتَّب عن هذا اللحاظ، وانَّه هل سيُفضي إلى خلاف ما تقتضيه ملاحظة نتيجة الدعوى أو سيكون محصَّل اللحاظين متَّحداً.

والدليل على ذلك هو ما عليه المتفاهم العرفي من انَّ المناط في تشخيص مَن هو المدعي من المنكر هو النظر إلى مصبِّ الدعوى ومتعلَّقها دون النظر إلى ما يترتب عليها من نتائج، فالنتائج ليست مورداً لعناية الناظر في الخصومة، فالنظر يكون متمحِّضاً فيما هو متعلَّق الدعوى وأي شيء يدعيه كلٌّ منهما، فإذا قال أحد الخصمين باعني الدار وقال الآخر وهبته إياها فإنَّهما بنظر العرف متداعيان فلكلٍّ منهما دعوى على الآخر منافية للأصل، فكما انَّ دعوى البيع منافية للأصل فكذلك دعوى الهبة فلا ينقلب مدعي الهبة إلى منكر لمجرَّد انَّ نتيجة دعواه ليست منافية للأصل بخلاف مدعي البيع.

ما يمكن الاستدلال به على تعيّن ملاحظة النتيجة:

المتفاهم العرفي:

هذا ما يمكن ان يُستدل به لدعوى انَّ المتعيَّن لتشخيص مَن هو المدعي من المنكر هو لحاظ مصبِّ الدعوى إلّا ان ما يُجاب به على هذا البيان هو انَّ المتبنِّي للقول بأن المتعيَّن هو ملاحظة نتيجة الدعوى قد يتمسك أيضاً بالمتفاهم العرفي

وانَّ العرف لا يُحمِّل من كانت دعواه غير مقتضية للخصومة مؤنة الإقامة للبينة.

فمدعي الهبة في المثال لا يُطالب خصمه بشيءٍ ينكره عليه وإنما يدَّعي عليه شي يقرُّ به وهو تملكه للدار، ولهذا لا يجد مدعي الهبة انه بحاجة لمخاصمة الطرف الآخر لو لا انَّه رفع عليه دعوى البيع وكذلك لا يراه العرف بحاجة إلى انْ يرفع دعوى على مدعي البيع إذا لم يبدأ هو برفع دعوى البيع عليه، فمدعي الهبة لا يعدو كونه منكراً بنظر العرف، وما ذلك إلّا لملاحظة العرف نتيجة الدعوى دون مصبِّها.

وببيان آخر أفاده الشهيد الصدر بحسب نقل السيد الحائري[1] حاصله: انَّ دعوى مدعي البيع ودعوى مدعي الهبة وان كانتا دعويين متكاذبتين إلّا انَّه ليس كلُّ تكاذبٍ يكون مورداً للقضاء، فالتكاذب الذي يكون مورداً للقضاء هو ما يترتب عليه أثر إلزامي، وأما التكاذب الذي لا يكون كذلك فهو ليس مورداً للتقاضي فلو تنازع اثنان فادّعى أحدهما موت السلطان وادّعى أحدهما موت نائبه أو عدم موت السلطان فإن هذا النزاع لا ثمرة منتَظَرة منه لذلك لا يُنظر في هذه الخصومة ما لم يكن لها أثر إلزامي مترتِّب، وهذا معناه انَّ نظر القاضي يكون في النتيجة لا في مصبِّ الدعوى، ولمزيد من الاستئناس نذكر مثالاً آخر، فلو ادّعت الزوجة انها ملكت الدار من زوجها مهراً وادعى الزوج انها ملكته منه بهبةٍ لازمة لأنَّها من أرحامه فالدعويان متكاذبتان إلّا انَّه لا يترتب عليها

---

(١) القضاء في الفقه الإسلامي ـ السيد كاظم الحائري ـ ص ٢٦٠.

أي أثرٍ إلزامي بحسب الفرض فهل يطلب القاضي منهما البيِّنة أو التحالف أو يرفض النظر في الدعوى؟

لا ريب انَّه يرفض النظر في الخصومة رغم انَّ ثمة مدعيين، ودعوى كلٍّ واحدٍ منهما مقتضية لكذب الأخرى، إلّا انَّه حيث لا يترتب على كلا الدعويين أيُّ أثرٍ إلزامي يُنكره الآخر لذلك لا تكون الخصومة مورداً لنظر القاضي.

فكلٌّ منهما مقر بأنَّ الدار ملك للزوجة وليس لأحدهما ما يُطالب به الآخر، فأيُّ معنىً للنظر في الخصومة؟!، وهذا ما يؤشِّر إلى انَّ نظر القاضي يكون في نتيجة الدعوى وليس في مصبِّها وإلّا كان عليه مطالبتهما أو أحدهما بالبينة أو بالتحالف.

وبذلك يثبت انَّه لو تداعى اثنان وكانت دعوى أحدهما غير مقتضية للخصومة فإنَّه لا يعدُّ مدعياً وإنْ كان مصبُّ دعواه يقتضي اعتباره مدعياً، إذ انَّ المناط في تشخيص مَن هو المدعي من المنكر هو ملاحظة ما يترتَّب على الدعوى من نتيجة، فإنْ كان ما يترتب عليها ليس مورداً للخصومة لم يكن مدعيها مدعياً.

ففي مثال مدعي البيع ومدعي الهبة لا يكون مدعي الهبة مدعياً لأنَّ دعواه لا تقتضي أكثر من تملكه للدار، وهذا المقدار متسالم عليه بين الخصمين لذلك لا يراه العرف بحاجة إلى رفع دعوى على الطرف الآخر لولا انَّ الآخر رفع عليه دعوى البيع.

وأما مدعي البيع فإنَّه لو ثبتت دعواه فإنَّ له حقاً لا يقرُّ به الطرف الآخر وهو الاستحقاق للثمن أو الفسخ لذلك فهو المدعي بنظر العرف، لان دعواه يترتب عليها أثر إلزامي لو تمَّت.

مفاد معتبرة محمد بن مسلم:

وثمة دليل آخر تمسَّك به القائلون بأنَّ المناط في تشخيص مَن هو المدعي من المنكر هو ملاحظة نتيجة الدعوى دون مصبِّها، وهذا الدليل هو ما ورد في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام انَّه قال: «في رجل رهن عند صاحبه رهناً، فقال الذي عنده الرهن: ارتهنتَه عندي بكذا وكذا، وقال الآخر: إنما هو عندك وديعة، فقال عليه السلام: **البيِّنة على الذي عنده الرهن انَّه بكذا وكذا، فإنْ لم يكن له بيِّنة فعلى الذي له الرهن اليمين**»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية انَّه لو كان المناط في تشخيص المدعي هو مصبِّ الدعوى لكان كلٍّ من مدعي الرهن ومدعي الوديعة مدعياً فتكون القضية من موارد التداعي المقتضي لتكليفهما بالبيِّنة أو التحالف.

إلّا انَّ الإمام عليه السلام اعتبر مدعي الرهن هو المدعي واعتبر مدعي الوديعة منكراً وذلك لانَّه كلَّف الأول بالبينة ولم يكلف الآخر إلّا باليمين مع عدم إقامة الأول للبيِّنة، وذلك ظاهر في انَّ الإمام عليه السلام نظر إلى نتيجة الدعويين ولم ينظر إلى مصبِّهما.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٤٠١ باب ١٦ من كتاب الرهن حديث١.

وبتعبير آخر: إنَّ كلاً من دعوى الرهن ودعوى الوديعة منافٍ لمقتضى الأصل، لأنَّ الأصل هو عدم الرهن وعدم الوديعة، فكلا الدعويين على خلاف الأصل.

فإذا كان المدَّعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل فكلاهما مدعٍ، وإذا كان المدَّعي هو من كان قوله منافياً للحجَّة الفعلية فالحجَّة الفعلية في المقام هي أصالة العدم، فهذا الضابط أيضاً يقتضي ان يكون كلٌّ من مدعي الرهن ومدعي الوديعة مدعياً لو كان المناط فيما يكون مورداً لتطبيق الضابط هو مصب الدعوى.

إلّا انَّه نجد انَّ الإمام عليه السلام قد اعتبر مدعي الرهن هو المدعي دون مدعي الوديعة وهذا لا يتم إلّا على أساس انَّ الملحوظ في تشخيص المدعي من المنكر هو نتيجة الدعوى.

فلأنَّ مدعي الوديعة لا تقتضي دعواه بحسب النتيجة أكثر من ملكيته للعين التي في يد الخصم، وهذا المقدار متسالم عليه بين الخصمين لذلك لا تكون دعواه منافية لمقتضى الأصل ولا هي منافية لمقتضى الحجَّة الفعلية.

وهذا بخلاف ما تقتضيه دعوى الرهن فإنَّ مقتضاها هو الاستحقاق على خصمه سداد الدين وهذا ما يُنكره مدعي الوديعة، ولهذا لم يكن على مدعي الوديعة سوى اليمين وكان على مدعي الرهن البينة.

فمطالبة الإمام عليه السلام مدعي الرهن بالبيِّنة لا يستقيم إلّا على أساس الملاحظة لنتيجة الدعوى دون مصبِّها.

جواب التعارض مع معتبرة ابن صهيب:

نعم قد يقال انَّ ثمة ما يعارض هذه الرواية، وهي معتبرة عبَّاد بن صهيب عن متاعٍ في يد رجلين أحدهما يقول: استودعتكه والآخر يقول: هو رهن، فقال عليه السلام: «**القول قول الذي يقول هو انَّه رهن إلّا انْ يأتي الذي ادّعى انَّه أودعه بشهود**»[1].

فالرواية معارِضة لمعتبرة محمد بن مسلم[2]، وذلك لانَّ هذه الرواية اعتبرت مدعي الوديعة هو المدَّعي المكلَّف بالبينة والحال انَّ معتبرة محمد بن مسلم اعتبرت مدعي الرهن هو المدعي رغم انَّ مفروض الروايتين واحد، ولهذا تسقط الرواية الأولى لمعارضتها بالرواية الثانية، فلا تصلح للاستدلال بها على انَّ المتعيَّن ملاحظته هو نتيجة الدعوى.

واستظهار ان الملحوظ في هذه الرواية هو نتيجة الدعوى أيضاً دون مصبِّها لا يُصحِّح الاستدلال بالروايتين بعد تكاذبهما واقتضاء ذلك لسقوطهما معاً عن الحجيَّة.

إلّا انَّ الصحيح هو عدم التعارض بين الروايتين، فمفروض معتبرة محمد بن مسلم هو انَّ مدعي الرهن يدعي الاستحقاق للدين كما هو مقتضى قوله: «ارتهنته عندي بكذا وكذا»، وأما في معتبرة عباد بن صهيب فمدعي الرهن لا

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٤٠١ باب ١٦ من كتاب الرهن حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٤٠١ باب ١٦ من كتاب الرهن حديث١.

يدعي سواه فلعلَّ منشأ اعتبار مدعي الرهن في معتبرة محمد بن مسلم مدعياً هو انه يدّعي مضافاً إلى الرهن الدين، وأما عدم اعتباره مدعياً في معتبرة ابن صهيب فلأنَّه لا يدعي أكثر من الرهن، فمفروض الروايتين مختلف، وعليه لا يكون بينهما تعارض.

ولو قيل انَّ دعوى الرهن تستبطن دعوى الدين فيكون مفروض المسألة في معتبرة ابن صهيب متَّحداً مع مفروض المسألة في معتبرة محمد بن مسلم.

فإنَّ جوابه انَّ دعوى الرهن لو سلَّم انَّها تستبطن دعوى الدين إلّا انَّها لا تستلزم وجود نزاع على الدين، فقد يكون مدّعي الوديعة مقر بالدين ومقر بمقداره الذي يدعيه مدعي الرهن، فيكون النزاع متمحِّضاً في انَّ ما بيد مدعي الرهن هل هو رهن أو وديعة، ولعلَّ ذلك هو الظاهر من معتبرة ابن صهيب، لا أقل انَّ مقتضى إطلاقها هو الشمول لفرضي النزاع على الدين وعدم النزاع على الدين فتكون معتبرة محمد بن مسلم أخص مطلقاً منها، لانَّها مختصة بفرض وجود نزاع على الدين مضافاً إلى النزاع في انَّ ما بيده رهن أو وديعة، فعلى كلا التقديرين لا يوجد تعارض مستحكم بين الروايتين، فلا يكون ثمة مانع من الاستدلال بمعتبرة محمد بن مسلم على انَّ المتعيِّن من اللحاظين في مقام تشخيص المدعي هو لحاظ نتيجة الدعوى دون مصبِّها.

ولو قيل انَّه لا معنى للنزاع بين مدعي الرهن ومدعي الوديعة إذا كان ثمة توافق على الدين ومقداره لأنَّ مدعي الرهن مقر بملكية مدعي الوديعة للعين

فإنَّه يقال إنَّ للنزاع ثمرة مترتِّبة في بعض الفروض، فمدعي الوديعة إنما يدعيها لغرض الخلوص إلى هذه النتيجة وهي استحقاقه لاسترداد العين في أيِّ وقتٍ شاء لأنَّها من العقود الجائزة من طرف المودِع، ومدعي الرهن يدعيه لغرض التخلُّص من حق الإرجاع إلى ان يحين الأجل المدَّعى.

ثم انَّ منشأ اعتبار الإمام عليه السلام مدعي الوديعة مدَّعياً في معتبرة ابن صهيب هو انَّ دعواه منافية لمقتضى الحجَّة الفعلية وهي في المقام أمارة اليد، فلأنَّ العين بيد مدعي الرهن ولانَّهما متوافقان على انَّه أمين لذلك تكون دعواه مطابقة لمقتضى الحجَّة الفعلية كما دلَّت على ذلك بعض الروايات[1]، وتكون دعوى مدعي الوديعة منافية لمقتضى الحجَّة الفعلية.

هل تصلح معتبرة ابن صهيب كمؤيد للنتيجة؟

قد يقال على إنَّ هذه الرواية تصلح لتأييد انَّ المتعيِّن في مقام تشخيص المدعي هو لحاظ نتيجة الدعوى، إذ لو كان اللحاظ هو مصبُّ الدعوى لكان كلٌّ من مدعي الرهن ومدعي الوديعة مدعياً فتكون المسألة من موارد التداعي المقتضي لتكليفهما بالبيِّنة أو التحالف.

وحيث انَّ الإمام عليه السلام اعتبر المدَّعي هو خصوص مدَّعي الوديعة فهذا يؤشِّر إلى انَّ لحاظه كان لنتيجة الدعوى.

---

(١) لاحظ وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ باب ١٧ من كتاب الرهن ج١٨ وباب ٩ من كتاب الرهن ج١٨.

فلأنَّ دعوى الرهن لا تقتضي أكثر من ملكية مدعي الوديعة، وهذا المقدار متسالم عليه بين الخصمين لذلك لا تكون دعواه موجبة للخصومة بحسب النتيجة لذلك لم يعتبره الإمام مدعياً.

وأما دعوى الوديعة فهي تقتضي لو تمَّت الاستحقاق لاسترداد العين من الخصم في أيِّ وقت شاء مدعي الوديعة لذلك فهو يدَّعي ما ينافي الأصل وما ينافي الحجة الفعلية والتي هي تقديم قول الأمين.

إلّا انَّ الصحيح هو عدم صلاحية معتبرة ابن صهيب[1] للتأييد، وذلك لأنَّه سواءً كان الملحوظ هو مصبِّ الدعوى أو كان الملحوظ هو نتيجة الدعوى فإنَّ مدعي الوديعة هو المدعي دون مدعي الرهن، وذلك لأنَّ الحجة الفعلية بجانب مدعي الرهن فتكون دعوى الوديعة منافية لمقتضى الحجَّة الفعلية سواء لاحظنا الدعوى من جهة مصبِّها أو نتيجتها.

خلاصة وتتميم

وكيف كان فمعتبرة محمد بن مسلم مضافاً إلى التقريب الذي أفاده السيد الشهيد الصدر كافيان للدلالة على انَّ المتعيِّن من اللحاظين في مقام تشخيص المدعي هو لحاظ نتيجة الدعوى دون مصبِّها.

إلّا انَّ ذلك إنَّما يتم لو لم نقل بأنَّ كلَّ دعوى لا تُؤثر على النتيجة فهي خارجة

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٤٠١ باب ١٦ من كتاب الرهن حديث٣.

عن الحساب كما أفاد ذلك السيد كاظم الحائري[1] وأما بناءً على ذلك فلن يكون ثمة فرق بين لحاظ مصبِّ الدعوى أو نتيجتها حتى بناءً على انَّ المدعي هو مَن كان قوله مخالفاً للأصل أو الحجَّة الفعلية.

فالمتنازعان اللذان ادّعى أحدهما انَّ الدار انتقلت إلى زيد منه بالبيع وادّعى زيد انَّها انتقلت إليه منه بالهبة اللازمة لو قلنا بأنَّ من لا تكون دعواه موجبة للخصومة فإنَّها لا تكون منظورة فحينئذٍ سيتعين النظر في خصوص دعوى البيع لانَّها مقتضية لأمر لا يُقرُّ به الخصم وهو حق مدعي البيع في الثمن أو الفسخ، وأما مدعي الهبة فدعواه لا تقتضي سوى ملكية الخصم للعين وهو أمر متوافق عليه، فدعوى الهبة لا تُوجب الخصومة فلا تصلح لانْ تكون محلاً للنظر فيتمحض النظر في خصوص مدعي البيع.

وحينئذٍ لو لاحظنا دعوى البيع من جهة المصبّ فإنَّها تعني انتقال العين لمدعي البيع بواسطة عقد البيع فلو كان تعريف المدعي هو مَن كان قوله منافياً للأصل فدعوى البيع منافية للأصل، فمدعي البيع هو المدعي ولو لاحظناها من جهة النتيجة فمدعي البيع يدعي الاستحقاق للثمن أو الفسخ والأصل عدم الاستحقاق فدعوى مدعي البيع بحسب النتيجة منافية للأصل لذلك فهو مدعي.

وهكذا لو كان تعريف المدعي هو مَن كان قوله منافياً للحجة الفعلية.

---

(١) القضاء في الفقه الإسلامي ـ السيد كاظم الحائري ـ ص٢٦٣.

وأما مدعي الهبة فهو منكر مطلقاً لأنَّ دعواه الهبة لا تدخل في الحساب لأنَّها لا تُوجب خصومة فيكون موقعه في الخصومة متمحضاً في إنكار دعوى البيع سواءً كان بلحاظ المصب أو بلحاظ النتيجة، فبلحاظ المصب هو ينكر عقد البيع وبلحاظ النتيجة هو ينكر استحقاق خصمه للثمن أو الفسخ.

فلا فرق بين اللحاظين لو أخرجنا مَن لا تُوجب دعواه خصومة عن الحساب.

ولمزيد من الإيضاح نذكر مثالاً آخر، لو تنازع اثنان فادّعى أحدهما انه أجَّر داره لزيد بخمسين ديناراً وادّعى المستأجر انَّه استأجر الدار منه بعشرين ديناراً..

فهنا دعويان الأولى انَّ أجرة عقد الإيجار هي الخمسون، والدعوى الثانية انَّ الأجرة لعقد الإيجار عشرون ديناراً، فلو كان اللحاظ هو مصبُّ الدعوى لكان الخصمان متداعيين فيُكلَّفان معاً بالبينة أو التحالف.

وأما لو كان اللحاظ هو النتيجة لكانت نتيجة دعوى الخمسين هو انَّه يستحق على المستأجر ثلاثين مضافاً إلى العشرين، ونتيجة دعوى المستأجر ان المؤجر يستحق عليه عشرون ديناراً، وحيث انَّ استحقاق المؤجر للعشرين متسالم عليه بين الخصمين لذلك فهو لا يستوجب خصومة فلا يجري الأصل عنه لأنَّه مورد إقرار الطرفين.

فيتعين المدعي فيمن ادّعى الخمسين لأنَّ نتيجة دعواه هو استحقاقه للثلاثين والأصل عدم الاستحقاق.

إلّا انه لو قلنا من أول الأمر انَّ كل مَن كانت دعواه لا توجب خصومة فهي خارجة عن الحساب فلا تكون محلاً للنظر فحينئذٍ يتمحَّض النظر في خصوص دعوى المؤجِّر المدعي للخمسين فهو بلحاظ المصب مدعٍ وبلحاظ النتيجة مدعٍ أيضاً.

وأما مدعي العقد على العشرين فلا نظر لدعواه فيكون موقعه في الخصومة متمحِّضاً في الإنكار.

فلا فرق إذن بين لحاظ المصبّ ولحاظ النتيجة لو أخرجنا مَن لا تكون دعواه موجبة للخصومة عن الحساب إلّا انَّ ما يمكن ان يُجاب به على ذلك هو انَّ الظاهر انَّ منشأ النزاع بين القائلين بأنَّ المدار على لحاظ المصبِّ والقائلين بأنَّ المدار على ملاحظة النتيجة هو انَّ مَن كانت دعواه غير موجبة للخصومة هل يُنظر في دعواه أو لا؟

فمَن بنى على انَّ اللحاظ هو المصب لا نظر له إلى ما تقتضيه الدعويين وهل انَّ احداهما توجب الخصومة أو لا وهذا بخلاف من يتبنَّى انَّ اللحاظ هو النتيجة فإنَّه يُخرج أحدى الدعويين عن النظر بعد ملاحظة نتيجة كلٍّ منهما.

فالقول بأنَّ من كانت دعواه لا تُوجب خصومة خارجة عن الحساب يساوق البناء على ملاحظة نتيجة الدعويين أولاً، وقبل البت، وأما من يتبنَّى القول بأن اللحاظ هو المصب فإنه لا يُخرج من كانت دعواه غير موجبة للخصومة عن النظر فتبقى الثمرة بين القولين ثابتة.

إلّا انه لمَّا كان الصحيح هو انَّ الدعوى غير الموجبة للخصومة لا تكون محلاً للنظر لذلك فإنَّ المدار في مقام تشخيص المدعي هو ملاحظة نتيجة الدعوى دون مصبِّها.

المدلول لمجمل الحديث النبوي الشريف:

وباتضاح المراد من ألفاظ الحديث النبوي الشريف والذي هو مستند القاعدة يقع الكلام حول مفاد مجمل الحديث الشريف فإنَّ الظاهر منه بعد اتضاح المراد من مفرداته هو انَّ دعوى المدعي تثبت بالبيِّنة وانَّ سقوط دعواه عند عدم البينة يتحقق بيمين المنكر، فإذا أراد المدعي انْ تكون دعواه مُلزِمة للمنكر فعليه إقامة البينة، فالبيِّنة ليست تكليفاً عينياً على المدعي وإنما هي واجب شرطي عليه أي أنها شرط في ترتُّب إلزام الخصم بمقتضى الدعوى.

وكذلك اليمين على المنكر فإنَّها ليست تكليفاً عينياً عليه وإنما هي شرط في إسقاط الدعوى عند عدم البينة من المدعي.

فلفظ (على) وان كان ظاهراً بدواً في اشتغال العهدة بمتعلَّقها إلّا انَّ مناسبات الحكم والموضوع والقطع بأنَّ للمدعي الحق في الإعراض عن دعواه ورفع اليد عنها يقتضي استظهار عدم إرادة الوجوب العيني للبيِّنة على المدعي، وكذلك فإنَّ القطع بعدم الوجوب العيني لليمين على المنكر وانَّ له الالتزام بمقتضى الدعوى يقتضي استظهار إرادة الوجوب الشرطي لليمين.

ثم انَّ مقتضى إطلاق الحديث النبوي الشريف انَّ البيِّنة على الدعوى مُلزِمة للخصم مطلقاً بقطع النظر عن متعلَّق الدعوى، فسواءً كان متعلقها من قبيل الأموال أو الحقوق أو الدماء فإنَّ البيِّنة على الدعوى مُلزِمة للخصم كما انَّ اليمين للمنكر مسقط للدعوى مطلقاً إذا لم يأتِ المدعي ببيِّنة.

وعلى هذا فلو قام الدليل الخاص على أنَّ بيِّنة المدعي في موردٍ من الموارد لا تقتضي الإلزام للخصم ما لم يكن إقرار من الخصم مثلاً أو انَّها لا تكون ملزمة إلّا إذا انضّم إليها رفض المنكر لليمين، بأنْ يُقال انَّ الدعوى في هذا المورد تثبت بأمرين مجتمعين، ببيِّنة المدعي وإقرار الخصم أو ببيِّنة المدعي ورفض المنكر لليمين بعد مطالبته بها.

فلو فرض قيام دليل خاص على ذلك في مورد من الموارد فإنَّه يكون استثناءً، وكذلك لو قام الدليل الخاص على انَّ يمين المنكر في موردٍ من الموارد لا يوجب إسقاط الدعوى حتى مع عدم قيام البينة عليها وأنَّها لا تسقط إلّا بإقامة المنكر بينة على كذبها، أو أنها لا تسقط إلّا بيمين المنكر مضافاً إلى بينة يقيمها على كذب الدعوى أو بيمين وشاهد، فإنَّه لو فُرض قيام دليل خاص في موردٍ على ذلك فإنَّه يكون استثناءً من القاعدة.

وذلك لأنَّ مقتضى إطلاق الحديث النبوي الشريف هو انَّ البينة موجبة لثبوت الدعوى مطلقاً سواءً انضم إليها شيء آخر أو لا وانَّ اليمين موجبة لإسقاط الدعوى مطلقاً سواءً انضم إليها شيء آخر أو لا.

ثبوت الدعوى بغير البيّنة:

ثم إنَّ الحديث النبوي الشريف هل يدلُّ على انَّه لا شيء آخر غير البينة تثبت به الدعوى وانَّه لا شيء آخر غير اليمين تسقط به الدعوى بحيث لو قام دليل على انَّ الدعوى قد تثبت بشاهدٍ ويمين مثلاً يكون استثناءً، ولو قام الدليل على انَّ إحالة المنكر اليمين على المدعي ورفض المدعي لليمين مسقط للدعوى، لو قام الدليل على سقوط الدعوى بذلك في بعض الموارد يكون استثناءً، ولو قام على انَّ ذلك موجب لسقوط لدعوى مطلقاً يكون هذا الدليل معارِضاً للحديث النبوي الشريف؟

قد يقال انَّه لا دلالة للحديث على ذلك، أي لا دلالة له على انحصار ثبوت الدعوى بالبينة، ولا دلالة له على انحصار إسقاطها عن المنكر باليمين، فأقصى ما يدلُّ عليه الحديث انَّ البيِّنة مثبتة للدعوى وانَّ اليمين من المنكر مع عدم البينة من المدعي مُسقط للدعوى، أما انَّ الدعوى لا تثبت بشيء آخر غير البينة ولا تسقط بشيء آخر غير اليمين فذلك خارج عن مقتضى دلالة الحديث النبوي الشريف.

فليس في الحديث ما يقتضي استظهار الحصر من جهة وسائل إثبات الدعوى ووسائل إسقاطها، بل انَّ مفاده متمحِّض في الدلالة على انَّه لو تنازع اثنان فكان أحدهما مدعياً وكان الآخر منكراً فالبينة تكون من وظيفة المدعي واليمين تكون من وظيفة المنكر.

فلو جاء المدعي بغير البينة لإثبات دعواه فهل تثبت دعواه بذلك أو لا؟، ولو جاء المنكر بغير اليمين لإسقاط دعوى المدعي فهل تسقط الدعوى أو لا؟

فإنَّ ذلك مما لم يتصد الحديث لبيانه، فلو قام دليل آخر على انَّ الدعوى تثبت بغير البينة وان إسقاطها يمكن ان يتم بغير اليمين فإن ذلك لا يكون مقيِّداً ولا معارضاً للحديث النبوي الشريف.

نعم إنَّ ثمة حديثاً آخر روي عن النبي الكريم ﷺ قد يُدَّعى دلالته على حصر وسائل إثبات الدعوى بالبينة ووسائل إسقاط الدعوى باليمين وهو قوله ﷺ في معتبرة هشام: «**إنَّما أقضي بينكم بالبينات والإيمان**»[1] إلّا انَّه ليس كذلك، فهو وإنْ كان ظاهراً في الحصر إلّا انَّه ليس ظاهراً في حصر وسائل الإثبات بالبينة ووسائل الإسقاط باليمين وإنَّما هو ظاهر في حصر وسائل القضاء وفصل الخصومة بالبينات والأيمان، بمعنى انَّ النبي ﷺ لا يقضي ولا يُصحح القضاء والحكم بغير البينات والأيمان أما ان الدعوى لا تثبت بغير البينة وانَّها لا تسقط بغير اليمين، فذلك ممَّا لا دلالة للحديث عليه، فإنَّ النبي ﷺ لو قضى بثبوت الدعوى بناءً على يمين المدعي ونكول المنكر عن اليمين فإنه لا يكون مناقضاً لحديثه لانه أفاد انه يقضي بالبينات ويقضي بالأيمان، وكذلك لو قضى بسقوط الدعوى بناءً على بيِّنة المنكر فإنَّه لا يكون مناقضاً لحديثه لانَّه قضى بالبينات.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٢ باب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث ١.

نعم لو قضى دون بيِّنة من أحد المتخاصمين ودون يمين منهما فإنَّ ذلك يُنافي حصر القضاء بالبينات والأيمان.

والمتحصَّل انَّ مفاد قوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على المنكر**» هو انَّ المدعي إذا جاء بالبينة تثبت دعواه وانَّ المنكر إذا جاء باليمين سقطت دعوى المدعي إذا لم يأت ببينة، وهذا لا يقتضي انْ لا تثبت الدعوى بغير البينة ولا تسقط بغير اليمين.

إلّا انَّ الصحيح هو دلالة الحديث الشريف على عدم ثبوت الدعوى بغير البينة وعدم سقوطها بغير اليمين إلّا انْ يقوم دليل خاص في بعض الموارد على خلاف ذلك فيكون استثناءً.

وبيان ذلك هو انَّ الظاهر من مساق الحديث الشريف انَّه في مقام بيان مَن هو مكلَّف بالبينة من المتنازعين ومن هو مكلَّف باليمين منهما، فأفاد انَّ المكلف بالبينة هو المدعي وان المكلف باليمين هو المنكر، فلو قيل انَّ المدعي مكلف بالبينة أو باليمين وان المنكر مكلَّف في مقام إسقاط الدعوى باليمين أو البينة لكان ذلك منافياً لظهور الحديث في انَّه في مقام تشخيص مَن عليه البينة ممن عليه اليمين.

إذ لا معنى لأنْ يكون الحديث في مقام تشخيص مَن عليه البينة ممن عليه اليمين ثم لا يكون ثمة فرق بين وظيفة المدَّعي ووظيفة المنكر.

فلا يصح القول انَّ الحديث لا يقتضي عدم ثبوت الدعوى بغير البينة

ولا يقتضي عدم سقوطها بغير يمين المنكر بل هو يقتضي ذلك نظراً لتصديه للتشخيص بين وظيفة المدعي والذي يسعى لإثبات دعواه ووظيفة المنكر الذي يسعى لإسقاط دعوى المدعي.

وعليه لو قام دليل آخر على ان الدعوى تثبت مطلقاً باليمين مثلاً لكان هذا الدليل معارضاً للحديث النبوي بنحو التعارض المستقر، نعم لو قام الدليل الخاص على انَّ الدعوى تثبت في موردٍ خاص باليمين لكان هذا الدليل مقيِّداً للحديث النبوي الشريف.

ولو قام الدليل على انَّه يصح إسقاط الدعوى ببينة المنكر لأمكن القول بأن هذا الدليل معارض للحديث النبوي لو لا القول بأن النبي صلى الله عليه وآله وإنْ أفاد انَّ اليمين على المنكر إلّا انَّه لما كان اليمين أضعف مراتب وسائل إثبات السقوط لذلك كان المستظهر من الحديث هو انَّه يكفي من المنكر لإسقاط الدعوى الإتيان باليمين.

إلّا انه لو جاء بما هو أقوى من اليمين مثل البينة فإنَّ ذلك مقبول منه وموجب لإسقاط دعوى المدعي.

فالحديث لا يكون منافياً لما فُرض دلالته على صحة إسقاط الدعوى بالبينة على هذا الأساس من الاستظهار.

وكيف كان فإنَّ ما ذكرناه من استظهار دلالة الحديث على انَّه لا تُقبل من المدعي إلّا البينة لا ينافيه ما دلَّ على انه يُقبل من المدعي لإثبات دعواه شاهد

ويمين فإنَّ ذلك ان كان في مورد خاص فإنَّه يمكن القول بأنَّه مقيِّد للحديث النبوي ولو كان في مطلق الموارد فإنَّه لا يكون معارِضاً للحديث النبوي بعد ان قلنا في تفسير المراد من البينة أنها مطلق الحجَّة المعتبرة.

فالحديث وان كان يقتضي عدم ثبوت الدعوى بغير البينة إلّا انَّه ليس متصدياً لما هي البينة المعتبرة فإنَّ ذلك لا بد من إحرازه بطريق آخر، فإذا قام الدليل على انَّ اليمين والشاهد حجَّةٌ في باب القضاء فذلك يكون منقحاً لموضوع ما على المدعي إقامته لإثبات دعواه.

وأما ما قيل بأن قولهﷺ: «**إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان**»[1] انه لو قضى النبيﷺ بثبوت الدعوى اعتماداً على اليمين لما كان ذلك منافياً للحديث فهذا يصح بقطع النظر عن قولهﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على المنكر**» فإنَّ مقتضى الجمع بين هذين الحديثين هو ان الأول متصدٍ لبيان وسائل القضاء إجمالاً والثاني متصدٍ لتشخيص من عليه البينة ومن يُقبل منه اليمين محضاً.

موارد الاستثناء من القاعدة:

ثمة موارد عديدة ذكر الفقهاء انَّها مستثناة من قاعدة انَّ البينة على المدعي واليمين على مَن أنكر.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٢ باب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث١.

المورد الأول: إنكار القتل في فرض اللوث:

ذكر الفقهاء انَّه لو ادّعى وليُّ المقتول على أحدٍ أو جماعة قتل وليِّه ولم يكن له على ذلك بيِّنة وكان في البين أمارة أو أمارات ظنيَّة تقتضي تورُّط مَن اتهمه الوليُّ بالقتل وهو معنى اللوث، فاللوث هو القرائن والأمارات الظنية غير المعتبرة على القتل.

ففي هذا الفرض الذي ادّعى فيه الولي القتل على أحدٍ دون بيِّنة استناداً إلى اللوث لو أنكر المتَّهم الدعوى فإنَّ إنكاره لا يُقبل دون بيِّنة، فلا يُكتفى من المنكر في هذا الفرض باليمين بل هو مكلَّف لإسقاط دعوى الولي بالبيِّنة، فإنْ أقام البينة سقطت دعوى الولي، وإن لم يأتِ ببينة طُولب الوليُّ المدعي بقسامةِ خمسين رجلاً لإثبات دعواه، فإنْ لم يتهيأ له ذلك طُولب المتَّهم المدَّعى عليه بقسامة خمسين رجلاً لإثبات براءته فإن جاء بالقسامة سقطت عنه دعوى الولي، وإن لم يأتِ بالقسامة لزمته الدعوى.

فهذا الفرض لو صحَّ انَّ هذا هو حكمه لكان استثناءً من القاعدة لأنَّ مقتضى القاعدة انَّ المدعي إذا لم تكن له بيِّنة على دعواه فإنَّ على المنكر اليمين، فإذا حلف المنكر سقطت دعوى المدعي، فليس على المنكر بيِّنة كما ان دعوى المدعي لا تثبت باليمين محضاً وإنما تثبت بالبيِّنة الأعم من شهادة العدلين.

فالاستثناء من القاعدة في حكم الفرض المذكور واقع على فقرتي الحديث

النبوي الشريف، فالحكم بأنَّه لا يكفي لإسقاط دعوى القتل من المنكر الإتيان باليمين استثناءٌ من إطلاق قوله ﷺ: «**إنَّ اليمين على المنكر**» المقتضي لاستظهار كفايته مطلقاً لإسقاط دعوى المدعي.

والحكم بأنَّه تثبت دعوى الوليِّ بالقسامة استثناء من إطلاق قوله ﷺ: «**إنَّ البيِّنة على المدعي**» المقتضي لاستظهار انَّ الدعوى لا تثبت مطلقاً إلّا بالبينة، إلّا ان يقال انَّ اللوث إذا انضمت إليه القسامة بيَّنةٌ اعتباراً وإنْ أدلة هذا الفرض مقتضية لتوسيع دائرة مفهوم البينة المعتبرة.

فتكون هذه الأدلة حاكمة على أدلة حجية البينة بنحو الحكومة الموسِّعة والواقعة في عقد الوضع، وحينئذٍ لا تكون أدلة هذا الفرض مقيِّدة لفقرة انَّ البيِّنة على المدعي، فيتمحض الاستثناء من القاعدة في الفقرة الثانية من الحديث الشريف دون الأولى.

هذا وقد استُدلَّ على تعيُّن البيِّنة على المنكر وثبوت دعوى المدعي للقتل بالقسامة بمجموعة من الروايات.

منها: معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنَّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم انَّ البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وحكم في دمائكم انَّ البينة على المدَّعى عليه واليمين على مَن ادعى، لئلا يبطل دم امرئ مسلم**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في العلل وفي عيون الأخبار بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبت إليه من جواب مسائله في العلل: «والعلَّة في انَّ البيِّنة في جميع الحقوق على المدعي واليمين على المدعى عليه ما خلا الدم، لانَّ المدَّعى عليه جاحد ولا يمكنه إقامة البينة على الجحود لانه مجهول، وصارت البينة في الدم على المدعى عليه واليمين على المدعي لانه حوط يحتاط به المسلمون لئلا يبطل دم امرئ مسلم، وليكون ذلك زاجراً وناهياً للقاتل لشدَّة إقامة البينة على الجحود»[1].

ومنها: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن القسامة فقال عليه السلام: **الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه إلّا في الدم خاصة، فإنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله بينما هو بخيبر إذ فقدت الأنصار رجلاً منهم فوجوده قتيلاً، فقالت الأنصار: إنَّ فلان اليهودي قتل صاحبنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للطالبين: أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقيده برمته، فإن لم تجدوا شاهدين فأقيموا قسامة خمسين رجلاً أقيده برمته، فقالوا: يا رسول الله ما عندنا شاهدان من غيرنا، وإنا لنكره ان نُقسم على ما لم نره، فوادَّه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنَّما حقن دماء المسلمين بالقسامة لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به فكفَّ عن قتله، وإلّا حلف المدعى عليه قسامة خمسين**

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ـ الشيخ الصدوق ـ ج١ ص١٠٣، وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٥ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٦.

رجلاً ما قتلنا ولا علمنا قاتلاً وإلّا غرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين أظهرهم إذا لم يُقسم المدعون»[١].

ومنها: معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنما جعلت القسامة احتياطاً للناس لكيما إذا أراد الفاسق ان يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه أحداً خاف ذلك فامتنع من القتل**»[٢].

هذه مجموعة من الروايات استُدل بها على استثناء الدماء من القاعدة، وذلك فإنَّ معتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان أفاد كلٌّ منهما انَّ دعوى المدعي للقتل تكون مُلزِمة بمجرَّد اليمين إذا لم يأتِ المدعى عليه ببيِّنة على براءته وهو مخالف لما تقتضيه القاعدة من انَّ دعوى المدعي لا تثبت إلّا بالبينة، فمفاد المعتبرة والرواية إذن استثناء من القاعدة، نعم ليس المقصود من اليمين في الروايتين هو يمين المدعي وإنما المقصود منها قسامة الخمسين رجلاً يحلفون على انَّ المدعى عليه هو القاتل، وهذا وان لم يكن قد أُشير إليه في معتبرة أبي بصير إلّا انَّ ذلك هو المقصود منها قطعاً، وذلك فإنَّه مضافاً إلى التسالم بين الفقهاء[٣] على انَّ دعوى المدعي لا

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٩ص ١٥١ باب ٩ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٩ص ١٥١ باب ٩ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به حديث١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ـ المحقق الأردبيلي ـ ج١٤ص١٧٩ والمستظهر من كلمات من وقفنا على كتبهم من الفقهاء بمختلف طباقتهم ان المعتبر من يمين المدعى للقتل هو القسامة فهو قد أرسلوا ذلك إرسال المسلمات.

تثبت بمجرَّد يمين المدعي للقتل، فإن ذلك هو مقتضى الجمع بينها وبين الروايات الأخرى والتي أفادت انَّ دعوى المدعي للقتل لا تثبت إلّا بالقسامة كمعتبرة بريد الصريحة في عدم ثبوت دعوى المدعي بغير القسامة، فإذا لم يأتِ المدَّعي بالقسامة طولب المدعى عليه بالقسامة على البراءة فإذا لم يأتِ المدعى عليه بالقسامة كان مداناً فإدانته لا تحصل عند عدم البينة من الطرفين إلّا بقسامة المدعي أو بعدم قسامة المدعى عليه بالبراءة، فهذا هو مفاد معتبرة بريد بن معاوية[١].

وعليه فإما ان تكون معتبرة بريد معارِضة لمعتبرة أبي بصير[٢] وذلك لأنَّ مقتضى معتبرة بريد عدم نفوذ دعوى المدعي دون قسامة ومقتضى معتبرة أبي بصير هو نفوذها بمجرد اليمين فلو كان كذلك فالترجيح يكون بجانب معتبرة بريد نظراً لموافقته مع مقتضى السنَّة القطعية.

وإما أنْ نستظهر من نفوذ الدعوى باليمين في معتبرة أبي بصير إرادة القسامة وذلك بقرينة الروايات الأخرى كمعتبرة بريد والتي أفادت انَّ دعوى مدعي القتل إنما تثبت بالقسامة مع عدم البينة من الطرفين، على انَّ رواية ابن سنان[٣] والتي أفادت ان دعوى المدعي تنفذ بمجرد اليمين اشتملت في ذيلها

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٥ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٦.

على بيان العلة من جعل القسامة،وذلك مؤيّد على انَّ المراد من اليمين الموجبة لنفوذ دعوى المدعي للقتل هي القسامة.

وبذلك يثبت انَّ دعوى المدَّعي للقتل تثبت بالقسامة على خلاف ما تقتضيه القاعدة من عدم ثبوت الدعوى بغير البينة فيكون هذا المورد استثناءً من القاعدة، نعم يُعتبر في المدعي ان يكون وليّاً للدم وإلّا لم تُقبل منه الدعوى لوضوح انَّ غيره لا حقَّ له في الخصومة والمطالبة بدم المقتول.

وأما الأمر الآخر وهو مطالبة المنكر بالبيِّنة رغم انَّ القاعدة تقتضي انَّه ليس على المنكر لإسقاط الدعوى سوى اليمين فيدلُّ عليه معتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان فإنَّهما واضحتا الدلالة في ذلك.

هذا مضافاً إلى معتبرة بريد بن معاوية فإنَّها مشعرة إن لم تكن ظاهرة في ذلك، حيث أفاد الإمام عليه السلام فيها: «**الحقوق كلُّها البينة على المدعي واليمين على المدَّعى عليه إلّا في الدم خاصة**»[1] فإنَّ تعقُّب الاستثناء لفقرتي القاعدة مشعر بأنَّ كلا الفقرتين مورد للاستثناء.

بقي في المقام أمران:

الأمر الأول: إنَّ مدعي القتل هل تكون بيِّنته نافذة أو انَّ بينة المدعي لا تكون نافذة في القتل؟

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

قد يقال إنَّ بينة المدعي للقتل لا تكون نافذة بمقتضى معتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان، ففي معتبرة أبي بصير أفاد الإمامعليه السلام إنَّ البينة على المدعى عليه، وهذا يقتضي انَّ البينة لا تقبل من المدعي في الدماء أي لا يترتَّب عليها إثبات الدعوى.

نعم ورد في معتبرة بريد بن معاوية ما يظهر منها حجيَّة البينة من المدعي للقتل ولكن موردها اللوث، فقد ورد فيها انَّ الرسولصلى الله عليه وآله لما جاءه الأنصار يتهمون رجلاً بقتل أحدهم قال لهمصلى الله عليه وآله: «**أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقيده برمته**»[1]، فهذه المعتبرة وإنْ كانت تدلُّ على حجيَّة البينة من المدعي للقتل ولكنها خاصة بمورد اللوث، كما هو واضح جداً من مساق الرواية، فعليه يمكن الالتزام بعدم حجية البيِّنة من مدعي القتل استناداً إلى إطلاق معتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان ويستثنى من ذلك مورد اللوث فإن بينة المدعي في فرض اللوث تكون حجَّةً استناداً إلى معتبرة بريد بن معاوية.

إلّا انَّ هذا الاستظهار من معتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان غير تام فإنَّه مضافاً إلى منافاته للإجماع[2] على حجيَّة البينة من المدعي للقتل حتى في فرض عدم اللوث فإنه لا ظهور لمعتبرة أبي بصير ورواية ابن سنان في عدم حجيّة البينة

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

(٢) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٤٢ ص٢٠٣، مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي ـ ج٢ص٩٦.

من المدعي للقتل فإنَّ مفاد الروايتين هو انَّ المدعي للقتل لا يُطالب بالبينة وانَّ المُطالب بها في فرض دعوى القتل هو المدعى عليه، أما انَّ المدعي للقتل لو جاء ببينة على دعواه هل تكون نافذة ومُلزِمة أو لا؟، فذلك مما لم تتصدَ الروايتان لإثباته أو نفيه، ولذلك يمكن التمسُّك بإطلاق حجيَّة البينة.

وما قد يقال إنَّ أدلة حجيَّة البينة ليس شيئاً آخر غير ما دلَّ على انَّ البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذه الأدلة قد تم تقييد إطلاقها بمثل قوله عليه السلام: «**حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم**»[1]، وقوله عليه السلام: «**ان البينة في جميع الحقوق على المدعي واليمين على المنكر ما خلا الدم**»[2] فإذا كانت أدلة الحجيَّة للبيِّنة منحصرة في هذه الأدلة فقد تمَّ تقييدها بالدم، فأيُّ إطلاق لحجيَّة البينة يصحُّ التمسك به.

والجواب عن ذلك أولاً انَّ أدلة حجيَّة البينة ليست مختصة بما ورد انَّ البينة على المدعي واليمين على من أنكر حتى يقال انه بعد ان تمَّ تقييدها بالحقوق والأموال دون الدماء يكون ذلك مقتضياً لعدم وجود ما يُتمسَّك به لإثبات الحجيَّة للبينة مطلقاً، وعليه فإنَّه بعد استظهار انَّ معتبرة أبي بصير لا تدلَّ على أكثر من انَّ المطالب بالبينة هو المدعى عليه وإنها غير متصدية لبينة المدعي نفياً

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٥ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٦.

أو إثباتاً فإنه بعد استظهار ذلك لا يكون ثمة مانع من التمسك بإطلاق أدلة نفوذ البيِّنة، نعم لو كانت المعتبرة نافية لحجيَّة البينة لمدعي القتل لكان من غير الممكن التمسك بإطلاق حجية البينة لإثبات نفوذ بينة المدعي للقتل إلّا انَّ الأمر لم يكن كذلك.

وثانياً: إنَّ البينة لما كانت بحسب المتفاهم العرفي والارتكاز العقلائي أبلغ في الكشف عن الواقع وفي إلزام الخصم من القسامة فإنَّ ذلك يقتضي استظهار انَّ الإمام عليه السلام عندما جعل الحجيَّة للقسامة لم يكن في مقام نفي الحجيَّة عن بيِّنة المدعي وإنَّما كان في مقام عرض الطريق الآخر لإثبات دعوى المدعي والذي هو الطريق الأيسر على المدعي لصعوبة إقامة البينة على دعواه، لأنَّ القاتل حينما يُقدم على القتل يحتاط عادة لنفسه مما يوجب تعسُّر إقامة البينة على القتل، ولذلك ورد في ذيل معتبرة أبي بصير وغيره انَّ علة جعل القسامة كان من أجل انْ لا يضيع دم امرئٍ مسلم، فلو فُرضت البينة على المدعي للقتل تعييناً لكان ذلك موجباً غالباً لضياع دم القتيل، فمعتبرة أبي بصير لم تكن في مقام نفي الحجيَّة عن بيِّنة المدعي، فهي إذن ليست مقتضية لتقييد ما دل على انَّ البينة على المدعي وإنما هي في مقام نفي مسائلته عن البينة.

وثالثاً: إنَّ منشأ استظهار عدم حجيَّة بيِّنة المدعي للقتل من معتبرة أبي بصير هو أنها أفادت ان حكم الدماء غير حكم الأموال، فحكم الدماء هو انَّ البينة على المدعى عليه واليمين على المدعي، وهذا يقتضي ان لا حجيَّة لبينة المدعي

للقتل، فالبينة إنما هي مجعولة في الدماء للمدعى عليه فإذا كانت البينة مجعولة للمدعى عليه وكانت المعتبرة في مقام بيان الاختلاف بين موردي دعوى القتل وغيره فلازم ذلك عرفاً انَّ الحجيَّة منفية عن بيِّنة المدعي للقتل وإلّا لم يكن اختلافاً بين موردي دعوى القتل وغيره.

فإذا اتضح منشأ الاستظهار ومقتضاه فجواب ذلك ان قولهعليه السلام في معتبرة أبي بصير: «**وحكم في دمائكم انَّ البينة على المدعى عليه واليمين على مَن ادعى**»[1] قد تمَّ تقييدها بفرض اللوث، فاليمين من المدعي وهي القسامة لا حجية لها ولا تقتضي ثبوت دعوى المدعي للقتل إلّا في فرض اللوث كما سيأتي، وعليه فإذا كانت الفقرة الثانية «**واليمين على من ادعى**» مقيدة باللوث فإطلاقها لم يكن مراداً جدياً، وذلك يقتضي احتمال انَّ إطلاق الفقرة الأولى وهي ان «البينة على المدعى عليه» مقيدة أيضاً بفرض اللوث وذلك لوحدة السياق في الفقرتين، فإذا كانت حجيِّة اليمين (القسامة) من المدعي مقيَّدة باللوث فلتكن الفقرة الأولى وهي انَّ البينة على المدعى عليه مقيَّدة أيضاً بفرض اللوث.

وإذا كانت الفقرة الأولى مقيَّدة بفرض اللوث فمعناه انَّ مفاد معتبرة أبي بصير هو انَّ الله حكم في دمائكم في فرض اللوث انَّ البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى فلا مساس بالقاعدة وإطلاقها في فرض عدم اللوث،

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

فالمعتبرة بناءً على ذلك جعلت الحجيَّة لبيِّنة المدعى عليه في فرض اللوث فيبقى فرض عدم اللوث خارج عن مفروض معتبرة أبي بصير.

وحيث انَّ مفروض البحث هو بيِّنة مدعي القتل عند عدم اللوث فالرواية بناءً على ذلك غير متصدية في شقها الثاني اعني «**ان الله حكم في دمائكم**» لمفروض البحث وهو بيِّنة المدعي عند عدم اللوث فلا مانع حينئذٍ من التمسك بقاعدة انَّ البينة على المدعي لإثبات حجية بينة مدعي القتل في فرض عدم اللوث لان القاعدة إنما قُيِّدت في فرض اللوث.

وبتعبير آخر: إنَّ التقييد الواقع على الفقرة الثانية من معتبرة أبي بصير مقتضٍ لإجمال الفقرة الأولى، وذلك لاتحاد الفقرتين في السياق، فحيث انَّ إطلاق الفقرة الثانية غير مراد جداً بمقتضى أدلة التقييد باللوث فإنَّ من المحتمل قوياً ان إطلاق الفقرة الأولى ليس مراداً جداً، فوحدة السياق في الفقرتين إن لم يكن قرينة على تقييد الفقرة الأولى فهو صالح للقرينية، وذلك ما يقتضي الإجمال.

فعليه لا يكون قوله عليه السلام: «**إنَّ الله حكم في دمائكم انَّ البينة على المدعى عليه**» ظاهراً في الإطلاق أي في فرض اللوث وعدم اللوث بل إنَّه ونظراً للإجمال الناشئ عن صلاحية وحدة السياق للقرينية لا يسعنا إلّا التمسك بالقدر المتيقَّن من هذا الخطاب، والقدر المتيقَّن هو انَّ قوله عليه السلام: «**إنَّ الله حكم في دمائكم انَّ البينة على المدعى عليه...**» خاص بفرض اللوث، وعليه فإنَّ المرجع في فرض عدم اللوث هو عموم القاعدة المستفاد من غير معتبرة أبي بصير.

الأمر الثاني: هو انَّ حجية القسامة في إثبات دعوى القتل من المدعي على المدعى عليه هل هي مطلقة من حيث فرض اللوث وعدم اللوث أو انَّ حجية القسامة من المدعي للقتل لا تقتضي ثبوت الدعوى إلّا في فرض اللوث ووجود أمارات ظنية على تورُّط المتهم بالقتل.

الظاهر انَّه لم يختلف أحد[١] في انَّ اللوث معتبر في حجيَّة القسامة من المدعي للقتل بل أفاد السيد الخوئي[٢] إنَّ اعتبار اللوث في ذلك متسالم عليه بين فقهائنا بل هو كذلك عند فقهاء المسلمين العامة[٣] إلّا ما نسب إلى الكوفي[٤] منهم، نعم تنظّر المحقق الأردبيلي[٥] منَّا في اعتبار اللوث وادّعى انَّ الروايات المقتضية لحجية القسامة مطلقة وليس ثمة ما يوجب تقييدها.

إلّا انَّ ما أفاده المحقق الأردبيلي ليس في محلَّه فبقطع النظر عن التسالم

---

(١) أفاد صاحب الجواهر انه لا ريب في اعتباره عندنا ج٤٢ ص٢٢٦، وفي الغنية لابن زهرة ان عليه إجماع الطائفة. ص٤٤١.

(٢) مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي ـ ج٢ص١٠٥، وأفاد ذلك السيد الخونساري ـ جامع المدارك ـ ج٧ص٢٥٣.

(٣) ذكر ذلك صاحب الجواهر وأفاد انه من الضروريات بين المسلمين والنصوص فيها من الطرفين متواترة أو قطعية المضمون، وحكى صاحب السرائر انه أفاد ان عليه في النفس إجماع المسلمين ج٤٢ص ٢٢٧.

(٤) ذكر ذلك صاحب الجواهر ج٤٢ص ٢٢٧ ونقل ذلك الطوسي في الخلاف عن أبي حنفية ج٥ ص٣٠٣.

(٥) مجمع الفائدة ـ المحقق الأردبيلي ـ ج١٤ ص١٧٩، وفي موضع آخر من كتابه قال: (ولكن قد عرفت ان الأدلة على عموم القسامة ما كان فيها شيء صحيح صريح في اعتبار اللوث) ثم قال: (فتأمل واحتط وهم أعرف) ج١٤ ص١٩٢.

المدَّعى فإنَّ في الروايات ما يقتضي التقييد بفرض اللوث، فمعتبرة أبي بصير[١] وإنْ كانت مطلقة حيث أفادت «ان اليمين - بمعنى القسامة ـ على المدعي».

إلّا انَّ ثمة ما يُوجب تقييدها من الروايات، فمِّما يقتضي التقييد باللوث ما ورد في معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنما جعلت القسامة ليغلَّظ بها في الرجل المعروف بالشر المتَّهم، فإن شهدوا عليه جازت شهادتهم**»[٢] فإنَّ الظاهر من الرواية انَّ العلة من جعل القسامة هو التغليظ على الرجل المعروف بالشر المتهم، وهذا يقتضي انَّ مورد القسامة هو الرجل المتهم المعروف بالشر، إذ لا معنى للتعليل المستفاد من اللام ولا معنى للحصر المستفاد من (إنما) إلّا حصر علة القسامة بهذا المورد دون سائر الموارد، ومن الواضح ان المعروفية بالشر أو التهمة هو معنى اللوث، لذلك تكون الرواية ظاهرة في اختصاص حجيِّة القسامة بفرض اللوث.

ثم انَّه يمكن تأييد ما هو مستظهر من معتبرة زرارة انَّ مورد أكثر روايات القسامة إنْ لم يكن جميعها خاص بفرض اللوث[٣]، نعم هي ليست جميعاً ظاهرة في تقييد حجية القسامة بفرض اللوث ولكن موردها اللوث وذلك يمنع من سلامة الإطلاق الوارد في معتبرة أبي بصير.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٤ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٩ ص ١٥٤ باب ٩ من أبواب دعوى القتل حديث٧.

(٣) لاحظ وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ باب ٩ من أبواب دعوى القتل ج٢٩.

ثم انَّ هنا وجهاً آخر يمكن التمسك به لاستظهار التقييد باللوث وهو انَّ العديد من روايات القسامة أفادت انَّ منشأ جعل القسامة هو الاحتياط لدم المسلم حتى لا يضيع هدراً، فقد ورد ذلك في معتبرة زرارة حيث أفاد الإمام عليه السلام: «**إنما جُعلت القسامة احتياطاً للناس**»[١] وورد في رواية ابن سنان عن الإمام الرضا عليه السلام: «**صارت البيِّنة في الدم على المدعى عليه واليمين على المدعي لانَّه حوط يحتاط به المسلمون لئلا يبطل دم امرئ مسلم**»[٢] وورد في معتبرة بريد: «**إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة**»[٣].

فالغرض من جعل الحجيَّة للقسامة هو حقن دم المسلم فلو كانت القسامة حجة من المدعي للقتل مطلقاً حتى في فرض عدم اللوث للزم من ذلك نقض الغرض من جعلها لأنَّها لو كانت حجَّةً مطلقاً لكان لوليِّ الدم الفاسق ان يتَّهم من يشاء بقتل وليِّه ثم يُقيم على ذلك قسامة خمسين رجلاً مثله فيسفك دم بريء بعنوان القصاص عن طريق القسامة خصوصاً انَّ القسامة لا يعتبر فيها العدالة.

فجعل الحجيَّة للقسامة مطلقاً يَنتج عنه نقض الغرض خصوصاً إذا اتَّهم وليُّ الدم الفاسق أكثر من رجل بقتل وليِّه، فحتى لا يلزم نقض الغرض من جعل القسامة لا بدَّ من استظهار اختصاص حجِّيتها بفرض اللوث.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٩ ص١٥١ باب ٩ من أبواب دعوى القتل حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٥ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٦.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٣٣ باب ٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث٢.

المورد الثاني: اليمين على منكر موجب الحد:

ومن الموارد التي قيل باستثنائها من عموم قاعدة البيِّنة على المدعي واليمين على المنكر هي ما لو ادّعى أحد على آخر شيئاً من موجبات الحد الشرعي كما لو ادّعى عليه السرقة أو القذف ولم تكن له بينة على ذلك، ففي مثل هذا الفرض تسقط دعوى المدَّعي دون حاجة إلى يمين المدَّعى عليه. نعم يكون على من ادّعي عليه السرقة اليمين لإسقاط استحقاق المدعي لضمان المال المسروق، وأما حد السرقة فهو لا يثبت بعدم اليمين من المدعى عليه.

وقد استُدلَّ على ذلك بمجموعة من الروايات:

منها: معتبرة غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث قال: «**لا يُستحلف صاحب الحد**»[1].

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام ان رجلاً استعدى علياً عليه السلام على رجل فقال إنَّه افترى علي فقال للرجل: «أفعلت ما فعلت، قال: لا، ثم قال علي عليه السلام للمستعدي: **ألك بيِّنة؟**، قال: فقال: مالي بيِّنة فأحلفه لي، فقال علي عليه السلام: **ما عليه يمين**»[2].

فالروايتان وثمة غيرهما تدلاَّن على انَّه ليس على المنكر يمين في دعوى ما

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٨ ص٤٦ باب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود حديث٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٩٩ باب ٣٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث١.

يُوجب الحد الشرعي إلّا انَّ البحث في انَّ هذا المورد هل هو من موارد الاستثناء من القاعدة أو لا؟.

والجواب يتحدد بتحديد دائرة مجرى القاعدة، فبناءً على عدم جريانها في غير الأموال يكون المورد المذكور خارجاً تخصصاً من القاعدة، فلا يكون من موارد الاستثناء من القاعدة لان موضوعها الأموال، ودعوى ما يوجب الحد ليست كذلك.

وأما بناءً على جريانها في مطلق الخصومات فالمورد المذكور يكون من موارد الاستثناء من القاعدة، لأنَّ مقتضى القاعدة هو انَّ على المنكر اليمين لو أراد إسقاط دعوى المدَّعي إذا لم يأتِ ببينة.

وهكذا فإنَّ المورد المذكور يكون من موارد الاستثناء من القاعدة بناءً على جريانها في مطلق الحقوق وذلك لان مثل حدَّ الفرية (القذف) وحد السرقة من الحقوق المجعولة للمقذوف والمسروق منه، نعم ثمة حدود ليست من قبيل الحقوق فيُلتَزم في مثلها بالخروج الموضوعي من القاعدة.

وكيف كان فالمورد المذكور إذا كان من موارد الاستثناء من القاعدة فهو استثناء من الفقرة الثانية منها وهي قوله صلى الله عليه وآله: «**واليمين على مَن أنكر**» فبمقتضى مثل معتبرة غياث[1] لا يكون على المنكر لمُوجب الحدِّ يمين، فدعوى مدَّعي موجب الحد ساقطة بمجرد عدم إقامته للبينة.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٨ ص٤٦ باب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود حديث٢.

المورد الثالث: بيّنة الودعي على ردِّ الوديعة:

ومن الموارد التي قيل باستثنائها دعوى الودعي انَّه ردَّ الوديعة إلى المالك فإنَّه لا يُطالب على دعواه ردَّ الوديعة بالبينة لو أنكر المالكُ ذلك.

فلو انَّ أحداً استودع آخر وديعةً ثم بعد ذلك ادّعى الودعي انَّه ردَّ الوديعة إلى مالكها فأنكر عليه المالك ذلك فإنَّ القاعدة تقتضي انَّ على الودعي البيِّنة نظراً لكونه مدَّعياً إلّا انَّ المشهور[١] ذهبوا إلى قبول دعواه دون بيِّنة بل ادُّعي على ذلك الإجماع كما أفاد صاحب الجواهر[٢] بل أفاد البعض انَّ قبول دعوى الودعي الرد دون بيِّنة من المسلَّمات الفقهية[٣]، واستدلُّوا على ذلك مضافاً إلى دعوى الإجماع بما ورد في مرسل المقنع عن الإمام الصادق عليه السلام عن المودَع إذا كان غير ثقة هل يُقبل قوله؟، قال عليه السلام: «**نعم، ولا يمين عليه**»[٤]، وبما ورد في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ليس لك ان تتهم من قد ائتمنته**»[٥].

---

(١) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٧ ص١٤٨، الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٢١ ص٤٥٩.

(٢) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٧ ص١٤٧.

(٣) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٧ ص١٤٧.

(٤) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٣ ص٢٢٨ باب ٤ من كتاب الوديعة حديث٧، المقنع ـ الشيخ الصدوق ـ ص٣٨٥.

(٥) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٣ ص٢٢٩ باب ٤ من كتاب الوديعة حديث١٠.

وكذلك لو ادّعى الودعي تلفَ الوديعة وأنكر المودِع عليه ذلك فإنَّ الودعي لا يُطالب ببيِّنة على دعواه التلف رغم انَّه المدعي، وذلك لعين ما ذكرناه من دليل في الفرع السابق بل عُبِّر عن الشهرة في هذا الفرض بالعظيمة[١]، ونَسبَ في التذكرة الحكم بعدم مطالبة الودعي بالبيِّنة على دعوى التلف إلى علمائنا أجمع[٢].

وكيف كان فالاستثناء في هذا المورد من القاعدة واقع على الفقرة الأولى منها حيث انَّ مقتضاها انَّ كلَّ مدَّعٍ فهو مسئول عن إقامة البينة على دعواه، فإذا قلنا انَّ دعوى الودعي الرد أو التلف لا يَفتقر قبولها إلى بيِّنة فذلك معناه استثناء من فقرة انَّ البينة على المدعي.

المورد الرابع: يمين المدعي على الميت:

ومن الموارد التي قيل باستثنائها من القاعدة هي دعوى من ادَّعى ديناً على ميِّت، فإنَّها لا تُقبل بمجرَّد إقامة البيِّنة بل لا بدَّ من أنْ ينضم إليها يمين المدَّعي، واستدلوا على ذلك مضافاً إلى دعوى الإجماع وعدم الخلاف[٣] برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الشيخ يعني موسى بن جعفر عليه السلام قال: «... **وإن كان**

---

(١) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٧ ص ١٤٨.

(٢) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٧ ص ١٤٨.

(٣) أفاد المحقق النراقي في مستند الشيعة (على المعروف من مذهب الأصحاب كما في الكفاية بل لا مخالف يظهر منهم كما فيه أيضاً بل بلا خلاف مطلقاً كما في المفاتيح وشرحه وغيرهما بل بالإجماع كما في المسالك والروضة وشرح الشرايع للصيمري بل الإجماع المحقق له...) راجع ج١٧ ص ٢٥٢.

المطلوب بالحق قد مات فأقيمت عليه البيِّنة فعلى المدَّعي اليمين بالله الذي لا إله إلّا هو لقد مات فلان وإنَّ حقَّه لعليه، فإنْ حلف وإلّا فلا حقَّ له، لأنا لا ندري لعله قد أوفاه ببيِّنة لا نعلم موضعها أو غير بينة قبل الموت»[1].

واستُدلَّ لذلك أيضاً بمعتبرة الصفار انه كتب إلى أبي عبد الله عليه السلام: «هل تُقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهدٍ آخر عدل؟، فوقّع عليه السلام: **إذا شهد معه آخر عدل فعلى المدَّعي يمين**»، وكتب: أيجوز للوصي أن يشهد لوارث الميت صغيراً أو كبيراً بحقٍّ له على الميت أو على غيره وهو القابض للوارث وليس الكبير بقابض، فوقّع عليه السلام: «**نعم، وينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة**»، وكتب: أَوَ تُقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهدٍ عدل؟، فوقّع عليه السلام: «**نعم، من بعد يمين**»[2].

فالرواية الأولى تامة من حيث الدلالة فقد أفادت «**وإنْ كان المطلوب بالحق قد مات فأُقيمت عليه البينة فعلى المدعي اليمين**» إلّا انَّها ضعيفة من حيث السند لاشتمالها على ياسين الضرير.

وأما الرواية الثانية: فموضع الدلالة فيها على المطلوب هو قوله عليه السلام: «**نعم من بعد يمين**» فقد كان جوابه هذا عن سؤال السائل عن قبول شهادة الوصي على الميت مع شاهدٍ عدل.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص ٢٣٦ باب ٤ من أبواب آداب القاضي حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٧١ باب ٢٨ من كتاب الشهادات حديث١.

فيكون محصل الجواب انَّه تصح شهادة وصيِّ الميت على الميت مع شاهد آخر عدل ولكن لا بدَّ من ضم يمين إلى الشهادتين، وهذا المقدار واضح من الرواية إلّا انَّ الذي يحتاج إلى تقريب هو انَّ اليمين التي يلزم ضمها إلى الشهادتين هل هي على الوصي أو على المدعي.

فما ينفع للاستدلال بالرواية هو استظهار انَّ اليمين تكون على المدعي وليست على الوصي، إذ انها لو كانت على الوصي وكان الوصي هو المدَّعي فذلك معناه ان الدعوى على الميت قد ثبتت بشاهدٍ واحد ويمين المدعي وهذا لا يختص بالدعوى على الميت.

نعم لو كان المدعي هو الوارث وكان الوصي هو الشاهد الأول وانضمَّ إليه شاهد آخر وطُولب الوارث المدعي باليمين مع الشاهدتين، فإنه لو كان هذا هو مفاد الرواية لكانت صالحة للاستدلال بها على عدم ثبوت الدعوى على الميت إلّا بالبينة واليمين من المدَّعي.

هذا وقد استظهر السيد الخوئي رحمه الله[1] من قوله عليه السلام: «**نعم من بعد يمين**» انَّ المراد من اليمين هي يمين المدعي، وانَّ المدعي ليس هو الوصي، والقرينة على ذلك هو ما ورد في جواب الإمام عليه السلام في مفروض السؤال الأول حيث أفاد عليه السلام: «**إذا شهد معه عدل آخر فعلى المدَّعي اليمين**»[2] فالتصريح بمَنْ عليه اليمين في

---

(١) مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي ـ ج١ ص١٨.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٧١ باب ٢٨ من كتاب الشهادات حديث١.

صدر الحديث قرينة على مَن عليه اليمين في مفروض السؤال الأخير وإلّا لو كان مَن عليه اليمين في ذيل الرواية غير المدَّعي لكان على الإمامعليه السلام ان يذكره لأنَّه لم يسبق له ذكر.

والجواب عن ذلك هو انَّ غاية ما تقتضيه القرينة المذكورة هو انَّ المقصود ممَّن عليه اليمين في ذيل الرواية هو المدعي إلّا انَّه غير كافٍ للاستدلال بالرواية على المطلوب ما لم يتم استظهار انَّ المراد من المدعي هو غير الوصي، فلو كان المدَّعي هو الوصي في صدر الرواية وذيلها فإنَّ النتيجة هي انَّ لزوم اليمين على الوصي المدعي ناشئ عن ثبوت الدعوى بشاهدٍ ويمين المدَّعي والذي هو الوصي وهذا لا يختص بالدعوى على الميت.

وحيث انَّ المدعي في صدر الرواية هو الوصيُّ ظاهراً أو احتمالاً، وذلك بقرينة قول السائل هل تقبل شهادة الوصي للميت، فإذا كان المدَّعي هو الوصي فثبوت دعواه بيمينه مضافاً إلى شهادة عدل آخر ناشئ عن انَّ الدعوى تثبت بشهادة عدلٍ ويمين المدعي، وأما شهادته فهي غير محتسبة لأنَّه مدعٍ، نعم لو كان المدَّعي هو الوارث مثلاً لأمكن استظهار انَّ المدعي الذي عليه اليمين هو غير الوصي إلّا انَّ ذلك غير ظاهرٍ من صدر الرواية بل لا يبعد ان الظاهر هو اتحاد المدعي والوصي.

فعليه لا يكون استظهار انَّ المراد من قولهعليه السلام في ذيل الرواية: «**من بعد يمين**» هو يمين المدَّعي مبرَّراً لعدم تعيُّن ذلك لاحتمال انَّ المراد منه يمين الوصي

فيكون المراد من قوله عليه السلام: «**من بعد يمين**» هو يمين الوصي.

لانه إذا كان البناء هو التعويل على ما هو مذكور في صدر الرواية فالمذكور هو يمين المدعي الذي هو عينه الوصي.

نعم، يصح استظهار انَّ المراد من قوله عليه السلام: «**من بعد يمين**» هو يمين المدعي بقرينة أخرى أفادها السيد الحائري[1]، وهي انَّ الشهادة في مفروض السؤال الأخير هي شهادة الوصي على الميت، وفي هذا الفرض لا يُحتمل ان يكون المطالب باليمين هو الوصي لأنَّه يشهد على الميت، فيكون شانه شأن الشاهد الآخر فإذا كان عليه يمين لانه يشهد على ميِّت فلماذا لا تجب اليمين على الشاهد الآخر أيضاً، فالعرف لا يفرق بين الشاهدين بعد ان كان الفرض هو ان كلاً منهما يشهد على الميت بل إنَّ شهادة الوصي تكون أبلغ بنظر العرف من شهادة الآخر نظراً لكون شهادته منافية لمصلحته أو مصلحة متعلقيه، فالمُستظهَر من قوله عليه السلام: «**من بعد يمين**»[2] هو يمين مَن يدعي الدين على الميِّت.

فتكون الرواية تامة الدلالة ومقتضية لعدم ثبوت دعوى المدعي على الميِّت دون يمينه مضافاً إلى شهادة عدلين وان كان أحدهما الوصي للميت.

فإذا ثبت ذلك كان هذا المورد من موارد الاستثناء من القاعدة، وذلك لأنَّها تقتضي ثبوت الدعوى بمجرَّد البينة كما هو مقتضى إطلاق الحديث النبوي

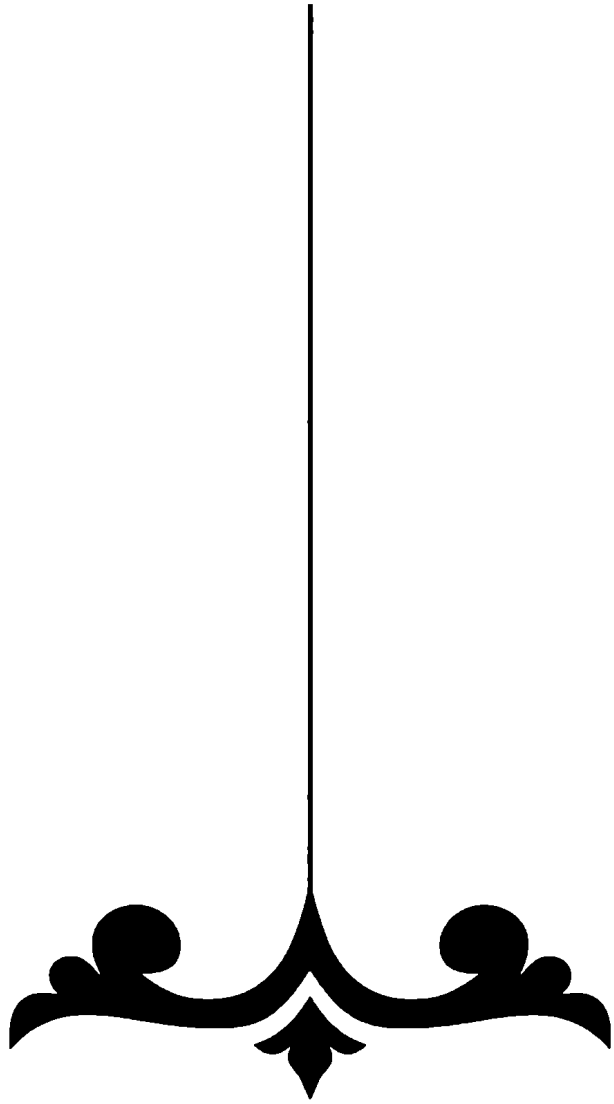
---

(١) القضاء في الفقه الإسلامي ـ السيد كاظم الحائري ـ ص٧١٣.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٧ ص٢٧١ باب ٢٨ من كتاب الشهادات حديث١.

الشريف فلا يتوقف ثبوته على شيء آخر غير البينة فإذا اقتضت أدلة هذا المورد انَّ الدعوى لا تثبت بمجرد البينة فذلك يكون استثناءً من القاعدة في فقرتها الأولى.

نعم قد يقال انَّ الحديث النبوي الشريف منصرف إلى المتخاصمين الحاضرين في مجلس الخصومة أو الحيين، فإذا كان كذلك فالمورد غير مشمول لعموم القاعدة من أول الأمر، فلا يكون مخصِّصاً لعموم القاعدة بل هو خارج عن عمومها تخصُّصاً.



قاعدة الرضاع

يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب

بيان معنى القاعدة

المراد من القاعدة إجمالاً هو انَّ كلَّ علاقة اعتبرها الشارع المقدَّس موضوعاً لحرمة التناكح بين طرفي العلاقة فإنَّ ما يماثلها من علاقة رضاعية يكون موضوعاً لحرمة التناكح.

فالبنوَّة النسبية لما كانت موضوعاً لحرمة التناكح بين طرفي هذه العلاقة وهما الأم والابن أو الأب والبنت فإنَّ مثل هذه العلاقة التي تنشأ عن الرضاع تكون موضوعاً لحرمة التناكح أيضاً، فالبنوة الرضاعية كالبنوة النسبية موضوعان لحرمة التناكح، فكما لا يجوز للأم النسبية التزوج من ابنها نسباً فكذلك لا يجوز للأم الرضاعية ان تتزوج ابنها من الرضاعة.

وهكذا علاقة الأخوة النسبية فإنَّها لما كانت موضوعاً لحرمة التناكح بين طرفي هذه العلاقة وهما الأخ والأخت النسبيين فإنَّ مثل هذه العلاقة رضاعةً تكون موضوعاً لحرمة التناكح وكذلك علاقة الخؤولة النسبيَّة فإنها موضوع لحرمة التناكح بين الخال وابنة أخته نسباً فهي إذن موضوع لحرمة التناكح بين الخال الرضاعي وابنة أخته من الرضاعة.

مدرك القاعدة:

١ . الآية المباركة

استُدلَّ على حجيَّة القاعدة مضافاً إلى التسالم[١] بين عموم المسلمين بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[٢] وكذلك استدل عليها بالروايات المستفيضة بل المتواترة إجمالاً.

أما الاستدلال بالآية الشريفة فتقريبه أنَّها جزءٌ من مجموع آيةٍ هي بصدد تعداد ما يحرم نكاحهن من النساء، فذكرت انَّ ما يحرم نكاحهن بالنسب هنَّ الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ثم ذكرت في سياق ذلك الأمهات من الرضاعة والأخوات من الرضاعة، فالآية صريحة في حرمة نكاح الأمهات والأخوات من الرضاعة كما هي صريحة في حرمة السبع المذكورات من النساء.

قال تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[٣].

---

(١) أفاد صاحب الرياض ان ذلك عليه إجماع الأمة ج١٠ ص١٣٠، وأفاد المحقق النراقي في مستند الشيعة انه لا خلاف في ذلك بين علماء الإسلام ١ أو الدين ج٢٩ ص٢٦٤، وأفاد السيد العاملي في نهاية المرام ان ذلك مجمع عليه بين علماء المسلمين.

(٢) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

(٣) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

إشكال:

والإشكال الذي يرد على الاستدلال بالآية الشريفة على حجيَّة القاعدة هو أنها أخصُّ من المدَّعى، فالمدَّعى هو انَّ كل علاقة نسبية تكون موضوعاً لحرمة النكاح فإنَّ ما يماثل هذه العلاقة من جهة الرضاع يكون موضوعاً كذلك لحرمة النكاح في حين انَّه لم تذكر الآية المباركة إلّا موردين من تلك العلائق وهما علاقة الأمومة الرضاعية وعلاقة الأخوة من الرضاعة، فلم تذكر الخالات والعمات وبنات الأخ وبنات الأخت كما انَّها لم تذكر البنت الرضاعية، نعم هي ذكرت الأم من الرضاعة ومعناه انَّ المرتضع يحرم عليه نكاح أمه الذي أرضعته وذلك لا يلازم حرمة البنت على أبيها من الرضاعة.

وقد أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنَّ الآية المباركة وانْ لم تذكر سوى موردين مما يحرم بالرضاع إلّا انَّ إلغاء خصوصية الموردين يُنتج التعميم المناسب لسعة القاعدة، ومنشأ إلغاء خصوصية الموردين هو ما يظهر من الآية المباركة من انَّ ملاك التحريم في الموردين هو الرضاعة، وإذا كان الملاك للتحريم هو الرضاعة فذلك يقتضي تعميم الحرمة لمطلق العلائق المحرِّمة الناشئة عن الرضاعة.

الجواب:

والجواب عن ذلك هو انَّ الآية المباركة بقطع النظر عن الروايات لا ظهور

لها في انَّ ملاك التحريم هو الرضاع، وأقصى ما هي ظاهرة فيه هو انَّ موضوع حرمة النكاح هو الأم الرضاعية والأخت الرضاعية، ولو تنزَّلنا فإنَّها لا تدل على أكثر من انَّ الرضاع جزء من ملاك تحريم الأم الرضاعية وجزء من ملاك تحريم الأخت الرضاعية، فإنَّ من المحتمل قوياً لو قطعنا النظر عن الروايات انَّ لواقع الأمومة دخلاً في تحريم الأم من الرضاعة، وعليه لا يمكن التعدِّي منها إلى مثل الخالة من الرضاعة لانَّها غير واجدة لجزء ملاك التحريم وهو الأمومة.

٢ . الروايات الشريفة

وأما ما استُدلَّ به من الروايات على حجيَّة القاعدة وعمومها:

فمنها: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول عليه السلام: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة**»[١].

ومنها: معتبرة أخرى لعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل وأنا حاضر عن امرأة أرضعت غلاماً مملوكاً من لبنها حتى فطمته هل لها ان تبيعه؟ قال: قال عليه السلام: **لا، هو ابنها من الرضاعة حرم عليها بيعه وأكل ثمنه**، قال: ثم قال عليه السلام: **أليس رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٧١ باب ١ من أبواب ما يحرم بالنسب حديث٩.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٥ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

ومنها: معتبرة أبي بصير وأبي العباس وعبيد كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... **ما يحرم من النسب فإنَّه يحرم من الرضاع**»[1].

هذه بعض ما ورد من الروايات الدالة على حجيَّة القاعدة وانَّ مطلق العلائق النسبية المقتضية لتحريم النكاح فإنَّ نظيرها من العلائق الناشئة عن الرضاع تكون هي أيضاً موجبة لتحريم النكاح، وأكثر الروايات التي لم نرَ حاجة إلى نقلها متصدِّية لبيان موارد ما يحرم بسبب الرضاع وتنظيره بما يحرم من النكاح بسبب العلاقة النسبية.

ثم إنَّ الحديث حول فقه الروايات التي نقلناها سوف يتضح من مطاوي ما سنبحثه لاحقاً ان شاء الله تعالى.

العناوين الملازِمة للعناوين الأصليَّة:

وقع البحث بين الأعلام في انَّ تنزيل العناوين الناشئة عن الرضاع منزلة العناوين النسبية المحرِّمة هل هو مختص بالعناوين المذكورة في الآية الشريفة وهي الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت أو هي شاملة للعناوين النسبية المحرِّمة الملازمة للعناوين الأصلية السبع المذكورة.

فبناءً على دعوى عموم التنزيل فإنَّ كلَّ عنوانٍ نسبي محرِّم ملازم لأحد العناوين الأصلية يكون ما يماثله من عنوانٍ رضاعي مقتضياً للتحريم كما انَّ العنوان النسبي الملازم مقتضٍ للتحريم.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٢٤٧ باب ٤ من أبواب بيع الحيوان حديث١.

ومثال ذلك أمُّ الاخ النسبي فإنَّ هذا العنوان ليس مذكوراً في ضمن العناوين السبعة إلّا انَّه ملازم لأحد العناوين الموجبة لتحريم النكاح، فأمُّ الأخ إما ان تكون أماً أو زوجةً للأب، وكلا العنوانين موجبان للتحريم إلّا انَّ الأول بالنسب والثاني بالمصاهرة، فلو كان الأخ شقيقاً أي لأمٍ وأب فأمُّ الأخ أمٌّ لأخيه الشقيق، وكذلك لو كان أخاً لأمٍ دون الأب، ولو كان الأخ لأبٍ دون الأم فإنَّ أم الأخ تكون زوجة أبيه، فعنوان أم الأخ النسبي موجب للحرمة لاستلزامه بعض العناوين الموجبة للتحريم.

فلو كان أحد أخاً لأمٍّ بالنسبة لآخر ولكن بسبب الرضاع فهل تحرم عليه أمُّ أخيه الرضاعية أم لا، فلو انَّ الأجنبية أرضعت زيداً وكان لزيدٍ أخاً لأبيه وأمه نسباً أو لأحد الطرفين فهل يحلُّ له ان ينكح هنداً التي هي أم أخيه زيد أو لا يحلُّ له ذلك؟

والجواب هو انَّه بناءً على عموم التنزيل فإنَّ أخا زيد لا يحلُّ له ان ينكح أمَّ زيدٍ الرضاعية وهي هند لأنَّه لا يحلُّ لأحدٍ ان ينكح أم أخيه النسبية لذلك لا يحلُّ له ان ينكح أم أخيه الرضاعية، إذ انَّ ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع.

فأمُّ زيد الرضاعية وان لم تكن بحسب الفرض أماً لأخيه ولا هي زوجة لأبيه إلّا عنوانها وهي أنها أم أخيه لما كان ما يماثله من العناوين النسبية موجباً للتحريم لذلك أصبح هذا العنوان موجباً للتحريم لعموم التنزيل الوارد في الروايات.

وأما بناءً على عدم عموم التنزيل فإنَّ لأخي زيد ان يتزوج من أم زيدٍ الرضاعية فإنَّها وان كانت أمَّاً لأخيه إلّا انَّها ليست أمَّاً له ولا هي زوجة لأبيه لافتراضها أجنبية، فأم الأخ النسبية إنَّما حرمت على الأخ لأنَّ أم الأخ إما ان تكون أمَّاً أو تكون زوجةً للأب، وكلا هذين الفرضين لم يتفق توفر أحدهما في أمِّ زيد الرضاعية بالنسبة لأخيه.

فمورد البحث هو انَّ ثمة عناوين نسبية لم تُذكر في الآية الشريفة كما انَّها لم تذكر في العناوين الموجبة للتحريم بالمصاهرة إلّا انَّها ملازمة لأحد هذه العناوين الموجبة للتحريم لذلك فهي موجبة للتحريم قطعاً إلّا ان البحث في نظير هذه العناوين الملازمة إذا كانت ناشئة عن الرضاع، فهل هي موجبة للتحريم أيضاً كما هي العناوين الملازمة الناشئة عن النسب أو المصاهرة أو ان الحرمة مختصة بنظائر العناوين الأصلية.

أدلة عدم اختصاص التحريم بالعناوين الأصلية:

ذهب بعض الأعلام[1] إلى عدم اختصاص التحريم بنظائر العناوين الأصلية وإنَّ كلَّ عنوان وان كان من العناوين الملازمة للأصلية إذا كان موجباً للتحريم بسبب النسب أو المصاهرة فهو موجب للتحريم بسبب الرضاع، وفي مقابل ذلك

---

(١) المحقق الداماد في رسالته الرضاعية المسماة بالرضاعيات والخراجيات ص٢٥، ونسب ذلك أيضاً إلى ابن إدريس الحلِّي في السرائر ج٢ ص٥٥٥.

ذهب المشهور[١] إلى اختصاص التحريم بنظائر العناوين النسبية الأصلية.

واستُدلَّ لدعوى عدم الاختصاص بدليلين:

الدليل الأول:

إطلاق (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب):

هو الإطلاق الوارد في مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[٢] وقوله عليه السلام: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة**»[٣].

فإنَّ الظاهر من النصَّين هو انَّ كلَّ أحدٍ يحرم نكاحه من جهة النسب فإنَّه يحرم نكاحه من جهة الرضاع، فالأم لما كان يحرم نكاحها من جهة النسب لذلك يحرم نكاح الأم الرضاعية وكذلك يقتضي إطلاق الاسم الموصول حرمة أمِّ الأخ فإنَّ أمَّ الأخ لما كان يحرم نكاحها من جهة النسب فكذلك يحرم نكاح أم الأخ الرضاعية وهكذا الحال بالنسبة لأخت الابن فإنَّ أخت الابن يحرم نكاحها من جهة النسب وبمقتضى الإطلاق في الاسم الموصول تكون أخت الابن الرضاعية محرمة على الأب.

---

(١) ذكر ذلك السيد الخوئي في رسالة الرضاع ص٢٦، القواعد الفقهية ـ السيد البجنوردي ـ ج٤ ص٣٧٧.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٥ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٧١ باب ١ من أبواب ما يحرم بالنسب حديث٩.

وبتعبير آخر: انَّه لما كانت فقرة صلة الموصول وهي «يحرم من النسب» يشمل العناوين الأصلية والعناوين الملازمة لها فذلك يقتضي الإطلاق في الاسم الوصول، فمدخول اسم الموصول قرينة على سعة دائرة الاسم الموصول وإطلاقه، فإذا تمَّ استظهار الإطلاق للاسم الموصول وقد فُسِّر بكل أحدٍ أو عنوان محرِّم من جهة النسب فإنَّ مقتضى ذلك انَّ نفس هذا الشخص أو العنوان يكون محرِّماً من جهة الرضاع إذ انَّ ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع.

الجواب عن الدليل:

وقد أُجيب عن هذا الدليل بأكثر من جواب:

الأول: انَّه ليس ثمة عناوين ملازمة موجبةً للحرمة بل انَّ الموجب للحرمة هو إما العناوين النسبية الأصلية أو العناوين الأصلية الناشئة عن المصاهرة، فعنوان أمِّ الأخ مثلاً ليس عنواناً يقتضي باستقلاله للتحريم، إذ لم يذكر في شيء من النصوص القرآنية أو الروائية انَّ عنوان أمِّ الأخ من موجبات التحريم، نعم هو موجب للتحريم لاستلزامه لعناوين موجبة للتحريم.

فأمُّ الأخ لا تخلو إما ان تكون أمَّاً لأخيه أو زوجةً لأبيه، وكلا هذين العنوانين من موجبات التحريم، وهذا المقدار نلتزم بإيجابه للتحريم لو نشأ أحدهما عن الرضاع.

فلو انَّ هنداً أرضعت اثنين وهما زيد وعمرو فإنَّ هنداً تكون لعمرو أم أخيه

من الرضاعة، وهي تحرم على عمرو لا لأنَّها أم أخيه بل لأنَّها أمه من الرضاعة كما هو الفرض.

أما لو لم تكن أم أخيه من الرضاعة ولا زوجة أبيه، فإنَّه ليس ثمة ما يقتضي التحريم إلّا تعنون هندٍ بأنَّها أم أخيه، وهذا العنوان ليس من موجبات التحريم باستقلاله من جهة النسب حتى يكون من موجبات التحريم من جهة الرضاعة.

فهندٌ التي أرضعت زيداً لو افترضناها أجنبية فإنَّها وان أصبحت بسبب إرضاعها لزيد أماً لأخي عمرو، فهندٌ بالنسبة لعمرو أم أخيه إلّا انَّها ليست اماً له أي لعمرو وليست زوجة لأبي عمرو، فلا موجب لحرمة نكاحها على عمرو، إذ انَّ هذا العنوان أي (أم الأخ) ليس من موجبات الحرمة النسبية حتى يكون موجباً للحرمة بسبب الرضاع.

وهكذا الحال بالنسبة لأخت الابن النسبية فإنَّ هذا العنوان ليس من موجبات التحريم، نعم أخت الابن نسباً محرَّمٌ نكاحها على أب الابن إلّا انَّ منشأ التحريم هو انَّ عنوان أخت الابن النسبية لا تخلو إما ان تكون ابنة أو تكون ربيبة وكلا العنوانين من العناوين الأصلية الموجبة للتحريم.

وأما أخت الابن الرضاعية فقد لا تكون كذلك، فلو انَّ هنداً أرضعت زيداً بن خالد وأرضعت سعاداً بنت عمرو فإنَّ سعاداً تكون بالنسبة لخالدٍ أخت ابنه إلّا انَّها ليست ابنته وليست ربيبته لان هنداً ـ أمها من الرضاعة ـ ليست زوجةً لخالد حتى تكون ابنتها ربيته، فلا موجب لحرمة سعاد على خالد والذي هو والد أخيها.

إذ انَّ عنوان أخت الابن ليس من العنوانين الموجبة للتحريم حتى نقول انَّ ذلك يقتضي تحريم نظيره إذا نشأ عن الرضاع، فاقتضاء حرمة أخت الابن النسبية لم ينشأ عن نفس العنوان ولا جعلته الروايات موضوعاً للحرمة وإنما نشأت الحرمة لأنَّ عنوان أخت الابن النسبيَّة يلازم ان تكون بنتاً للأب أو ربيبة له.

الثاني: إنَّ استفادة التعميم للعناوين الملازمة من إطلاق الاسم الموصول قد يكون متَّجهاً بناءً على تفسير الاسم الموصول بالشخص أو العنوان فيقال انَّ كل شخص يحرم عليه النكاح من جهة النسب فإنَّه يحرم عليه النكاح من جهة الرضاع أو ان كلَّ عنوان يقتضي التحريم من جهة النسب فهو يقتضيه من جهة الرضاع بقطع النظر عن كون هذا العنوان من العناوين الأصلية المحرِّمة أو كان من العناوين الملازمة، فالعنوان الملازم يقتضي التحريم بقطع النظر عما يلازمه كما هو مقتضى الإطلاق، فأم الأخ عنوان محرِّم في النسب فإذا اتفق من جهة الرضاع فهو محرِّم أيضاً مطلقاً سواءً كان له ما يلازمه من عناوين أصلية محرِّمة أو لم يكن له ما يلازمه، إذ انَّ الإطلاق في الاسم الموصول قاضٍ بذلك.

فلو تمَّ ذلك فإنَّه لا يتم بناءً على استظهار معنى الفعل من الاسم الموصول كما استظهر ذلك السيد الخوئي رحمه الله[1] فإنَّ معنى قوله صلى الله عليه وآله: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**» بناء على ذلك هو انَّ الفعل الذي يحرم بالنسب يحرم

(١) رسالة في الرضاع ـ السيد الخوئي ـ ص٢١.

بالرضاع، فالنكاح لما كان يحرم بالنسب فهو يحرم بالرضاع، وحيث ان النسب الذي يقتضي حرمة فعل النكاح هو العناوين المذكورة فما كان كذلك في الرضاع فهو يقتضي التحريم وأما العناوين التي لم يذكر أنها مقتضية لتحريم النكاح ـ وان كانت تقتضيه لما يلازمها من عناوين مذكورة ـ فإنَّها لا تقتضي التحريم في الرضاع إذا لم يكن لها ما يلازمها من عناوين أصلية.

فحيث انَّ أم الأخ ليست من العناوين الموجبة للتحريم في النسب لانَّها لم تُذكر في شيء من النصوص وإنما اقتضت التحريم باعتبار ملازمتها لبعض العناوين الأصلية لذلك فهي لا تقتضي التحريم في الرضاع إذا لم تكن ملازمة لبعض العناوين الأصلية.

وبتعبير آخر: إنَّ تفسير الاسم الموصول بالفعل معناه انَّ متعلَّق الإطلاق هو الفعل مثل النكاح وغيره وليس هو العناوين أو الأشخاص، وعليه يكون مفاد الحديث هو انَّ الفعل كالنكاح الذي يحرم بسبب النسب يكون نفس هذا الفعل على إطلاقه محرماً بسبب الرضاع، وحيث انَّ النسب المحرِّم هو العناوين السبعة مثلاً فهذه العناوين تكون محرِّمة بسبب الرضاع فلا إطلاق للعناوين حتى نتمسك لإدخال العناوين الملازمة غير المذكورة وإنما الإطلاق للفعل فهو يشمل النكاح ويشمل غيره كما سيأتي إيضاحه.

الدليل الثاني: الروايات

الذي استُدلَّ به على موجبيَّة العناوين الملازمة الناشئة عن الرضاع لنشر

الحرمة إذا كان ما يماثلها في النسب موجباً للحرمة، استُدلَّ على ذلك ببعض الروايات:

منها: معتبرة عبد الله بن جعفر عن أبي محمدعليه السلام: «امرأة أرضعت ولد الرجل، هل يحلُّ لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرضعة أم لا؟، فوقَّععليه السلام: **لا تحلُّ له**»(١).

ومنها: معتبرة علي بن مهزيار قال: سأل عيسى بن جعفر أبا جعفرعليه السلام: «انَّ امرأةً أرضعت صبياً لي، فهل يحلُّ لي ان أتزوج ابنة زوجها؟، فقالعليه السلام: **ما أجود ما سألت، من هاهنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امرأته من قِبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غيره**، فقلتُ: الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي هي ابنة غيرها؟، فقالعليه السلام: **لو كنَّ عشراً متفرِّقات ما حلَّ لك شيء منهنَّ وكنَّ في موضع بناتك**»(٢).

ومنها: معتبرة أيوب بن نوح قال: كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسنعليه السلام: «امراة أرضعت بعض ولدي هل يجوز لي أن أتزوج بعض ولدها؟ فكتبعليه السلام: **لا يجوز ذلك لك، لانَّ ولدها صارت بمنزلة ولدك**»(٣).

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٥ باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٩٢ باب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١٠.

(٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٤ باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات هو استظهار انَّ تحريم ابنة المرضعة على أبي المرتضع في الرواية الأولى إنَّما نشأ عن كون أبي المرتضع أباً لأخت ابنه فهي محرمة عليه لأنَّها أخت ابنه من الرضاعة، وعنوان أخت الابن من العناوين الملازمة، وكذلك فإنَّ تحريم بنات صاحب اللبن علي أبي المرتضع في معتبرة ابن مهزيار نشأ عن انَّ ابن أبي المرتضع أخ لبنات صاحب اللبن، وإنَّ تحريم بنات المرضعة علي أبي المرتضع في معتبرة أيوب نشأ عن انَّ ابن أبي المرتضع أخ لبنات المرضعة، وعليه فعنوان أخت الابن رغم انَّه من العناوين الملازمة إلّا انَّ الروايات أفادت اقتضائه لنشر الحرمة.

ثم إنَّ مقتضى حرمة بنات صاحب اللبن والمرضعة على أبي المرتضع لكونهن أخوات لابن أبي المرتضع، مقتضى ذلك ان أمَّ أمِّ المرتضع محرمة على أبي المرتضع، إذ انَّ أمَّ أمِّ المرتضع جدة للمرتضع فتكون بمنزلة أم الزوجة لأبي المرتضع، فعنوان أمِّ أمِّ المرتضع الملازم لعنوان أم الزوجة في النسب تكون محرمة على أبي المرتضع.

وكذلك فإنَّ تنزيل معتبرة ابن مهزيار[1] بنات صاحب اللبن بمنزلة البنات لأبي المرتضع لما كان مقتضياً لتنزيل أبي المرتضع منزلة الأب لبنات صاحب اللبن فإنَّ ذلك يُنتج انَّ أخوة أبي المرتضع أعمام لبنات صاحب اللبن وأخواته

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٩٢ باب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١٠.

عمات لأولاد صاحب اللبن وآباؤه أجداد لبنات صاحب اللبن وأمهاته جدات لأولاد صاحب اللبن وخالات وأخوال وعمات وأعمام أبي المرتضع خالات وأخوال وعمات وأعمام لبنات وأولاد صاحب اللبن وهكذا.

فبهذه الروايات المذكورة يثبت انَّ مطلق العناوين الأصلية والملازمة الموجبة للتحريم إذا نشأت عن النسب موجبة للتحريم إذا نشأت عن الرضاع.

تنبيه:

وهنا لابدَّ من التنبيه على أمر وهو انَّ العناوين الملازمة إذا لم تكن مقتضية للتحريم دائماً في النسب فإنَّها لا تقتضي التحريم في الرضاع، فالمقصود من انَّ العناوين الملازمة موجبة لنشر الحرمة هو ما إذا كانت هذه العناوين من قبيل العناوين الملازمة دائماً للحرمة في النسب.

فمثلاً عنوان أخت الأخ هو من العناوين الملازمة إلّا انَّه لا يوجب الحرمة، لأنَّ عنوان أخت الأخ في النسب لا يوجب الحرمة دائماً، فأخت الأخ قد تكون أختاً إلّا انَّها قد لا تكون أختاً.

كما لو تزوَّج زيد هنداً وكان لها بنت من زوج آخر، وكان لزيد ولد من زوجة أخرى، فلو أنجبت هند من زيدٍ ولداً فإنَّ هذا الولد يكون أخاً لولد زيد الأول من جهة الأب ويكون أخاً لولد هند من جهة الأم، فالولد الجديد أخ لولد زيد ولبنت هند إلّا انَّ بنت هند ليست أختاً لولد زيد الأول ولكنها أخت

أخيه وحيث انَّ عنوان أخت الأخ النسبي لا يُوجب التحريم إذا لم يكن أخاً، لذلك فهو لا يوجب التحريم في الرضاع، وعلى ذلك فقس.

الجواب عن الدليل:

وقد أُجيب عن الاستدلال بهذه الروايات بأنَّها ليست مقتضية لإثبات موجبيَّة العناوين الملازمة للحرمة إذا نشأت عن الرضاع بل هي مقتضية لتنزيل أب المرتضع منزلة الأب الحقيقي لبنات صاحب اللبن كما في معتبرة ابن مهزيار[١] وتنزيل أب المرتضع منزلة الأب الحقيقي لبنات المرضعة كما هي معتبرة أيوب بن نوح[٢].

والبنتيَّة ليست من العناوين الملازمة وإنما هي من العناوين الأصلية الموجبة لنشر الحرمة، فالروايتان لا ظهور لهما في انَّ منشأ الحرمة هو انَّ بنات صاحب اللبن أخوات للابن لذلك حرمن على أبي المرتضع ولا ظهور لهما في انَّ منشأ الحرمة هو انَّ بنات المرضعة أخوات للابن لذلك حرمن عليه بل انَّهما ظاهرتان في انَّ منشأ الحرمة هو انَّ أب المرتضع أبٌ تنزيلاً لبنات صاحب اللبن ولبنات المرضعة، والبنتيتة عنوان من العناوين الأصلية المذكورة، فلم تنشأ الحرمة

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٩٢ باب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١٠.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٤ باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

بمقتضى هذه الروايات عن العنوان الملازم حتى تكون دليلاً على عموم التنزيل.

نعم مقتضى تنزيل أبي المرتضع منزلة الأب الحقيقي لبنات المرضعة وبنات صاحب اللبن هو انَّ أبناء أبي المرتضع أخوة لبنات المرضعة ولبنات صاحب اللبن كما انَّ مقتضى التنزيل هو انَّ إخوان أبي المرتضع أعمام لبنات المرضعة وصاحب اللبن، وأخوات أبي المرتضع عمات لأبناء المرضعة وصاحب اللبن، وأمهاته جدات لأولاد المرضعة وصاحب اللبن، وآباؤه أجداد لبنات المرضعة وصاحب اللبن، إلّا انَّ هذه العناوين جميعاً من العناوين الأصلية فلو التزمنا باقتضاء هذه الروايات للتنزيل بهذه السعة لما كان ذلك التزاماً بموجبيَّة العناوين الملازمة للتحريم.

إلّا انَّه لا يسعنا الالتزام بهذه السعة للتنزيل لا لأن التنزيل لا يقتضي ذلك بل بقرينة أخرى وأما التنزيل فهو مقتضٍ لهذه السعة، إذ انَّ البنتية والأبوة من العناوين المتضايفة، فإذا كانت هند بنتاً لزيد، فزيد اب لها وأخوانه أعمام لها وهكذا، وعليه فإذا نزَّلت الروايات أحداً منزلة الأب لآخر فهذا يقتضي ان يكون إخوانه أعماماً لذلك الشخص وأخواته عمات له وهكذا، إلّا انَّ التنزيل لو كان بهذه السعة لكان من الواضحات، وذلك لعموم الابتلاء بهذه المسألة، كيف ولم يذهب للقول به إلّا نفر يسير جداً كالمحقق الداماد وآخرون نُسب لهم هذا القول[1].

---

(١) المحقق الداماد في رسالته الرضاعية المسماة بالرضاعيات والخراجيات ص٢٥، وكذلك نسب إلى ابن إدريس الحلّي في أخت الابن وجدته لأمه ج٢ ص٥٥٥.

ثم إنَّه لو تنزَّلنا وقبلنا بأنَّ مقتضى الروايات الثلاث[1] هو انَّ منشأ تحريم أبي المرتضع على بنات صاحب اللبن هو العنوان الملازم أعني انَّ بنات صاحب اللبن أخوات لابنه وانَّ بنات المرضعة أخوات لابنه فالمحرِّم هو عنوان أخت الابن وكذلك تكون حرمة أولاد أبي المرتضع على بنات صاحب اللبن والمرضعة ناشئة عن كونهنَّ أخوة لأخيهم، فالتحريم نشأ عن عنوان ملازم وهو أخوات الأخ، لو سلّمنا بذلك ولم نقل انَّ منشأ الحرمة هو التنزيل المقتضي لكون بنات صاحب اللبن والمرضعة بنات لأبي المرتضع، لو سلّمنا بذلك فإنَّه لا يصح التعدِّي من مورد الروايات إلى ما هو أوسع من ذلك، إذ ليس في الروايات إطلاق من هذه الجهة يقتضي انَّ العنوان الملازم إذا كان محرِّماً نسباً فهو محرِّم رضاعاً.

وعليه فالملتزَم به بناءً على ذلك هو حرمة بنات صاحب اللبن والمرضعة على أبي المرتضع وحرمة أولاد أبي المرتضع على بنات صاحب اللبن والمرضعة إمَّا لانهنَّ بمنزلة البنات لأبي المرتضع في الفرض الأول وبمنزلة الأخوات لأولاد أبي المرتضع في الفرض الثاني كما هو الصحيح أو لانهنَّ أخوات لابن أبي المرتضع في الفرض الأول أو لأنَّ أولاد أبي المرتضع أخوة لأخي بنات صاحب اللبن والمرضعة.

---

(١) معتبرة عبد الله بن جعفر وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٥ باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث٢، ومعتبرة ابن مهزيار باب ٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١٠، ومعتبرة أيوب بن نوح باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

وأما بالنسبة لأخوة أبي المرتضع وآبائه وأمهاته فمقتضى التنزيل وإنْ كان يقتضي تحريم أولاد وبنات صاحب اللبن والمرضعة إلّا انَّ القرينة التي ذكرناها تمنع ذلك بل قد يقال إنَّ التنزيل لا يشملهم ابتداءً لعدم وضوح اقتضائه لأكثر من تنزيل بنات صاحب اللبن والمرضعة منزلة البنات لأبي المرتضع أي تنزيل أبي المرتضع منزلة الأب لهنَّ.

موارد ظهور الثمرة من القولين:

ثم إنَّ الثمرة المرتِّبتة على القولين تظهر في موارد عديدة:

المورد الاول: انَّه لو أرضعت امرأةٌ أخاها نسباً من لبن زوجها فإنَّ أخاها يُصبح ابناً لها من الرضاعة كما يُصبح ابنَ زوجها من الرضاعة لأنَّه صاحب اللبن، كما انَّ المرضعة تُصبح أختاً لإبن صاحب اللبن، إذ انَّ أخاها الذي أرضعته لما كانت قد أرضعته من لبن زوجها فإنَّ زوجها يُصبح أباً له والمفروض أنها أخت هذا الولد المرتضع نسباً فالمرضعة التي هي الزوجة تكون أخت ابن الزوج.

فبناءً على انَّ العناوين الملازمة توجب نشر الحرمة فإنَّ ذلك يقتضي حرمة هذه المرأة على زوجها لانها بإرضاعها لأخيها أصبحت أحت ابن زوجها.

فحيث ان أخت الابن النسبي محرمة على أبي الابن فكذلك تكون أخت الابن الرضاعي تكون محرمة على أبي الابن والذي هو في المثال الزوج.

إلّا انَّه بناءً على عدم موجبيَّة العناوين الملازمة للتحريم فإنَّ المرضعة لا تكون محرَّمة على زوجها بإرضاعها لأخيها، وذلك لأنَّ أخت الابن النسبي إنما تكون محرَّمة على أبي الابن، لأنَّ أبا الابن يكون أباً لها أو تكون هي ربيبة له أي ابنة زوجته، فهي أخت ابنه من جهة الأم، فالموجب لتحريم أخت الابن النسبي هو أحد هذين العنوانين، وهما انَّ أخت الابن بنت لأبي الابن أو ربيبة لأبي الابن، فأحد هذين العنوانين هو منشأ تحريم أخت الابن لا انَّ المنشأ للتحريم هو عنوان أخت الابن حتى يقال بموجبية ما يماثله في الرضاع للحرمة.

المورد الثاني: لو انَّ امرأة أرضعت ابن ابنة زوجها فإنَّ المرضعة تصبح أمّاً لهذا الابن، وحيث إنَّ هذا الابن هو ابن لبنت الزوج فهذا معناه انَّ زوجته المرضعة صارت أماً لابن ابنته، وأم ابن الابنة محرمة على أبي ابن الابنة، لأنَّ ام ابن الابنة النسبية بنتٌ لأبي ابن الابنة، والبنت محرمة على أبيها لذلك فأم ابن الابنة الرضاعية محرمة على أبي ابن الابنة، وحيث ان الزوجة أصبحت بإرضاعها لابن بنت الزوج أماً لابن ابنته لذلك تصبح هذه الزوجة محرمة على زوجها.

هذا بناءً على انَّ العناوين الملازمة موجبة للتحريم، وأما بناءً على عدم ذلك فإنَّ الزوجة بإرضاعها لابن بنت الزوج لا تكون محرمة على زوجها، لأنَّ أم ابن البنت ليس من العناوين الموجبة للحرمة وإنما أوجب الحرمة في النسب بسبب انَّ أم ابن البنت بنتٌ دائماً لأبي ابن البنت إلّا انَّه في الرضاع ليس كذلك.

المورد الثالث: لو أرضعت امرأة ابن أخيها النسبي من لبن زوجها فإنَّ ابن الأخ يصبح بذلك ابناً لزوجها وعليه فإنها تصبح عمةً لابن الزوج وعمة الابن النسبية محرمة على أبي الابن لأنها أخت أبي الابن، فإذا كانت عمة الابن محرمة على أبي الابن فإن المرأة التي أرضعت ابن أخيها تكون محرمة على زوجها لأنَّها عمة ابنه من الرضاعة.

هذا بناءً على انَّ العناوين الملازمة موجبة للحرمة، وأما بناءً على انَّها ليست كذلك فالمرأة التي أرضعت ابن اخيها من لبن زوجها لا تحرم على زوجها، لأنَّ الذي انتجه الرضاع هو انَّها أصبحت عمة ابنه الرضاعي، وعمة الابن ليست من العناوين الأصلية الموجبة للحرمة باستقلالها، نعم هذا العنوان موجب للحرمة في النسب نظراً لكونه ملازماً لعنوان محرِّم وهو الأختية، فعمة الابن تكون في النسب أختاً دائماً لأبي الابن إلّا انَّ الأمر ليس كذلك في الرضاع.

المورد الرابع: لو أرضعت امرأة أخت زوجها أو أخاه بلبنه فإنَّ أخت الزوج أو أخاه يُصبحان من أولاده رضاعة، وتصبح الزوجة المرضعة أماً لأخيه أو أخته، وأم الأخ أو الأخت محرمة على الأخ، لأنَّ أم الأخ لا تخلو إما ان تكون أمَّاً له أو تكون زوجةً لأبيه، وعليه فإنَّ الزوجة المرضعة تحرم على زوجها لانها أم أخيه أو أم أخته، هذا بناءً على انَّ العناوين الملازمة موجبة للحرمة، وأما بناءً على عدم إيجابها للحرمة فإنَّ الزوجة المرضعة لاتحرم على زوجها لمجرَّد إرضاعها لأخت زوجها أو لأخيه، لأنَّ أم الأخت أو الأخ إنَّما

حرمت في النسب لكونها دائماً إما ان تكون أماً لأخي الأخ والأخت أو زوجة لأبي الأخت أو لأبي الأخ والأمر ليس كذلك في الرضاع.

المورد الخامس: لو انَّ امرأة أرضعت عمَّ زوجها أو عمَّته فإنَّ زوجها يُصبح أباً لعمه أو عمته وتصبح الزوجة المرضعة أمَّاً لعمه أو عمته وأمُّ العمة أو العم من العناوين الملازمة الموجبة للحرمة في النسب فهي إذن كذلك في الرضاع.

وأما بناء على عدم إيجاب العناوين الملازمة للحرمة في الرضاع فإنَّ الزوجة المرضعة لعمِّ زوجها أو عمته لا تحرم على زوجها، لانَّ أم العم أو العمة إنما تحرم في النسب لأنَّها دائماً تكون جدة أو زوجة الجد، فأمُّ عمة الرجل أو أم عمه جدة لذلك الرجل أو زوجة لجدِّه وأما في الرضاع فليست كذلك.

فالزوجة وان أصبحت بإرضاعها لعمِّ زوجها أو عمته أماً لعمِّ الزوج أو عمَّته إلّا انَّ هذا العنوان ليس من العناوين الموجبة للحرمة باستقلاله فلا تحرم الزوجة على زوجها بذلك.

وثمة موارد كثيرة تُعرف بالتأمل، ولا يسعنا ذكرها خشية الإطالة.

ومحصَّل ما ذكرناه انَّ العناوين الموجبة للحرمة في الرضاع هي خصوص العناوين المماثلة للعناوين الأصلية في النسب.

اقتضاء القاعدة للتعميم بلحاظ الآثار:

وقع البحث فيما هو المترتِّب شرعاً بسبب الرضاع بمقتضى قوله ﷺ:

«**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[١] هل هو خصوص حرمة النكاح أو انَّ المترتِّب شرعاً بسبب الرضاع هو مطلق الآثار والأحكام المترتِّبة على العناوين النسبية، فإذا كان العنوان النسبي موضوعاً لحكمٍ شرعي فما يُماثل هذا العنوان في الرضاع هل يكون موضوعاً لنفس ذلك الحكم خصوصاً إذا كان الحكم من قبيل الحرمة؟

فالأمُّ النسبية يحرم عقوقها وتملُّكها لو كانت أَمةً ولا يجوز لولدها إعطاؤها من زكاة ماله ويجب عليه الإنفاق عليها لو كانت فقيرة، وليس على الأب النسبي قصاص لو قتل ابنه أو ابنته كما انَّه ليس عليه قطعٌ لو سرق من مال ابنه أو ابنته، وكذلك البنت النسبية فإنَّه لا يجوز تركها دون نفقة لو كانت فقيرة ولا يجوز لها ان تتزوج دون استئذان أبيها النسبي لو كانت بكراً، والعمة النسبية يحرم تملُّكها لو كانت أمةً وكذلك الخال والخالة والعم، وهكذا فإنَّ ثمة أحكاماً كثيرة مترتِّبة على العناوين النسبية.

فالبحث انَّ هذه الأحكام هل هي مترتِّبة على العناوين المماثلة الناشئة عن الرضاع أو انَّ المترتِّب على هذه العناوين هو خصوص حرمة النكاح.

المستظهر من عبائر السيد الخوئي رحمه الله[٢] في رسالته الرضاعية انَّ مطلق الأفعال المحرَّمة بسبب النسب تكون محرَّمة بسبب الرضاع، فلا يختص ما يحرم

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٥ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

(٢) رسالة في الرضاع ـ السيد الخوئي ـ ص٢١، ٢٢.

بسبب الرضاع في فعل النكاح بل انَّ كل فعل يكون محرماً بسبب النسب يكون كذلك بسبب الرضاع.

واستدلَّ على ذلك بما استظهره من معنى الاسم الموصول في قوله ﷺ: «**ما يحرم من النسب**» فإنَّه بمعنى الفعل وإذا كان كذلك فإنَّه بمقتضى إطلاقه تكون النتيجة انَّ كلَّ فعلٍ يحرم من النسب يحرم من الرضاع.

وحيث انَّ الفعل الذي يحرم بسبب النسب لا يختص بالنكاح بل يشمل أفعالاً أخرى كالعقوق والرِّقيَّة بالنسبة للأبوين فذلك يقتضي انَّ ما يحرم بسبب الرضاع كذلك مساوق سعةً وضيقاً لما يحرم من أفعال بسبب النسب.

ودعوى انَّ معنى الاسم الموصول هو العنوان النسبي مثل الأم وليس معناه الفعل ليست تامة، لانه لو كان معنى الاسم الموصول هو الأم مثلاً أو البنت أو الأخت لكان المناسب التعبير عن الاسم الموصول بكلمة «مَن» التي هي للعاقل فيقال مثلاً «يحرم من الرضاع مَن يحرم من النسب» فالتعبير عن الاسم الموصول بكلمة «ما» لا يناسب تفسيره بمثل الأم والأخت، وهكذا لا يصح تفسير الاسم الموصول بالشخص فيكون مفاد الحديث انَّه يحرم من الرضاع الشخص الذي يحرم من النسب، لأنَّ ذلك يقتضي ان يُكنى عنه بكلمة «مَن» لا بكلمة «ما» التي هي ليست للعاقل.

نعم لو كان تفسير الاسم الموصول هو العنوان النسبي أو الشخص لاتَّجه استظهار اختصاص ما يحرم بسبب الرضاع بالنكاح لأنَّ الاسم الموصول

سيكون بناءً على ذلك هي الأم والأخت والعمة والخالة إذ هي العناوين التي تحرم من النسب فيكون مؤدى الحديث انَّ نظائر هذه العناوين تحرم من جهة الرضاع ولا معنى لإسناد الحرمة لهذه العناوين إلّا الحرمة في باب النكاح، فإذا قيل إنَّ الأم حرام فإنَّ المُستظهَر من ذلك انَّ نكاحها حرام.

وهكذا إذا قيل يحرم من الرضاع مَن يحرم من النسب فالتي تحرم من النسب هي الأم والأخت فالمستظهر من إسناد الحرمة إلى الأم هو المستظهر من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1].

فاختصاص ما يحرم من جهة الرضاع بالنكاح يكون متَّجهاً بناءً على تفسير الاسم الموصول بالعنوان النسبي أو الشخص، وأما بناءً على تفسير الاسم الموصول بالفعل فإنَّ الأمر يختلف تماماً، إذ بناءً عليه يكون مؤدى الحديث انَّ كل فعل يحرم من النسب فإنَّه يحرم من الرضاع، والأفعال التي تحرم من جهة النسب لا تختص بالنكاح، فثمة العقوق والرقية والاقتصاص وغيرها من الأفعال التي تحرم من جهة بعض العناوين النسبية.

ثم إنَّ السيد الخوئي رحمه الله[2] عضَّد دعواه بعدم اختصاص ما يحرم بفعل النكاح بروايتين اشتملتا على النهي عن التملك للأم أو الأخت الرضاعية والنهي عن بيع الابن الرضاعي ثم علّلت ذلك بالحديث النبوي: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**».

---

(١) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

(٢) رسالة في الرضاع ـ السيد الخوئي ـ ص٢٢.

الأولى: معتبرة أبي بصير وأبي العباس وعبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ولا يملك أمَّه من الرضاعة ولا أخته ولا عمته ولا خالته، إذا ملكن عُتقن**، وقال: **ما يحرم من النسب فإنه يحرم من الرضاع**»[1].

الثانية: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سُئل وأنا حاضر عن امرأة أرضعت غلاماً مملوكاً لها من لبنها حتى فطمته، هل لها ان تبيعه؟، فقال عليه السلام: **لا، هو ابنها من الرضاعة حرم عليها بيعه وأكل ثمنه** ثم قال عليه السلام: **أليس رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[2].

فالرواية الأولى نهى الإمام عليه السلام فيها عن تملُّك الأم الرضاعية والأخت والعمة والخالة الرضاعيات وأفاد انهنَّ لو مُلكنَ بأحد أسباب الملك فإنهنَّ يُعتقن ثم استدلَّ على ما أفاده من حكم بأنَّ ما يحرم من النسب فإنه يحرم من الرضاع، فحيث انَّه يحرم تملُّك الأم النسبية لذلك كان مقتضاه حرمة تملُّك الأم الرضاعية، وهو تعبير واضح عن عدم اختصاص ما يحرم من الرضاع بالنكاح.

وكذلك الرواية الثانية فإنَّها أكثر ظهوراً من الأولى في انَّ الإمام عليه السلام كان في مقام تطبيق كبرى ما أفاده النبي صلى الله عليه وآله على مورد السؤال وانَّ منشأ نهيه عن بيع الابن الرضاعي هو صيرورته بمنزلة الابن النسبي، وحيث انَّ الابن النسبي لا يُملك ولا يُباع فكذلك الابن الرضاعي بمقتضى الحديث النبوي الشريف.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٨ ص٢٤٧ باب ٤ من أبواب بيع الحيوان حديث١.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٢٠٥ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

وبذلك تكون النتيجة هي انَّ مطلق الأفعال التي نشأت حرمتها عن أحد العناوين النسبية أو قل كان موضوعها أحد العناوين النسبية تكون محرمة في الرضاع أيضاً أي تكون العناوين الرضاعية المماثلة موضوعاً لحرمة هذه الأفعال أيضاً، وكل ذلك منشأه استظهار معنى الفعل من الاسم الموصول وظهوره في الإطلاق مضافاً إلى ما أفادته الروايتان.

إلّا انَّه قد يقال انَّ البناء على ذلك يلزم منه ما لا يلتزم به أحد من الفقهاء، فبناءً عليه مثلاً انه لو أرضعت زوجة الهاشمي لبنه لولدٍ غير هاشمي فإنه يُصبح بمنزلة الهاشمي فلا يجوز له الأكل من الزكاة، لأنَّ حرمة أكل الزكاة موضوعها الانتساب إلى هاشم، فإذا كان الرضاع بمنزلة النسب فالمرتضع من لبن الهاشمي هاشمي، وحيث انَّ الهاشمي نسباً موضوع لحرمة أكل الزكاة فالهاشمي رضاعاً كذلك.

أو قل باعتبار انَّ كل فعل محرَّم موضوعه العنوان النسبي يكون نفس ذلك الفعل محرماً بالإضافة إلى العنوان الرضاعي المماثل، وباعتبار انَّ أكل الزكاة فعل محرم موضوعه العنوان النسبي وهو الهاشمي فإنَّ أكل الزكاة يكون محرماً بالإضافة إلى العنوان الرضاعي المماثل وهو الهاشمي رضاعاً.

والجواب عن هذا الإشكال انَّ الظاهر من الحديث النبوي الشريف هو تنزيل الرضاع منزلة النسب بما هو نسب بقطع النظر عن الخصوصيات الأخرى التي قد تكون معتبرة في موضوع الحكم، فالنسب المنزَّل الرضاع منزلته هو الذي لم تلاحظ فيه أية خصوصية.

فالمرتضع من لبن الهاشمي ابن له بما هو أب والذي هو عنوان نسبي خالص لا بما هو هاشمي، فالأفعال المحرمة التي يكون موضوعها البنوة هي التي تحرم بالرضاع وأما الأفعال المحرمة التي يكون موضوعها النسب الخاص كعنوان الهاشمي فهذه ليست مشمولة للتنزيل.

وبتعبير آخر: إنَّ العنوان النسبي الذي نزَّل الشارع الرضاع منزلته هو مثل البنوة والأخوة والعمومة والخؤولة والتي هي مطردة لتمام أفراد البشر ولا تختلف باختلاف الخصوصيات التي نشأت عن مناشئ مختلفة.

فالمتولد عن الهاشمي ابنٌ له باعتباره أباه لا باعتباره هاشمياً، فهذه خصوصية زائدة لا دخل لها في عنوان البنوَّة وحينما نزَّل الشارع المرتضع من لبن الهاشمي منزلة الابن النسبي فإن المنزَّل عليه هي البنوة النسبية الخالصة بقطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة بها.

ولانَّ الأحكام الشرعية بعضها كان موضوعه النسب المجرَّد عن كل خصوصية وبعضها موضوعه النسب مع لحاظ الخصوصية فإنَّ الذي يترتب عن الرضاع هي الأحكام التي موضوعها النسب المجرَّد عن كلِّ خصوصية لأنَّ ذلك هو الظاهر من الحديث النبوي الشريف الذي نزَّل الرضاع منزلة النسب بما هو نسب.

وعليه فإنَّ المرتضع من لبن الهاشمي لا يحرم عليه أكل الزكاة، لأنَّ حرمة الزكاة على الهاشمي ليس موضوعها البنوَّة المجردة وإنما هي البنوة بلحاظ

خصوصية زائدة وهذه الخصوصية لا دليل على شمول التنزيل لها.

وبذلك يتضح خروج الكثير من الموارد التي قد يُتوَّهم دخولها بناءً على تعميم التنزيل بلحاظ الآثار والأحكام الشرعية.

هذا حاصل شرح ما أفاده السيد الخوئي رحمه الله[1] في رسالته الرضاعية، وفي مقابل ما أفاده ذهب المشهور[2] ظاهراً إلى اختصاص تنزيل الرضاع منزلة النسب بباب النكاح.

وما يُمكن ان يُنتصر به لمبنى المشهور هو انَّ الآثار الأخرى غير النكاح ولواحقه المترتِّبة على النسب لو كانت تترتَّب بسبب الرضاع لكانت من الوضوح بحيث لا يسع أحد له حظ من الفقه جهله، وذلك لأنَّ مسالة الرضاع من المسائل الابتلائية جداً ورغم ذلك لم يُعهد عن أحدٍ القول بوجوب النفقة على الأب الرضاعي وحرمة إعطائه من زكاة الابن الرضاعي وحرمة الاقتصاص منه لو قتل ابنه الرضاعي أو قطع يده لو سرق ووجوب استئذان ابنته الرضاعية في الزواج لو كانت بكراً، وهكذا الكثير من الأحكام المترتبة على العناوين النسبية.

---

(١) لاحظ ما أفاده في رسالة الرضاع ص٢٢، ٢٣.

(٢) ومنشأ الاستظهار هو ان الأحكام المتعلقة بالنسب رغم كثرتها وتفرقها على أبواب الفقه لا نجد من يبحث عن سريانها وتعديتها للعناوين الرضاعية فضلاً عن البناء على التعدية والسريان، نعم هم يتعرضون لذلك في موردين، في الظهار والعتق إلّا ان ذلك باعتبار ورود روايات خاصة في الموردين، فالبناء فيهما على ترتيب الأثر على العناوين الرضاعية لم ينشأ عن التبني لعموم التنزيل في الحديث النبوي الشريف وان تمسك البعض بذلك لغرض التأييد.

وبهذه القرينة ينتفي استظهار التعميم بلحاظ الآثار ويكون اللازم الاقتصار على التنزيل بلحاظ النكاح ولواحقه.

وما قد يقال من انَّ مبنى السيد الخوئيﷺ لا يقتضي التوسعة لتمام الآثار، وذلك لخروج كلِّ حكم موضوعه النسب الخاص كما انَّ مبناه لا يقتضى دخول الآثار التي هي من قبيل غير الحرمة.

كالوجوب والاستحباب وكشرطية استئذان البكر من الأب، فلو قيل ذلك فإنَّ القرينة المذكورة لا ينتفي أثرها وصلاحيتها للمنع من توسيع التنزيل لما هو أكثر من النكاح، وذلك لأنَّ ما يبقى من أحكام تحريمية غير النكاح أيضاً لو كانت مشمولة للتنزيل لكانت من الوضوح بحيث لا يُتعقَّل خفاؤها وذلك لعموم الابتلاء بها.

نعم ينتفي بناءً على ما أفاده السيد الخوئيﷺ[1] من اختصاص التنزيل بالأحكام التحريمية وبما كان موضوعها النسب بما هو نسب ينتفي بناءً على ذلك ما أفاده البعض من انَّ الالتزام بعموم التنزيل بلحاظ الآثار ثم إخراج الآثار التي قام الدليل الخاص على خروجها يلزم منه تخصيص الأكثر.

فإنَّ هذا الإشكال لا يرد بناءً على مبنى السيد الخوئيﷺ، إذ انَّ الكثير من الآثار والأحكام تكون خارجة ابتداءً وليس بواسطة التخصيص وما يبقى من أحكام تحريمية يلتزم السيد الخوئيﷺ بشمول التنزيل لها، ولو خرج منها شيء

---

(١) رسالة في الرضاع ـ السيد الخوئي ـ ص٢١، ٢٢.

بواسطة التخصيص فلن يكون كثيراً حتى يُستشكل عليه باستلزامه لتخصيص الأكثر.

فالإشكال الوارد على مبنى السيد الخوئي‌ﷺ هو انَّ الأحكام التحريمية غير النكاح لو كانت مشمولة للتنزيل لكانت واضحة وذلك لعموم الابتلاء بالمسألة.

وأما ما تمسك به السيد الخوئي‌ﷺ من ظهور ما ورد من النهي عن بيع الابن الرضاعي وتملك الأم الرضاعية في انَّ الإمام‌عليه السلام كان في مقام تطبيق كبرى التنزيل على الموردين، فقد أُورد عليه[1] باحتمال ان لا يكون الإمام‌عليه السلام في مقام بيان العلة من تحريم تملُّك الأم والابن الرضاعيين وإنما كان في مقام بيان الحكمة من ذلك أو قل انَّه استشهد بالحديث النبوي لغرض رفع الاستيحاش من الحكم وليس لغرض بيان انَّ الموردين من صغريات كبرى تنزيل الرضاع منزلة النسب حتى يكون ذلك موجباً لاستظهار شمول التنزيل لمطلق الأحكام التحريمية المترتِّبة على النسب.

وهذا الاحتمال وان كان خلاف الظاهر خصوصاً من قوله‌عليه السلام: «**أليس رسول الله‌صلى الله عليه وآله قد قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**» بعد ان نهى عن بيع الابن الرضاعي، فالاحتمال المذكور وان كان خلاف الظاهر إلّا انَّه احتمال وارد، فإذا ضممنا إليه القرينة الآنفة الذكر فإنَّه يتعزَّز.

---

(١) العناوين الفقهية ـ المراغي ـ ج٢ ص٧٠٣.

فإن لم يقتضِ ذلك المنع من ظهور الروايتين فيما يعضِّد دعوى التعميم لعموم التنزيل بلحاظ الآثار فلا أقل من اقتضاء ذلك للإجمال المنتهي إلى عدم صلاحيتهما للتعضيد، وعليه فلا يسعنا إلّا الالتزام بموردهما دون التعدِّي منهما إلى ما هو أوسع من ذلك.

وأما ما تمسك به السيد الخوئي﵀ من استظهار معنى الفعل من الاسم الموصول ورتَّب عليه استظهار التعميم لمطلق الأحكام التحريمية فجوابه انَّ استبعاد إرادة الشخص أو العنوان النسبي من الاسم الموصول لا يُنتج استظهار معنى الفعل على إطلاقه من الاسم الموصول لاحتمال إرادة النكاح من الاسم الموصول فيكون مؤدى الحديث النبوي الشريف هو انه يحرم من الرضاع النكاح المحرم من جهة النسب.

ويؤيد هذا الاحتمال مضافاً إلى القرينة آنفة الذكر فهم المشهور حتى لا نكاد نجد من ذهب أو احتمل ما هو أوسع من ذلك، على انَّ الروايات الكثيرة جداً الواردة في باب الرضاع ليس فيها ما يُشعر بالتوسعة لأكثر من النكاح إذا استثنينا الروايتين المذكورتين، فإن أوجب ذلك ظهوراً في الاختصاص وإلّا فالحديث النبوي لا يرقى لمستوى الظهور في التعميم بلحاظ الآثار فهو مجمل من هذه الجهة فيُقتصر من مفاده على القدر المتيقَّن وهو اختصاص تنزيل الرضاع منزلة النسب بباب النكاح.

شمول القاعدة للعناوين المركبة من النسب والمصاهرة:

حرمة النكاح قد يكون موضوعها النسب باستقلاله بمعنى انَّه وحده موضوع لحرمة النكاح بقطع النظر عن انَّ ثمة موجباً آخر لحرمة النكاح مضافاً إليه أوليس ثمة ما يوجب النكاح سواه، ومورد هذا الفرض هو النساء السبع المذكورات في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ ﴾[1].

وقد يكون موضوع الحرمة للنكاح المصاهرة، وقد ذكر القرآن الكريم لذلك عناوين أربعة وهي أمُّ الزوجة وزوجة الأب والربيبة وحليلة الابن، فالعنوان الأول ورد في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾[2]، والعنوان الثاني ورد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[3]، والعنوان الثالث ورد في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[4] فالربيبة المحرمة هي بنت الزوجة المدخول بها، والعنوان الرابع ورد في قوله: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ ﴾[5].

وأما أخت الزوجة فهي ليست محرمة على الرجل وإنما يحرم عليه الجمع

---

(١) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

(٢) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

(٣) سورة النساء آية رقم: ٢٢.

(٤) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

(٥) سورة النساء آية رقم: ٢٣.

بينها وبين أختها، فتكون حرمتها كحرمة الزوجة الخامسة فهي ترتفع بموت واحدة من الأربع أو خروجها من عهدته.

وهذه العناوين الأربعة متقوم كلُّ واحدٍ منها بعلقتين سببيَّة ونسبية، فأم الزوجة مثلاً متقوِّم بالزوجية القائمة بين الرجل وزوجته، وهذه هي العلقة السببية، ومتقوم أيضاً بعلقة الأمومة الواقعة بين الزوجة وبين أمها، فأم الزوجة محرَّمة على الرجل لجهتين مجتمعتين لو كانت أحداهما منتفية لما حرمت.

فلو انَّ امرأةً أمٌّ لبنت ولم تكن هذه البنت زوجةً للرجل فإنَّ هذه المرأة (أم البنت) لا تكون محرمة على الرجل، ولو انَّ زوجةً لم تكن هذه المرأة أمَّاً لها فإنَّها لا تكون محرمة أيضاً على الرجل فالمحرمة على الرجل هي مَن كانت واجدة لكلٍّ من الجهتين معاً.

إذن فموضوع الحرمة للنكاح في الفرض الثاني مركب من علقتين إحدهما نسبية والأخرى سببية.

والبحث بعد اتضاح ذلك يقع في انَّ قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب هل تقتضي اختصاص ما يحرم بالرضاع بالعناوين المماثلة للعناوين النسبية المحضة أو تقتضي الشمول للعناوين المماثلة للعناوين المركبة.

فبناءً على الشمول تكون أم الزوجة الرضاعية محرمة على زوجها أي ان المرأة التي أرضعت الزوجة فكانت أمها من الرضاعة تكون محرمة على الزوج، وكذلك بناءً على الشمول تكون زوجة الأب الرضاعي محرمة على ابنه، وبنت

الزوجة الرضاعية تكون محرمة على زوجها لأنها ربيبته، وزوجة الابن الرضاعي تكون محرمة على أبيه.

وأما بناءً على الاختصاص فكلٌّ هؤلاء لا يحرمن بسبب الرضاع، فما الذي تقتضيه القاعدة هل هو الاختصاص أو الشمول؟

الظاهر انَّه لم يختلف الفقهاء[1] في اقتضاء القاعدة للشمول وذلك لأنها نزَّلت الرضاع منزلة النسب فيكون مقتضى إطلاقها هو عدم التفريق بين النسب الذي يكون موضوعاً باستقلاله لحرمة النكاح وبين النسب الذي يكون جزء موضوعٍ لحرمة النكاح، غايته انَّ القاعدة لا تتكفل بتنزيل الجزء الآخر لموضوع حرمة النكاح فلابد من إحراز الجزء الآخر للموضوع المركب بالوجدان أو بغيره.

فإذا كانت امرأة زوجةً لزيد وجداناً فإنَّ أمها الرضاعية تكون محرمة على زيد، وذلك لتمامية موضوع الحرمة والذي هو موضوع مركب، أما الجزء الأول وهو زوجيَّة هذه المرأة لزيد فهو محرز بالوجدان، وأما انَّ أمها الرضاعية بمنزلة الأم النسبية فهو يثبت بواسطة التنزيل، فما ثبت بواسطة التنزيل هو عنوان الأمومة القائمة بين زوجة زيد وبين مَن أرضعتها، ولهذا لا يقال انَّ القاعدة

---

(١) الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٢٣ ص٤٠٩، وأفاد المحقق النراقي في مستند الشيعةص (ان ذلك مصرح به في كلام الأصحاب بل ظاهر الكفاية اتفاق الأصحاب عليه بل صرح بعضهم باتفاق الطائفة عليه وصرح آخر بنفي الخلاف وفي شرح المفاتيح الإجماع عليه) ج١٦ ص٢٨٩.

نزَّلت الرضاع منزلة النسب ولم تنزل الرضاع منزلة المصاهرة فإنَّ جوابه انَّ الدعوى ليست هي تنزيل الرضاع منزلة المصاهرة وإنما هو تنزيل الرضاع منزلة النسب، فالمنزَّل هو الأمومة الرضاعية منزلة الأمومة النسبية وأما زوجية الرجل لبنت الأم الرضاعية فلم يكن مشمولاً للتنزيل وإنما ثبت بواسطة الوجدان.

وهكذا الحال بالنسبة لزوجة الأب الرضاعي فهي إنَّما حرمت على الولد باعتبار انَّ زوجية هذا الرجل للمرأة مُحرَزة بالوجدان وان التنزيل إنما تكفَّل باعتبار الأب الرضاعي بمنزلة الأب النسبي، فلأنَّ الأب النسبي تحرم زوجته على ولده فكذلك الأب الرضاعي الذي هو بمنزلة الأب النسبي فإن زوجته تحرم على ولده الرضاعي.

إذن فمقتضى إطلاق تنزيل الرضاع منزلة النسب هو انَّ العناوين الرضاعية المماثلة للعناوين النسبية تكون بمنزلة العناوين النسبية بقطع النظر عن كون هذه العناوين النسبية موضوعاً مستقلاً لحرمة النكاح أو كانت جزء موضوع لحرمة النكاح، ففي كلا الفرضين يكون المنزَّل عليه هو النسب، وأما ما اعتُبر دخيلاً في حرمة النكاح مضافاً إلى النسب فإنَّ القاعدة غير متكفلة بإثباته.

ويمكن ان يُؤيد ما ذكرناه بمثل ما ورد في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل فجر بامرأة أيتزوَّج أمَّها من الرضاع أو بنتها، قال عليه السلام: «**لا**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٢٠ ص ٤١٨ باب ٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث ٢.

فهنا نزَّل الإمام عليه السلام الأم الرضاعية للمزني بها منزلة الأم النسبية ونزَّل البنت الرضاعية منزلة البنت النسبية، ولذلك حكم بحرمة الزواج منهما رغم انَّ موضوع الحرمة للنكاح ليس هو النسب باستقلاله.

فإنما حرمت المرأة المتعنونة بأم المزني بها لجهتين، الأولى هي علقة الأمومة التي هي قائمة بينها وبين بنتها، والثانية هي انَّ البنت بالنسبة للرجل مزني بها من قبله، والذي تمَّ تنزيله منزلة العنوان النسبي هي الأمومة الرضاعية وأما وقوع الزنا من الرجل ببنت الأم الرضاعية فذلك إنما يثبت بالوجدان أو غيره.

أم الموطؤ والمزني بها الرضاعية:

يفتي المشهور[1] بحرمة أم الموطؤ وأخته وبنته النسيبات على الواطئ على تفصيل مذكور في محلِّه، ومنشأ ذلك هو ما ورد من روايات[2].

وكذلك يُفتي الفقهاء[3] بحرمة أم المزني بها النسبية وبنتها النسبية على الزاني، وعليه فاللواط من أسباب تحريم أم الملوط وبنته وأخته على اللائط، والزنى من أسباب تحريم أمِّ المزني بها وبنتها على الزاني.

---

(١) أفاد صاحب الجواهر بأنه لا خلاف يجده في ذلك بل عن الانتصار والخلاف الإجماع عليه ج٢٩ ص٤٤٧.

(٢) لاحظ وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ باب ١٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(٣) جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٩ص ٣٩٨، مستند الشيعة ـ المحقق النراقي ـ ج١٦ ص٣٣٥، رياض المسائل ـ السيد علي الطباطبائي ـ ج١٠ ص ١٨٥.

فالبحث في انَّ أمَّ الملوط وأخته وبنته الرضاعيات هل يحرمن على اللائط كما يحرم عليه النسبيات منهنَّ أو لا؟

والجواب على ذلك قد اتضح مما تقدم وانَّ الظاهر من قوله ﷺ: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**» هو انه لا فرق في التنزيل بمقتضى الإطلاق بين كون النسب هو تمام الموضوع لحرمة النكاح أو انَّه جزء الموضوع لحرمة النكاح، فالمنزَّل منزلة النسب في كلا الفرضين هو العنوان المماثل للعنوان النسبي فإذا كان ثمة أمر آخر دخيل في تحقق الحرمة للنكاح فهو لا يثبت بالتنزيل وإنما يثبت بأمرٍ آخر.

فإذا كانت الأم النسبية للموطؤ محرمة على الواطئ بمقتضى الروايات فإنَّ الأم الرضاعية بعد تنزيلها منزلة الأم النسبية بمقتضى القاعدة تُصبح محرمة على الواطئ.

فالتنزيل في هذا الفرض ليس لتمام عنوان أم الموطؤ بل هو لخصوص عنوان الأم، فالأم الرضاعية هي التي نُزِّلت منزلة الأم النسبية وأما تعنونها بعنوان أنَّها أم الموطؤ فذلك لا يثبت بالتنزيل وإنما يثبت بالوجدان أو غيره.

ويمكن ان يُستدلَّ على إلحاق أم الموطؤ وأخته وبنته الرضاعيات بأم الموطؤ وأخته وبنته النسبيات وإلحاق أم المزني بها وبنتها الرضاعيتين بالنسبيتين يمكن الاستدلال على الإلحاق بمعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل فجر

بامرأة أيتزوج أمَّها من الرضاع أو بنتها، قال عليه السلام: «لا»[1].

فإنَّ الظاهر من الرواية انَّ منشأ تحريم أم المزني بها وبنتها على الزاني هو تنزيل الأم والبنت الرضاعيتين منزلة الأم والبنت النسبيتين، فحيث انَّ أم المزني بها وبنتها النسبيتين تحرمان على الزاني فكذلك الرضاعيتين.

وإذا كانت علة التحريم في مورد الرواية هو التنزيل فذلك يقتضي بعد تنقيح المناط القطعي للحرمة الحكم بحرمة أم الملوط وأخته وبنته الرضاعيات على اللائط.

شمول القاعدة للمحرمات مؤقتاً:

ثمة موارد يحرم فيها النكاح مؤقتاً، فمن تزوَّج امرأة حرم عليه الزواج من أختها ما لم تخرج الأولى من عهدته بموتٍ أو طلاق أو غيره، وكذلك تحرم بنت الأخت إذا تزوج الرجل من خالتها وتحرم عليه بنت الأخ إذا تزوَّج من عمتها ما لم تخرج الخالة والعمة عن عهدته أو تأذن الأولى في الزواج من ابنة أختها والثانية من ابنة أخيها.

والبحث في انَّ الحكم بالحرمة في مثل هذين الموردين هل يختص بما إذا كانت الأخت نسبية، وكذلك بنت الأخت وبنت الأخ أو انه يشمل الرضاعيات منهنَّ؟

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص ٤١٨ باب ٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث٢.

والجواب هو عدم الاختصاص، وذلك بمقتضى إطلاق قوله ﷺ: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[1] فكلّ عنوان نسبي يقتضي التحريم فما يماثله من عنوان بسبب الرضاع يكون مقتضياً للتحريم أيضاً سواءً كان اقتضاء النسب للتحريم دائمياً أو مؤقتاً.

فالنسب المقتضي للتحريم الدائم يكون ما يماثله بسبب الرضاع مقتضياً للتحريم الدائم والنسب المقتضي للتحريم المؤقت يكون ما يماثله بسبب الرضاع مقتضياً للتحريم المؤقت، إذ لا موجب لتخصيص التنزيل بالنسب المقتضي للحرمة الدائمة دون المؤقتة بعد ان كان موضوع حرمة النكاح في الفرضين هو النسب وبعد انْ كان المنزَّل الرضاع منزلته هو عموم النسب.

وبتعبير آخر: إذا ثبت انَّ الرضاع بمنزلة النسب مطلقاً بمقتضى إطلاق الحديث النبوي الشريف وثبت انَّ النسب كان موضوعاً لحرمة النكاح مؤقتاً فذلك يقتضي انَّ الرضاع المنزَّل منزلة النسب مقتضٍ هو أيضاً لحرمة النكاح مؤقتاً.

وبذلك يثبت انَّ الأخت الرضاعية يحرم الجمع بينها وبين أختها كما يحرم الجمع بينها وبين أختها النسبية، وكذلك هو الجمع بين العمة وبنت أخيها الرضاعية أو البنت النسبية لأخي الزوجة الرضاعي.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص ٤٠٥ باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث١.

وكذلك يحرم الجمع بين الخالة وبنت أختها الرضاعية سواءً كانت البنت رضاعية لأخت الزوجة أو كانت البنت نسبية لأخت الزوجة ولكن الأخوة بين الزوجة وبين أم البنت رضاعية.

ويدلُّ على ذلك مضافاً إلى ما يقتضيه إطلاق الحديث النبوي الشريف ما ورد في معتبرة أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على أختها من الرضاعة**»[1].

والرواية ظاهرة فيما ذكرناه ومقتضى إطلاقها هو الشمول للصور التي أشرنا إليها.

فبنتُ الأخت تارةً تكون نسبيَّة والرضاعة تكون بين الزوجة وبين أم البنت، فالزوجة أخت لأم البنت من الرضاعة، فالزوجة خالة للبنت من الرضاعة، وتارة تكون البنت رضاعية بالنسبة لأخت الزوجة، فالزوجة أختٌ لأم البنت نسباً إلّا انَّ علاقة الأمومة بين البنت وأخت الزوجة رضاعية.

وهناك صورة ثالثة وهي انْ تكون البنت بالنسبة لأمها رضاعية وأم البنت بالنسبة للزوجة أخت لها من الرضاعة أيضاً.

وفي تمام هذه الصور تكون بنت الأخت محرَّمة على زوج خالتها دون إذنها، وكذلك هو الحال بالنسبة لبنت الأخ.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج ٢٠ ص ٤٠٢ باب ١٣ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث ١.

طرؤ العنوان الرضاعي بعد التزويج:

تارة يطرأ العنوان الرضاعي قبل التزوج ولا إشكال في اقتضائه لنشر الحرمة، كما لو أرضعت الأم بنتاً فإنَّ هذه البنت تصبح أختاً لأولاد المرضعة وأولاد صاحب اللبن، ولذلك فهي تحرم عليهم، فليس لهم التزوج منها.

إلّا انَّه لو تزوج رجل برضيعة فأرضعتها أمُّه، فهل تحرم عليه بإرضاع أمِّه لها، وكذلك لو تزوَّج برضيعةٍ فأرضعتها زوجته الأخرى.

فزواجه من البنت الرضيعة في كلا الفرضين كان صحيحاً قبل طرؤ العنوان الرضاعي عليها والبحث في انَّه هل يُوجب طرؤ العنوان الرضاعي عليها بعد التزوُّج فساد النكاح أو لا؟

الظاهر انَّه لا خلاف بين الفقهاء[1] في إيجاب طرؤ العنوان الرضاعي بعد الزواج للفساد، وذلك تمسكاً بإطلاق قوله ﷺ: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»، إذ هو يقتضي إيجاب الرضاع المنزَّل منزلة النسب للتحريم بقطع النظر عن طروئه قبل الزواج أو بعده.

وبتعبير آخر: إنَّ ظاهر الحديث هو انَّ العنوان الرضاعي متى ما تحقَّق فإنَّه يوجب الحرمة، فسواءً تحقق قبل الزواج أو بعده.

والاستيحاش من انَّ النكاح كان مباحاً وصحيحاً قبل الرضاع ثم يُصبح

---

(١) الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ ج٢٣ ص ٤١٣، جواهر الكلام ـ الشيخ محمد حسن النجفي ـ ج٢٩ ص ٣٢٤، بلغة الفقيه ـ السيد بحر العلوم ـ ج٣ ص ١٧٣.

محرَّماً بالرضاع وفاسداً لا مبرِّر له، إذ انَّ الأحكام مجعولة على موضوعاتها المقدَّرةِ الوجود، فلا تصل إلى مرتبة الفعلية إلّا بعد تحقق الموضوع المقدَّر في الخارج، فمتى ما تحقق الموضوع ثبت له الحكم وان كان منتفياً حينما كان الموضوع غير متحقق.

فالبنت الرضيعة لم تكن أختاً ولم تكن بنتاً قبل الزواج لذلك كان نكاحها صحيحاً ومباحاً إلّا انَّها بعد ان ارتضعت من أمِّ الزوج أو من زوجته أصبحت أختاً في الفرض الأول وبنتاً في الفرض الثاني فتكون موضوعاً لحرمة الزواج من الأخت الرضاعية والبنت الرضاعية.

ويمكن الاستدلال أيضاً بإطلاق الروايات التي أفادت انَّ الأخت الرضاعية محرَّمة والبنت الرضاعية محرمة وهكذا العمة والخالة، فإنَّ إطلاق مثل هذه الروايات يقتضي حرمة النكاح من هذه العناوين مطلقاً سواء كان العنوان الرضاعي قد طرأ قبل الزواج أو كان قد تحقق بعده.

كما يمكن الاستدلال بالروايات الخاصة كمعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لو انَّ رجلاً تزوَّج جاريةً رضيعة فأرضعتها امرأته فسد النكاح**»[1].

ومعتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوَّج جاريةً صغيرة

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٣٩٩ باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالنسب حديث١.

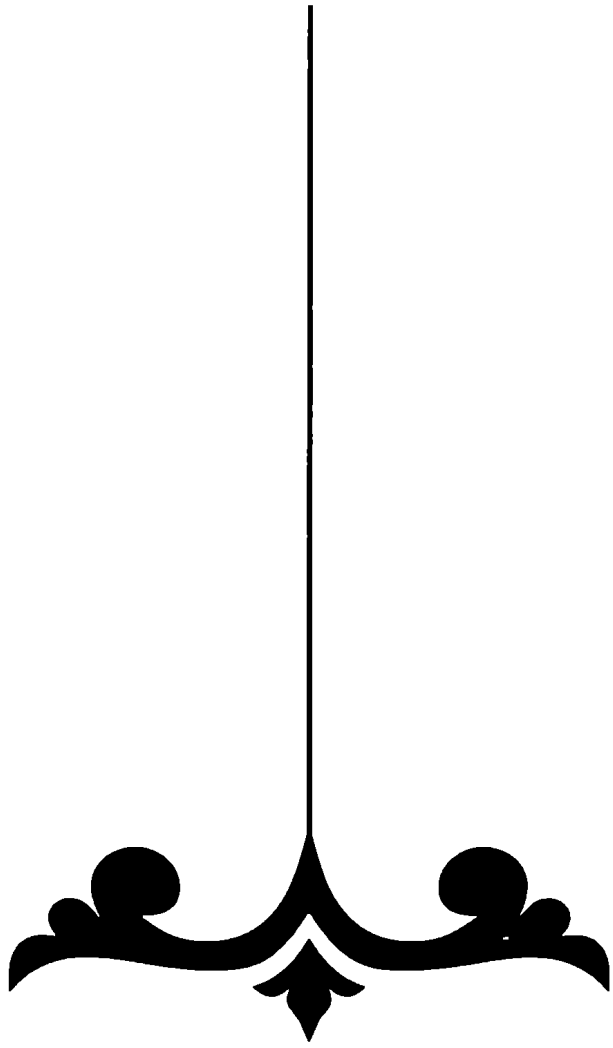
فأرضعتها امرأته وأم ولده قال عليه السلام: «**تحرم عليه**»[1].

فإن العنوان الرضاعي في مورد الروايتين قد طرأ بعد الزواج، فكان زواج الرجل من الرضيعة صحيحاً إلّا انَّه لما طرأ عليه العنوان الرضاعي أصبح نكاح الرضيعة بذلك فاسداً.

فالزوجة الرضيعة بعد ان ارتضعت من زوجته أصبحت بذلك بنتاً له، لأنَّها ارتضعت من لبنه، ولان البنت الرضاعية يحرم نكاحها لذلك حرمت عليه زوجته الرضيعة رغم انَّ العنوان الرضاعي وهو البنتيِّة قد طرأ بعد الزواج.

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢٠ ص٤٠٠ باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالنسب حديث٢.



قاعدة

عدم تداخل الأسباب والمسببات

بيان معنى القاعدة

المراد من الأسباب هي موضوعات الأحكام التي اعتبرها الشارع سبباً وعلةً لترتُّب أحكامٍ شرعية محددة، والمراد من المسبَّبات هي نفسها الأحكام والآثار الشرعية التي جعلها الشارع مرتَّبة على تلك الموضوعات، فهي بمنزلة المعلولات لتلك الموضوعات.

فإذا قال الشارع: مَن استطاع وجب عليه الحج، فالاستطاعة هي موضوع الوجوب للحج، فهي إذن سبب شرعي لأنَّ الشارع اعتبرها سبباً وعلةً لاعتبار الوجوب على عهدة المكلف، ووجوب الحج حكم شرعي مسبَّب عن تحقُّق الاستطاعة، فهو معلول وأثرٌ شرعي لوجود الموضوع وهو الاستطاعة.

وكذلك لو قال الشارع من زنى فعليه حدُّ الرجم، ومَن سرق فعليه حدُّ القطع، ومن أفطر في نهار شهر رمضان فعليه كفارةُ إطعام، ومن أتلف مال غيره فعليه الضمان.

فالزنا والسرقة والإفطار والإتلاف أسباب شرعية، وحدَّ الرجم والقطع

وكفارة الإطعام والضمان مسبَّبات شرعية، ومع اتَّضاح ذلك نقول إنَّ السبب الشرعي قد يتعدَّد وجوده مع افتراضه من طبيعةٍ واحدة كما لو زنى المكلف غير المُحصَن مراتٍ متعددة أو أفطر المكلَّف في نهار شهر رمضان بالماء مراتٍ متعددة.

وقد يتعدد وجود السبب مع افتراضه من طبائع مختلفة إلّا انَّ الآثار المترتِّبة على هذه الأسباب المتعددة الطبائع ذات سنخٍ واحد كما لو أجنبت المرأة ثم حاضت ومسَّت ميتاً فإنَّ أسباباً ثلاثة قد تحقَّق وجودها خارجاً وهي ذات طبائع مختلفة إلّا انَّها ورغم اختلاف طبائعها تكون آثارها من سنخ طبيعةٍ واحدة وهي الغسل فكلٌّ من الجنابة والتحيُّض ومسِّ الميت موجبات للغسل.

فالأسباب في الفرض الأول وكذلك في الفرض الثاني لو اتَّفق وجود واحدٍ منها ولم يتعدَّد فإنه يُنتج باستقلاله ترتُّب الأثر، فلو زنى المكلَّف غير المحصن مرة واحدة فإنَّ الأثر المترتِّب على ذلك هو الاستحقاق لحدِّ الجلد، وكذلك لو أجنبت المرأة فإنَّ الأثر المترتب على ذلك هو وجوب الغسل عليها.

فالمفترض في الأسباب المذكورة هو انَّ كلَّ واحد منها له قابيلة إنتاج الأثر باستقلاله لو اتفق وجوده بمفرده، والبحث إنما هو فيما لو اتفق تعدد وجود السبب سواءً كان المتعدد من سنخ طبيعةٍ واحدة كتعدُّد وجود الزنا أو الإفطار أو كان من طبائع مختلفة مع افتراض كون الأثر المسبَّب عنها من سنخ طبيعة واحدة كالغسل بالنسبة للجنابة والحيض ومسِّ الميت.

فهل انَّ التعدُّد في وجود الأسباب في الفرضين يقتضي تعدُّد المسبَّبات أو انَّه لا يقتضي التعدُّد، فبناءً على التداخل فإنَّ تعدد الأسباب في كلا الفرضين لا يُنتج إلّا مسبَّباً واحداً، وبناءً على عدم التداخل فإنَّ المسببات تتعدد بتعدد وجود الأسباب خارجاً بقطع النظر عن افتراضها من سنخ طبيعة واحدة أو افتراضها من طبائع مختلفة.

وبذلك يتضح انَّ المراد من تداخل الأسباب هو صيرورتها بمنزلة السبب الواحد من جهة تأثيرها في إيجاد مسبَّبٍ واحد، وإنَّ المراد من عدم تداخل الأسباب هو انَّ كلَّ سببٍ حتى في ظرف التعدُّد يحتفظ باستقلاله في إيجاد المسبَّب، فمع تعدُّد الزنا يتعدَّد الاستحقاق للحد ومع تعدد الإفطار يتعدد الإيجاب للكفارة، ومع اتفاق وجود الجنابة والحيض ومسِّ الميت يتعدد إيجاب الغسل بتعدُّد موجباته.

وأما المراد من تداخل المسبَّبات فهو صحة الاكتفاء بمسبَّبٍ واحد عن الأسباب المتعددة سواء كانت الأسباب المتعددة من سنخ طبيعةٍ واحدة أو من سنخ طبائع مختلفة، فمع البناء على تداخل المسبَّبات لا يكون المكلف مسئولاً عن أكثر من إيجاد مسبَّبٍ واحد عن مجموع الأسباب المتحدة من حيث الماهية والطبيعة أو المختلفة.

فما يُخرِج المكلف من عهدة التكليف لو تكرر منه الإفطار في نهار شهر رمضان بناء على تداخل المسبَّبات هو التكفير مرةً واحدة وكذلك يخرج عن

عهدة التكليف لو أحدث بالجنابة والحيض ومس الميت بالإتيان بغسلٍ واحد بناءً على تداخل المسبَّبات.

تنبيه: تداخل الأسباب وعدم تعدد المسبَّب

انَّ ما يجب التنبيه عليه انَّه لو كان البناء هو تداخل الأسباب وصيرورتها بمنزلة السبب الواحد في التأثير فإنَّه لا معنى للبحث عن تداخل المسبّبات وعدم تداخلها فإنَّه مع البناء على تداخل الأسباب لا بدَّ من البناء على عدم تعدد المسبَّب، إذ لا معنى لتعدُّد المسبَّب مع افتراض صيرورة الأسباب سبباً واحداً، إذ انَّها لما كانت بمنزلة السبب الواحد فإنها لن تُنتج إلّا مسبَّباً واحداً، أي انَّ افتراض تداخل الأسباب يساوق افتراض اندكاكها وصيرورة كلِّ سبب بمثابة جزء السبب ويكون مجموع الأسباب بمثابة السبب الواحد المستقل، والسبب الواحد لا يصدر عنه إلّا مسبَّبٌ واحد، فلا معنى للبحث عن تداخل المسببات أو عدم تداخلها بناءً على تداخل الأسباب.

نعم لو كان البناء هو عدم تداخل الأسباب فإنَّ البحث عن تداخل المسبَّبات يكون له موقع ومحل، بأنْ يُقال انَّه رغم عدم تداخل الأسباب واستقلال كلِّ واحدٍ منها مع افتراض وجودها مجتمعة هل رخَّص الشارع بالاكتفاء بمسبَّبٍ واحد وأعفى المكلَّف عن إيجاد بقية المسبَّبات أو لا؟

فالقول بالتداخل معناه البناء على انَّ الشارع قد رخَّص في الاكتفاء بإيجاد

مسبَّب واحد، والقول بعدم التداخل معناه البناء على عدم ترخيص الشارع بالاكتفاء بمسبَّب واحد وان المكلف مُلزَمٌ بتحصيل جميع المسبَّبات الناشئة عن تعدد وجود أسبابها.

تحرير محل النزاع

وباتضاح ما ذكرناه يبقى لزوم التنبيه على أمور ثلاثة ليتحرَّر بها محلُّ النزاع بشكلٍ تام:

الأمر الأول: مجال البحث هو حال عدم قيام الدليل الخاص

إنَّ البحث عن التداخل وعدمه في الأسباب أو المسبَّبات إنَّما هو في فرض عدم قيام دليلٍ خاص في موردٍ من الموارد على التداخل أو عدمه، وأما مع قيام الدليل الخاص فحينئذٍ يكون هو المتَّبع كما هو الحال في باب الوضوء والغسل.

فالوضوء له أسباب متعددة كالتبول والنوم والإغماء كما انَّ كلَّ سببٍ من هذه الأسباب قد يتعدد وجوده دون ان يتخلل بينها وضوء.

وكذلك الغسل فإنَّ له أسباباً متعددة ذات طبائع مختلفة مثل الجنابة والحيض ومسِّ الميت كما انَّ كل واحدٍ من هذه الطبائع قد يتعدَّد وجودها دون ان يتخلل بينها غسل، وقد قام الدليل في كلا الموردين على انَّه لا يجب على المكلَّف في فرض تعدُّد الأسباب إلّا وضوء واحد وغسل واحد، ولذلك يكون الموردان خارجين عن محلِّ البحث، غايته انَّ الظاهر من الأدلة انَّ التداخل في

باب الوضوء من تداخل الأسباب وفي باب الغسل من تداخل المسبَّبات.

وبيان ذلك: إنَّ روايات الوضوء عبَّرت عن أسبابه بالنواقض، فالنوم ناقض، والبول ناقض، والغائط ناقض، وأفادت انَّه «**لا ينقض الوضوء إلّا حدث**»[1]، فلأنَّ النقض أمر لا يقبل التكثُّر والتعدد، إذ انَّ المنقوض لا يُنقض، فمتى ما وقع النقض بواحدٍ من أسبابه فإنَّ وقوع سببٍ آخر للنقض لا يكون ناقضاً، لأنَّه من تحصيل الحاصل، فالمنتقِض لا يقبل النقض، ولذلك يكون المُستظهرَ من روايات الوضوء انَّ أسبابه تُنتج أثراً واحداً هو النقض فإنْ اتفق اقترانها انتسب الأثر لمجموعها فكان كلُّ سببٍ بمنزلة جزء العلة لتحقُّق الأثر، وهو الانتقاض للوضوء، وان تعاقب وجودها كان الأثر وهو الانتقاض مسبَّباً عن السبب الذي وقع أولاً فلا يكون للأسباب اللاحقة تأثير في تحقق السبب لأنَّ الحاصل لا يُتعقل تحصيله كما هو الشأن في العلل والمعلولات التكوينية، فحينما يغرق الإنسان فيموت فإنَّ ذبحه بعد موته لا يكون سبباً وعلةً لموته وإنْ كان الذبح في حدِّ ذاته له قابلية التأثير الاستقلالي للموت، إلّا انَّه مع افتراض موت الإنسان يكون ذبحه لإماتته تحصيلاً للحاصل.

وبذلك يثبت انَّ التداخل في باب الوضوء من تداخل الأسباب وليس من تداخل المسببات، إذ انَّ أسباب الوضوء إما ان تكون قد اقترنت وحينئذٍ لا بدَّ

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١ ص٢٥٣ باب ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث٤.

من افتراضها بمنزلة السبب الواحد إذ لا يُعقل ان ينتقض الوضوء بعدد أسبابه وإذا افتُرضت متعاقبة في الوجود فإنَّ الانتقاض يكون مستنداً إلى السبب الأول إذ لا يُعقل انتقاض المنتقِض.

وأما التداخل في باب الغسل فهو من تداخل المسبَّبات، إذ انَّ ذلك هو المُستظهَر مما ورد في الروايات من انَّه يُجزي الغسل الواحد عن الجنابة والحيض والجمعة وغيرها من أسباب الغسل كما في معتبرة زرارة «وكذلك فالمرأة يُجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»[1] فإنَّ الظاهر من هذه الرواية أو غيرها انَّ هذه الأسباب وإنْ كان كل واحدٍ منها مستقلاً في تأثيره لتشريع الغسل إلّا انَّه يصح للمكلف الاكتفاء بغسلٍ واحدٍ، وهو معنى التداخل في المسبَّبات.

قابلية السبب للتعدُّد:

الأمر الثاني: إنَّ البحث عن اقتضاء القاعدة لتداخل الأسباب أو عدم تداخلها إنما هو في فرض قابلية السبب للتعدد والتكثُّر، وأما إذا لم تكن له قابلية لذلك فحينئذٍ لا يكون معنىً للبحث عن تداخل الأسباب وعدمه في مورده.

فإذا قيل انَّ الكون على طهارة مصحِّح للدخول في الصلاة وللطواف ولِمسِّ كتابة القرآن فإنَّه لو صلَّى عن طهارة ثم أراد الدخول في الطواف قبل انتقاض

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢ ص٢٦٢ باب ٤٣ من أبواب الجنابة حديث١.

طهارته فحينئذٍ لا معنى لأمره بالطهارة، لأنَّ الطهارة حاصلة بحسب الفرض وهي غير قابلة للتكثُّر والتعدد، نعم الوضوء والغسل لهما قابلية للتعدد ولكنهما غير الطهارة، فالطهارة إذا وقعت فإنها لا تتثنَّى ولا تتكرر إلّا انْ تنتقض فحينئذٍ يمكن تجديدها إلّا ان ذلك خُلف الفرض.

ويمكن التمثيل للسبب غير القابل للتعدد والتكثُّر بالإفطار العمدي الموجب للكفارة فإنَّ الإفطار غير قابلٍ للتعدد، فمن أكل في نهار شهر رمضان متعمداً فقد أفطر، فلو أكل مرة أخرى فإنه لا يصدق عليه انَّه قد أفطر بذلك، لأنَّه لم يكن صائماً حتى يصدق عليه انَّه قد أفطر بأكله ثانياً، ولذلك لا تتعدد الكفارة بنظر المشهور[1] بتعدُّد الأكل أو الشرب في نهار شهر رمضان، نعم لو كان موضوع الكفارة هو الأكل فإنَّها تتعدد بتعدد الأكل لأنَّه في كل مرة يأكل يصدق عليه انه قد جاء بموجب الكفارة إلّا انَّه لما كان موضوع الكفارة هو الإفطار فإنَّ الإفطار لا يتعدد بتعدد الأكل أو الشرب، فمن لم يكن صائماً بسبب أكله للطعام في المرة الأولى لا يُقال له قد أفطر.

هذا في غير الجماع والاستمناء كما أفاد السيد الخوئي﵀[2] فإنَّ هذين العنوانين قد أُخذا بعنوانيهما في موضوع الكفارة، فقد أفادت الروايات انَّ

---

(١) مستند العروة الوثقى ـ السيد الخوئي ـ كتاب الصوم ج١ ص٣١٣، وأفاد السيد الحكيم في المستمسك ان ذلك هو مبنى الشيخ في المبسوط والخلاف وكذلك هو مبنى صاحب الوسيلة والمحقق في كتبه الثلاثة والعلامة في المنتهى والمحدث السبزواري في الذخيرة ج٨ ص٣٥٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج٥ ص١١٦، مستند العروة الوثقى كتاب الصوم ج١ ص٣١٥.

من جامع لزمته الكفارة[١]، ومن استمنى لزمته الكفارة[٢] وحيث انَّ الجماع من الأسباب القابلة للتعدد لذلك أمكن البناء على انَّه إذا تكرر منه الجماع فإن الكفارة تتعدد بتعدد الجماع الذي وقع في نهار شهر رمضان.

قابلية المسبَّب للتعدُّد:

الأمر الثالث: إنَّ البحث عن اقتضاء القاعدة لتداخل الأسباب أو المسبَّبات أو عدم تداخلها إنما هو في فرض قابلية المسبَّب للتكثُّر والتعدد، أما في فرض عدم قابليته لذلك فحينئذٍ لا يكون ثمة معنىً للبحث عن التداخل أو عدم التداخل.

ومثال ذلك حكم القتل لَمن زنى بذات مَحرَم فإنَّه لو تكرر من مكلَّفٍ هذا الفعل الشنيع، بأن زنى بأخته أكثر من مرة أو زنى بها ثم زنى بعمته فإنَّه لا معنى للبحث عن تداخل المسبَّب أو عدم تداخله، لأنَّ القتل والذي هو مسبَّبٌ عن الزنى غير قابل للتكثر والتعدد، وهكذا لو قتل أحد متعمداً أشخاصاً متعددين فإنَّه وان كان مستحقاً عن قتل كلِّ واحد القصاص إلّا انَّ القصاص بالقتل لما كان غير قابل للتعدد لذلك فإنَّ هذا القاتل لو قُتل قصاصاً لقتلِ أحدٍ ممَّن قتلهم

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٠ ص٣٩ باب وجوب إمساك الصائم وكذلك باب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٢) لاحظ وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج١٠ ص٣٩ باب وجوب إمساك الصائم عن الجماع وعن الإمناء بالملاعبة ونحوها حديث٢،١،٤.

فإن حقوق أولياء الآخرين في القصاص منه تسقط بانتفاء الموضوع، نعم لا يسقط حقهم في الدية، وذلك لقابليتها للتعدد فلأولياء المقتولين المطالبة بديات قتلاهم لأنَّه لا يذهب دم مسلم هدراً.

ويمكن التمثيل أيضاً لعدم قابلية المسبَّب للتعدد بالطهارة من الخبث فلو تلوثت ثوبٌ بالدم مرتين أو أكثر أو تلوثت بالدم والبول وعرق الكافر فإنَّ تطهيرها من النجاسة المتعددة لا يكون بعدد النجاسات لأنَّها بعد ان تُطهر لا تكون قابلة للتطهير مرة أخرى، إذ ان الطاهر يكون تطهيره من تحصيل الحاصل.

مقتضى الأصل العملي:

والبحث في المقام عما يقتضيه الأصل العملي والذي يكون مرجعاً في فرض البناء على عدم تمامية ما استُدل به على تداخل الأسباب والمسببات أو عدم تداخلها، إذ انَّ البناء على ذلك ينتهي إلى الشك فيما هي الوظيفة الشرعية عند اتفاق تعدُّد الأسباب، ومرجع ذلك هو الأصل العملي كما هو مقرَّرٌ في محله.

وعليه لا بدَّ من البحث عما يقتضيه الأصل العملي لو كان الشك في تداخل الأسباب وعما يقتضيه لو كان الشك في تداخل المسبَّبات.

أما البحث في الفرض الأول: فإنَّه لو اتفق انْ وقعت أسباب شرعية متعددة سواءً كانت من سنخ طبيعةٍ واحدة أو كانت من سنخ طبائع مختلفة، ووقع الشك في تداخل هذه الأسباب أو عدم تداخلها، فتارة يكون المسبَّب عن هذه الأسباب

من سنخ الأحكام التكليفية وأخرى يكون من سنخ الأحكام الوضعية.

أما لو كان المسبَّب من سنخ الأحكام التكليفية فالأصل الجاري عند الشك في تداخل الأسباب أو عدم تداخلها هو أصل البراءة، وذلك لأنَّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه مآله إلى الشك في التكليف الزائد.

فلو انَّ المكلَّف أفطر في شهر رمضان وظاهر زوجته ونكث عهداً مع الله جلَّ وعلا فهذه أسباب ثلاثة يترتَّب على كلِّ واحدٍ منها حكم تكليفي وهو التكفير بعتق رقبة مثلاً، هذا لو وقع واحد من هذه الأسباب بمفرده، أما وقد وقعت جميعاً دون ان يتخلل بين كلِّ واحدٍ منها تكفير، فهل تتداخل الأسباب أو لا؟

بناءً على عدم تداخل الأسباب تكون النتيجة هي تعدد التكليف بالكفارة بتعدد الأسباب الواقعة، فيجب على المكلَّف في الفرض المذكور ثلاث كفارات، وبناءً على تداخل الأسباب تكون النتيجة هي وجوب التكفير مرة واحدة، وذلك لأنَّ تداخل الأسباب معناه صيرورة الأسباب المتعددة في فرض الاجتماع بمنزلة السبب الواحد فيُصبح كلُّ سبب مستقل جزءَ سببٍ في فرض الاجتماع، فإذا كانت الاسباب بمنزلة السبب الواحد فحينئذٍ لا يترتَّب عليها إلّا مسبَّب واحد فالواجب بناءً على ذلك هو التكفير مرة واحدة فحسب.

وحيث انَّ مفروض البحث هو عدم البناء على التداخل أو عدمه فالنتيجة هي الشك في تداخل الأسباب أو عدم تداخلها، والشك في ذلك يساوق الشك

في تعدُّد المسبَّب وعدم تعدده أي في تعدد ما يجب وعدم تعدده، وهو معنى الشك في الوجوب الزائد على المرة، فالمُحرَز مما يجب عن الأسباب المتعددة واجب واحد وما زاد عليه فهو مشكوك الوجوب، وبذلك يكون مجرى لأصالة البراءة عن التكليف الزائد.

وبتعبير آخر: إنَّ الشك في تداخل الأسباب أو عدم تداخلها معناه الشك في انَّ الأسباب في فرض الاجتماع هل تكون بمثابة السبب الواحد أو يظل كلُّ سببٍ موجباً لمسبَّبه باستقلاله، فلو كان الواقع هو التداخل لكانت هذه الأسباب المجتمعة سبباً واحداً وحينئذٍ لا يترتب عليها سوى تكليفٍ واحد، ولو كان الواقع هو عدم التداخل لكان كلُّ سببٍ من هذه الأسباب المجتمعة مستقلاً في إيجاد مسبَّبه، وحيث انَّ الواقع عندنا مجهول بحسب الفرض لذلك فنحن لا ندري هل اجتماع الأسباب أنتج وجوباً واحداً أو وجوبات متعددة، وهذا معناه انَّ التكليف بالوجوبات المتعددة مشكوك، وبذلك يتنقح موضوع أصالة البراءة عن الوجوبات المشكوكة.

وبما ذكرناه يتضح انَّ نتيجة الأصل العملي في الفرض المذكور وهو فرض الشك في تداخل الأسباب مع افتراض انَّ المسبَّب حكم تكليفي، انَّ نتيجة الأصل العملي في هذا الفرض تُناسب البناء على تداخل الأسباب، فالبناء على تداخل الأسباب يُنتج وحدة المسبَّب والأصل العملي منتج لوحدة المسبَّب أيضاً أي عدم تعدُّد الوجوب.

وأما لو كان المسبَّب من سنخ الأحكام الوضعية كحقِّ الفسخ للنكاح عند اتفاق موجباته، فلو اتفق ان كانت الزوجة عرجاء ومجنونة وقرناء فتلك أسباب ثلاثة للفسخ، فبناء على عدم تداخل الأسباب يكون للزوج حق الفسخ ثلاث مرات بعدد أسبابه فلو أسقط حقه في الفسخ من جهة العرج مثلاً كان له حقُّ الفسخ من جهة الجنون والقرَن، وأما بناءً على تداخل الأسباب والبناء على صيرورة الأسباب في فرض الاجتماع بمثابة السبب الواحد فإنَّ المسبَّب وهو الفسخ لا يتعدَّد فلو أسقط حقه في الفسخ من جهة العرج مثلاً فإنَّ حقه في الفسخ يسقط رأساً فلا يبقى له حق الفسخ من جهة الجنون والقرَن.

هذا بناء على التداخل أو عدم التداخل، وأما بناء على الشك في التداخل وعدمه نظراً لعدم نهوض الدليل على أحدهما فقد يقال إنَّ الأصل الجاري في الفرض المذكور هو استصحاب بقاء المسبَّب، وذلك لأنَّه بتحقق الأسباب يكون الاستحقاق للفسخ مُحرَزاً يقيناً فمع الشك في بقاء حق الفسخ بعد انْ أسقط الزوج حقه في الفسخ من جهة العرج تكون النتيجة هي استصحاب بقاء حقه في الفسخ.

فالمستصحب وهو الفسخ كان محرز الحدوث وبعد الإسقاط له من جهة أحد الأسباب يقع الشك في بقاء ما كان قد حدث يقيناً لذلك يكون مقتضى الاستصحاب هو بقاء حقِّ الفسخ للزوج.

إلّا انَّ الظاهر عدم جريان استصحاب المسبَّب في الفرض المذكور، وذلك فإنَّه بعد تجاوز الإشكال في قابلية الفسخ للتعدد والتكثُّر وعدم قابليته لذلك

فإنَّ الاستصحاب لا يجري على كلا التقديرين، وذلك لما ذكرناه من انَّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه مآله إلى الشك في انَّ الأسباب في فرض الاجتماع هل هي بمثابة السبب الواحد أو الأسباب المتعددة المستقلة، وهذا معناه الشك في حدوث مسبَّبٍ واحد مسبَّبات متعددة، وعليه فالمسبَّبات المتعددة غير مُحَرَزةِ الحدوث من أول الأمر حتى يقال باستصحابها.

فالصحيح انَّ الأصل الجاري في المقام هو أصالة عدم حدوث المسبَّبات المتعددة.

وبتعبير آخر: انَّه بعد حدوث الأسباب المتعددة للفسخ يقع الشك في حدوث أحكام متعددة بالفسخ أو حدوث حكمٍ واحد بالفسخ، فلانَّ حدوث الأحكام المتعددة مُحَرَز العدم قبل حدوث الأسباب المتعددة ونشك في حدوثها بعد وقوع الأسباب المتعددة فالأصل عدم حدوث الأحكام المتعددة بالفسخ فإذا أسقط المكلَّف حقه في الفسخ فلا مقتضى لاستصحاب ما بقي من حقوقٍ للفسخ، وذلك لعدم إحراز حدوثها من أول الأمر.

النتيجة:

فالنتيجة هي انه لا فرق بين المسبب من سنخ الأحكام التكليفية والمسبَّب من سنخ الأحكام الوضعية ففي كلا الموردين يكون الأصل مقتضياً لعدم الحكم الزائد.

وأما البحث في الفرض الثاني: وهو ما يقتضيه الأصل عند الشك في تداخل المسبَّبات فحيث انَّه قد ذكرنا انَّ المراد من تداخل المسبَّبات هو كفاية مسبَّبٍ واحد في مقام الامتثال عن المسبَّبات المتعددة بتعدد أسبابها، وان المراد من عدم تداخل المسببات هو عدم صحة الاكتفاء بمسبَّبٍ واحد، فحيث انَّ المراد من التداخل وعدمه في المسببات هو ذلك فالأصل الجاري في ظرف الشك هو الاشتغال.

وبيان ذلك: انَّه قد ذكرنا انَّ البحث عن تداخل المسبَّبات وعدم التداخل مبنيٌّ على عدم تداخل الأسباب وانَّها تقتضي تعدد المسبَّب بتعدد الأسباب، غايته انَّ مردَّ البحث عن تداخل المسبَّبات من عدمه هو انَّ الدليل هل يقتضي كفاية المسبَّب الواحد في مقام الامتثال عن سائر المسبَّبات أو لا يقتضي ذلك، فلو قام الدليل على كفاية المسبَّب الواحد أو اقتضى عدم الكفاية في مقام الامتثال بمسبَّبٍ واحد فالمتَّبع هو ما يقتضيه الدليل، وأما لو وقع الشك في الكفاية وعدمها فحيث انَّ المكلف يُحرِز اشتغال ذمته بمسبَّبات متعددة ولكنه يشك في سقوطها عن العهدة بعد امتثال أحدها نظراً لاحتمال انَّ الواقع هو تداخل المسبَّبات وكفاية الواحد عن المجموع لذلك فأصالة الاشتغال تقتضي عدم صحة الاكتفاء بامتثال مسبَّبٍ واحد وانَّ ذمته لما كانت مشغولة بمجموع المسبَّبات يقيناً فالشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

فإذا فرضنا أن أحداً أفطر في نهار شهر رمضان ونكث عهداً له مع الله تعالى

وقتل مؤمناً خطئاً وفرضنا انَّ هذه الأسباب غير متداخلة وانَّ كلَّ سبب فهو مستقل في إيجاب الكفارة، فإنَّه بعد الشك في تداخل المسبَّبات وكفاية التكفير مرة واحدة يكون الأصل الجاري هو الاشتغال وانَّ الكفارة الواحدة لا تقتضي الخروج عن عهدة التكليف بالكفارتين الأُخريين.

الدليل على عدم تداخل الأسباب:

البحث عن الدليل على تداخل الأسباب الشرعية أو عدم تداخلها بحث عما يقتضيه ظهور الخطابات الشرعية التي رتَّبت أحكاماً على موضوعات سواءً كان ذلك بلسان القضية الشرطية أو كان بلسانٍ آخر كالقضية الحملية، فلا فرق فيما يقتضيه الظهور من جهة التداخل او عدمه بين ان يُصاغ ترتيب الحكم على موضوعه على نهج القضية الشرطية بان يقال إذا أفطرت فكفِّر أو يُصاغ على نهج القضية الحملية بأنْ يُقال الإفطار موجب للكفارة، فكلا الصياغتين ظاهرة في ترتُّب حكمٍ على موضوع وسبب.

وقد ثبت في محله انَّ القضايا الشرعية على اختلاف صيغها مجعولة على نهج القضايا الحقيقة والتي يكون فيها الحكم مجعولاً على موضوعٍ مقدر الوجود أي انَّ فعلية الحكم تكون منوطة بتحقق موضوعه المقدر خارجاً، فالقضايا الشرعية وإنْ كانت حملية بحسب الصورة إلّا انَّها شرطية روحاً وواقعاً.

وباتضاح ذلك نقول: انَّ المحقِّق النائينيﷺ[1] استدلَّ على عدم تداخل

(١) أجود التقريرات ـ السيد الخوئي ـ (تقريراً لبحوث ـ المحقق النائيني ـ الأصولية) ج١ ص٤٢٨.

الأسباب بأنَّ ذلك هو مقتضى ظهور الخطابات الشرعية التي رتبت حكماً على موضوع وذلك يتضح من مقدمتين:

المقدمة الأولى:

إنَّ القضية الشرعية سواءً كانت شرطية أو حملية هي قضية حقيقية، والقضية الحقيقية والتي رُتِّب فيها الحكم على موضوع مقدَّر الوجود ظاهرة في انحلال الحكم وتعدده بانحلال موضوعه وتعدِّد وجوده خارجاً سواءً كان التعدد من جهة أفراد الموضوع كما لو كان الموضوع من سنخ طبيعة واحدة أو كان التعدد من جهة الجنس كما لو كان الموضوع من سنخ طبائع وأجناس مختلفة.

فإذا قيل «إذا قتلت مؤمناً خطئاً فكفِّر» أو قيل «قتل المؤمن خطئاً موجب للتكفير: فإنَّ الظاهر من هذين الخطابين انَّ وجوب التكفير ينحلُّ إلى وجوبات متعددة بعدد أفراد مَن وقع عليهم القتل خطئاً من المؤمنين».

وكذلك لو قيل «إذا قتلت مؤمناً خطئاً فكفِّر»، «وإذا ظاهرت زوجتك فكفِّر» فإنَّ الظاهر من الخطابين هو انَّ وجوب التكفير يتعدد بتعدد وقوع موجبه، فإذا اتفق انْ قتل أحد مؤمناً خطئاً وظاهَرَ زوجته فإنَّ ظاهر الخطابين انَّ هذا المكلف مخاطب بكفارتين إحداهما عن الموضوع الأول والأخرى عن الموضوع الثاني.

ومنشأ ظهور القضية الحقيقية التي جُعلت القضايا الشرعية على نهجها

منشأ ظهورها في انحلال الحكم بانحلال موضوعه هو انَّ ظاهر القضية الحقيقية انَّ الحكم يتحقق بتحقق موضوعه خارجاً أو كما قيل انَّها ظاهرة في الحدوث عند الحدوث أي في حدوث الحكم عند حدوث الموضوع، وعليه فإذا تعدد الحدوث للموضوع فإن ذلك يقتضي تعدد الحدوث للحكم.

فإذا قيل إذا قتلت مؤمناً خطئاً فكفر فإن ظاهر ذلك هو انَّه إذا حدث القتل وجب التكفير، فلو تكرر القتل فإن كلَّ فرد منه محقِّق لموضوع الحكم الشرعي فيكون منطبَقاً لقوله: «إذا قتلت مؤمناً خطئاً فكفر».

وكذلك فإنَّ منشأ ظهور تعدد الحكم بتعدد موضوعاته المتباينة جنساً هو انَّ كل قضية رُتِّب فيها الحكم على موضوع فإنَّها ظاهرة في انَّ ذلك الموضوع يقتضي باستقلاله ترتُّب الحكم على وجوده سواءً اجتمع مع هذا الموضوع موضوع آخر يقتضي مثل الحكم أو لم يتفق ذلك.

فإذا قيل إذا قتلت مؤمناً خطئاً فكفر وقيل إذا ظاهرت فكفر فإنَّ الظاهر من القضيتين هو انَّ القتل في الخطاب الأول يقتضي باستقلاله إيجاب التكفير سواءً اجتمع مع الظهار للزوجة أو وقع منفرداً، وهكذا الحال في الخطاب الثاني، وعليه فلو اتفق وقوع الموضوعين في عرض واحد فإنَّ مقتضى الخطابين هو انَّ المكلَّف مخاطب بكفارتين وذلك لانَّ كل خطاب ظاهر في انَّ موضوعه مقتضٍ باستقلاله لإيجاب الحكم.

والمتحصل من المقدمة الأولى انَّ الحكم ينحلُّ بانحلال موضوعه ويتعدد

بتعدد وجود الموضوع سواءً كان الموضوع من سنخ طبيعةٍ واحدة أو من سنخ طبائع مختلفة.

المقدمة الثانية:

إنَّ كل طلب فهو يقتضي إيجاد متعلَّقه خارجاً، فالأمر بالصلاة يقتضي إيجاد الصلاة والتي هي متعلَّق الأمر بحسب الفرض، والأمر بالكفارة يقتضي إيجادها خارجاً وإخراجها من حيِّز العدم المعبَّر عنه بنقض عدمها، فلأن الكفارة هي متعلَّق الأمر لذلك كان الأمر بها مقتضياً لإيجادها ونقض عدمها المطلق.

وعليه فلو كان ثمة أمران وطلبان كان مقتضى ذلك إيجاد متعلَّقيهما خارجاً سواءً كانا من سنخ طبيعة واحدة أو من سنخ طبائع مختلفة، فكما انَّه لو قيل:(إذا زالت الشمس فصلِّ) (وإذا هلّ شهر رمضان فصم) كان مقتضى ذلك لزوم إيجاد متعلَّق الأمر الأول ولزوم إيجاد متعلَّق الأمر الثاني وهما الصلاة والصيام، فكذلك لو قيل إذا زالت الشمس فصلِّ وإذا انكسفت الشمس فصلِّ فإنَّ مقتضاهما هو لزوم إيجاد الصلاة مرتين، فلا فرق بين افتراض اتحاد طبيعة متعلَّق الأمرين أو تباينهما، فمتى ما كان ثمة أمران فإنَّ مقتضى ذلك هو إيجاد ماهية متعلَّقيهما سواءً كانت ماهية كلا الأمرين من سنخ طبيعة واحدة أو من سنخ طبيعتين متباينتين، كما هو الشأن فيما لو تعلَّقت إرادتين تكوينيتين بماهية واحدة أو بماهيتين، ففي كلا الفرضين يكون المطلوب هو إيجاد متعلَّقي الإرادتين، فلو تعلقت إرادة بشراء بيتٍ وتعلقت إرادة أخرى لنفس المريد بشراء بيتٍ فإنَّ

شراء بيت واحدٍ لا يكون محقِّقاً للإرادتين، فلا تتحقق الإرادتان إلّا بشرائين لبيتين كما هو الشأن فيما لو تعلقت إرادة بشراء بيت وإرادة أخرى بالتزوج فإن إيجاد متعلَّق الإرادة الأولى لا يجزي عن متعلَّق الإرادة الثانية.

وما قد يقال انَّه حينما يكون متعلَّقا الأمرين من طبيعة واحدة مختلف عما إذا كانا من طبيعتين مختلفتين، وذلك لأنَّه إذا كان المتعلقان للأمرين من طبيعة واحدة فإنَّ من غير الممكن إيجادهما مرتين، إذ انَّ الأمر يتعلَّق بصرف الوجود للطبيعة ومن الواضح إنَّ صرف الوجود يتحقق بأول الوجودات للطبيعة، فالوجود الثاني لا يكون إيجاداً لصرف الوجود للطبيعة لافتراضها موجودة.

فإذا قيل إذا أفطرت فكفِّر وإذا ظاهرت فكفِّر فإنَّ متعلقي الأمرين لما كانا من طبيعة واحدة ولمَّا كان الأمر يتعلق بإيجاد صرف الوجود للطبيعة فإن إيجاد التكفير يتحقق بأول وجوداته، فإذا أوجد المكلَّف التكفير فإنَّه يكون قد أوجد صرف الوجود للطبيعة خارجاً، فصرف الوجود للطبيعة لا يتثنَّى، لانَّ كل وجود للطبيعة يأتي بعد إيجاد الطبيعة لا يكون من إيجاد صرف الوجود لها، فلا يكون امتثالاً للأمر، لانَّ الأمر يتعلَّق بصرف الوجود.

فالجواب انَّ ذلك ليس تاماً، فصرف الوجود للطبيعة ليس هو الظاهر لا من الأمر ولا من متعلقه، إذ ليس شيء من مدلول هيئة الأمر ومادته أو من مادة المأمور به دالاً على صرف الوجود للطبيعة، فمادة المأمور به ليس لها دلالة على أكثر من الماهية أو قل الطبيعة بما هي المجرَّدة عن فرض الوجود والعدم،

فالصلاة في قولنا:(صلِّ) أو (آمرك بالصلاة) لا تدلُّ على أكثر من طبيعة الصلاة بما هي دون شيء زائد.

وأما هيئة الأمر(صلِّ) فليس لها دلالة على أكثر من طلب إيجاد الصلاة، وكذلك هي دلالة(أمر) فهي لا تدل إلّا على طلب إيجاد طبيعة المأمور به، نعم إيجاد طبيعة المأمور به يتحقَّق بصرف الوجود للطبيعة إلّا انَّ ذلك ليس على أساس انَّ صرف الوجود للطبيعة مدلول لمادة الأمر أو هيئته بل لانَّ الطبيعة تتحقق قهراً بأول وجوداتها والذي هو تعبير آخر عن صرف الوجود.

فمدلول الأمر بمادته وهيئته ليس شيئاً أكثر من طلب إيجاد الطبيعة، وعليه فإذا كان ثمة أمران وطلبان كان ذلك مقتضياً لطلب إيجاد الطبيعة مرتين عيناً كما هو الشأن عندما تتعلق إرادتين تكوينيتن بشيئين من طبيعة واحدة، فكما انَّ كل إرادة تقتضي إيجاداً مستقلاً للطبيعة المرادة فكذلك الحال في الأمرين المتعلَّقين بطبيعتين من سنخ واحد فإنَّ مقتضاهما هو إيجاد الطبيعة مرتين.

النتيجة:

فالنتيجة انَّه بعد إثبات انَّ الخطاب الشرعي ظاهر في انحلال الحكم بانحلال موضوعه أو تعدُّده بتعدد موضوعاته المختلفة جنساً، وبعد إثبات انَّ مدلول الأمر بمادته وهيئته هو إيجاد الطبيعة فالنتيجة بعد إثبات هاتين المقدمتين انَّ كل سبب من الأسباب المتعددة يقتضي باستقلاله حكماً مستقلاً سواءً كانت الأسباب المتعددة من سنخ طبيعةٍ واحدة أو من سنخ طبائع مختلفة.

ما افاده المحقق النائيني رحمه الله

ثم إنَّ المحقِّق النائيني رحمه الله[١] أفاد انَّه يكفي لإثبات عدم تداخل الأسباب تمامية المقدمة الأولى بمعنى انه لو تنزَّلنا وقبلنا بظهور الأمر في وحدة المطلوب حتى في فرض التعدد للموضوع فإنَّ هذا الظهور لن يكون مستفاداً من لفظ الأمر بمادته وهيئته كما اتضح ذلك مما تقدم، وعليه فثمة ظهوران متنافيان الأول هو ظهور القضية الشرعية أو الشرطية أو غيرها في انحلال الحكم بانحلال موضوعه، والظهور الثاني هو وحدة المطلوب من الأمر عندما يكون المأمور به من سنخ طبيعة واحدة فالمطلوب هو صرف الوجود لتلك الطبيعة.

وحيث انَّ ظهور القضية الشرعية في انحلال الحكم بانحلال موضوعه من الدلالة اللفظية للقضية الشرعية الأعم من الشرطية وغيرها فحينئذٍ يكون هذا الظهور متقدماً على ظهور الأمر في وحدة المطلوب، بمعنى انَّ الظهور اللفظي للقضية الشرعية في الانحلال يكون قرينة على عدم إرادة وحدة المطلوب.

وبذلك يتضح انَّه لو لم تكن القضية الشرعية مقتضية بحسب ظهورها اللفظي للانحلال فحينئذٍ لا يكون ثمة مانع من الالتزام بوحدة المطلوب، ومثال ذلك ما لو قيل (صلِّ) وقيل مرة أخرى (صلِّ) فإنَّ تعلُّق الأمر بالصلاة مرتين ليس له ظهور في تعدد الطلب ولذلك يُلتزَم في مثل الفرض بأنَّ الأمر الثاني جاء لتأكيد الأمر الأول.

---

(١) أجود التقريرات للسيد الخوئي (تقريراً لبحوث ـ المحقق النائيني ـ الأصولية) ج١ ص٤٢٨.

وهذا بخلاف مفروض البحث وهو ما لو كان الخطاب دالاً على انحلال الحكم بانحلال موضوعه كما في الجملة الشرطية، فإنَّه يكون ظاهراً في ظرف تعدد الموضوع بأنَّ ثمة طلبين ولذلك لا يكون الامتثال تاماً إلّا بانبعاثين وإيجادين للطبيعة الواقعة متعلقاً للأمر.

الدليل على عدم تداخل المسبَّبات:

بعد البناء على عدم تداخل الأسباب وانَّ الأسباب المتعددة تقتضي تعدد المسبَّبات يقع البحث في المسبَّبات فإنَّها كانت تتعدد بتعدد أسبابها إلّا انَّ من الممكن ثبوتاً قيام دليل على كفاية مسبَّبٍ واحد عن مجموع المسبَّبات، فالبحث يكون عن وجود هذا الدليل، فلو كان ثمة من دليل يدلُّ على كفاية الامتثال أو الإيجاد لمسبَّبٍ واحد عن مجموع المسبَّبات فالنتيجة هي تداخل المسبَّبات وإلّا فمع عدم وجود الدليل على ذلك فالقاعدة تقتضي عدم تداخل المسبَّبات.

وحيث لا دليل على التداخل فالنتيجة هي عدم تداخل المسبَّبات، وذلك لأنَّ القاعدة تقتضي ان التكاليف إذا تعددت فلا بدَّ وان يتعدد الامتثال بتعددها، إذ لا يصح ان يُخاطب المكلَّف بتكليفين أو أكثر فيمتثل واحداً عن مجموع التكاليف، إذ لو صحَّ لكان من خُلف الفرض حيث انَّ الفرض هو المخاطبة بتكاليف متعددة، نعم لو قام الدليل على إسقاط التكاليف بامتثال تكليفٍ واحدٍ لصحَّ الاكتفاء بتكليف واحدٍ إلّا انَّه قد ذكرنا عدم قيام دليل على ذلك إلّا في موارد خاصة كباب

الغسل مثلاً، فقد ورد انه يُجزي غسل واحد عن أغسال متعددة وجبت أو شُرِّعت بأسباب متعددة كالجنابة والحيض والجمعة والعيد[1].

فما عدا الموارد التي قام الدليل الخاص على سقوط التكاليف المتعددة بامتثال تكليف واحد تكون القاعدة مقتضية لعدم كفاية الامتثال لتكليفٍ واحد عن التكاليف المتعددة.

المورد الذي تتداخل فيه المسبَّبات:

ثمة مورد استثني مما تقتضيه القاعدة في المسبَّبات وهو ما لو كانت النسبة بين كلٍّ من متعلقي التكليفين البدليين عموم وخصوص من وجه فإنَّه في مثل هذا الفرض يصح الاكتفاء بامتثالهما بواسطة الإتيان بمجمع التكليفين البدليين.

ومثاله ما لو قام الدليل على انَّه «إذا سافرت فاطعم فقيراً» و«إذا رزقت ولداً فاطعم جارك» فإنَّ إيجاب الإطعام للفقير بدليٌّ وإيجاب الإطعام للجار بدليٌّ أيضاً، والنسبة بين الفقير والجار هي العموم والخصوص من وجه، فلو انَّ المكلف بعد ان وفِّق للسفر ورُزق بمولود أطعم جاره الفقير كان ذلك مجزياً عن كلا التكليفين، وذلك لأنَّ جاره الفقير منطبَقٌ لمتعلَّقي التكليفين، ولا يلزم المكلَّف في مقام الامتثال أكثر من الإتيان بما ينطبق عليه متعلَّق التكليف، فإذا كان إطعام الجار الفقير ينطبق عليه متعلَّق التكليف بوجوب إطعام فقير وينطبق عليه متعلَّق التكليف بوجوب الإطعام لجار من الجيران فلا محذور في

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ـ الحر العاملي ـ ج٢ ص٢٦٢ باب ٤٣ من أبواب الجنابة حديث١.

مثل هذا الفرض من الاجتزاء عن التكليفين بإطعامٍ واحد للجار الفقير، لأنَّه يصدق عليه إطعام لجارٍ وإطعام الفقير.

وبتقريب آخر: إنَّ مقتضى إطلاق دليلي التكليفين هو صحة امتثالهما مجتمعَين وصحة امتثال كلٍّ منهما على حدة، فإذا اختار المكلف امتثال التكليفين في ضمن ما ينطبق عليه متعلقي كلا التكليفين كان ذلك جائزاً بعد افتراض انَّ التكليفين بدليَّان وافتراض انطباق المجمع على متعلَّقي التكليفين.

إذ انَّ افتراض التكليفين بدليين يُساوق افتراض انَّ متعلق كلٍّ منهما هي الطبيعة بما هي دون اعتبارٍ لأيٍّ من خصوصياتها، وهذا يقتضي انطباقها على أي فردٍ من أفرادها سواءً وقع في ضمن فردٍ من طبيعة متعلَّق تكليفٍ آخر أو لم يقع في ضمن ذلك.

الأسباب الشرعية معرّفات أو عللٌ ومؤثرات:

نُسب إلى فخر المحققين رحمه الله[1] انَّه أفاد انَّ البناء على التداخل بين الأسباب أو عدمه يبتني على ما هو الواقع للأسباب الشرعية وهل هي معرِّفات عن تحقُّق الأحكام الشرعية أو هي عللٌ ومؤثِّرات تنشأ عنها الأحكام الشرعية.

فبناءً على انَّ الأسباب الشرعية معرِّفات فالأصل هو تداخل الأسباب،

---

(١) كفاية الأصول ـ الشيخ الآخوند الخراساني ـ ص٢٠٥، وحكي عن الشيخ الأنصاري انه نسب ذلك لفخر المحققين في كتابه مطارح الأنظار ص١٧٥، ويمكن التحقق مما نُسب إلى فخر المحققين من ملاحظة ما أفاده في مواضع من كتابه إيضاح الفوائد ج١ ص١٣٦، ج٢ ص٨٩، ٩٢.

وذلك لأنَّه لا محذور في تعدد المعرِّفات واتحاد المعرَّف، وأما بناء على انَّ الأسباب الشرعية علل ومؤثِّرات في إيجاد الأحكام الشرعية فالأصل هو عدم التداخل، وذلك لأنَّ العلل المتعددة ينشأ عنها معلولات متعددة، ويستحيل ان تتعدد العلل والمؤثِّرات ويتَّحد المعلول لاستحالة صدور الواحد عن الكثير.

إلّا انَّ هذا الذي نُسب إلى فخر المحققين﵀ ليس تاماً فالأسباب الشرعية ليست معرِّفات محضة كما انَّها ليست عللاً ومؤثِّرات بالمعنى الاصطلاحي وإنما هي موضوعات جعل الشارع أحكامه عليها في مرحلة الإنشاء والاعتبار أي انَّ الشارع حينما يُنشأ الحكم في عالم الاعتبار يجعله على موضوع مقدَّر كما هو الشأن في القضايا الحقيقيَّة ولذلك يُصبح الحكم فعلياً عند تحقق موضوعه المقدَّر خارجاً لا بمجرد إنشائه وجعله على موضوعه.

فإذا كانت الأسباب الشرعية هي موضوعات الأحكام الشرعية فهي ليست معرِّفات محضة كما انَّها ليست من قبيل العلل التكوينية.

أما انَّها ليست معرِّفات فلأن المعرِّف ليس له سوى دور الكشف عن المعرَّف، والأمر ليس كذلك في موضوعات الأحكام الشرعية فإنَّها ليست متمحِّضة في الكشف عن الحكم الشرعي، وذلك لأنَّ جعل الحكم عليها في مرحلة الاعتبار والإنشاء على نهج القضايا الحقيقية يقتضي توقف فعلية الحكم على تحقق الموضوع، فللموضوع تمام الدخل في بلوغ الحكم مرحلة الفعلية.

فالاستطاعة للحج مثلاً موضوع لوجوب الحج، ومقتضى أخذها موضوعاً

لوجوب الحج على نهج القضية الحقيقية هو انَّ وجوب الحج لا يكون فعلياً إلّا مع تحقق الاستطاعة خارجاً، ومع تحقق الاستطاعة يستحيل تخلُّف الفعلية عن الوجوب للحج، فالاستطاعة بمثابة العلَّة التامة لفعلية الوجوب للحج، وذلك لا يناسب اعتبار موضوعات الأحكام مجرَّد معرِّفات وكواشف.

وببيان آخر: انَّه قد ثبت في محلِّه انَّ القضايا الحقيقيَّة تؤول روحاً إلى القضايا الشرطية، فموضوع الحكم الشرعي بمثابة الشرط، والحكم الشرعي بمثابة الجزاء، ومن الواضح انَّ الجزاء مترتِّب على الشرط ومنوط وجوده بوجوده، فإذا كانت موضوعات الأحكام بمثابة الشروط فلا يصح اعتبارهما مجرد معرَّفات وكواشف لأنَّ المعرِّفات لا دخل لها في ثبوت شيءٍ لشيءٍ واقعاً وإنما هي تكشف عن ثبوت الشيء للشيء الواقع في نفس الأمر.

وأما انَّ موضوعات الأحكام ليست عللاً ومؤثِّرات تكوينية فلأنَّ الأحكام الشرعية ليست سوى اعتبارات مجعولة من قِبل المشرِّع، فهي معلولة لاعتبار المُعتَبِر وهو المشرِّع، وليس ما وراء اعتباره وجود في نفس الأمر والواقع، ولذلك فإنَّ وجودها وانتفاءها منوطان بالاعتبار ورفع اليد عن الاعتبار، فلا دخل لموضوعات الأحكام في إيجادهما على نحو دخالة العلة التكوينية في معلولها، فزوال الشمس الذي هو موضوع لوجوب الظهرين ليس هو العلة لإيجاب الظهرين، إذ انَّ العلة هي اعتبار مَن له حق الاعتبار كما هو واضح وإلّا لو كان الزوال علةً تكوينية لإيجاب الظهرين لاستحال تخلُّف الإيجاب

عن الظهرين والحال انَّه لا مانع من التخلُّف لو ان المشرِّع رفع يده عن إيجاب الظهرين فالأحكام الشرعية ليست معلولة لموضوعاتها وإنما هي معلولة لاعتبار مَن له حق الاعتبار وهو المشرِّع، نعم نعتقد نحن الإمامية انَّ أحكام الله تعالى ليست جزافية، فهي تنشأ عن ملاكات في متعلَّقاتها، فإيجاب الصلاة ينشأ عن مصلحة في الصلاة، وحرمة الزنا ينشأ عن مفسدة في الزنا، فأحكام الله تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلَّقاتها إلّا انَّ هذه التبعية ليست على نحو التبعية في العلل التكوينية وإنما هي بنحو الداعي لاختيار المشرِّع اعتبار سنخ الحكم ونوعه، فالعلة الواقعية لاعتبار الحكم الشرعي إنما هي اختيار المشرِّع.

خلاصة:

والمتحصل مما ذكرناه انَّ الأسباب الشرعية ليست معرِّفات محضة وان كان جعل الحكم عليها يقتضي انكشاف فعلية الحكم من انكشاف وجود موضوعه خارجاً.

فموضوع الحكم يكون معرِّفاً عن وجود الحكم بمعنى انَّ وجود الموضوع خارجاً يكشف عن بلوغ الحكم مرتبة الفعلية إلّا انَّ هذا الشأن يتفق حتى للعلل التكوينية فانكشاف الحكم بواسطة وجود الموضوع لا يعني انَّ الموضوع معرِّفٌ محض عن الحكم، فهو وان كان معرِّفاً بالمعنى المذكور ولكنه دخيل أيضاً في تحقق الفعلية للحكم فهو ليس معرِّفاً محضاً حتى يَصحَّ القول انَّ تعدد المعرِّفات لا ينفي اتحاد المعرَّف فإنَّ ذلك إنما يصح في المعرِّفات المحضة، وموضوعات

الأحكام ليست كذلك، فهي وان لم تكن عللاً تكوينية للأحكام إلّا ان اعتبار فعلية الأحكام منوطاً بوجودها أنتج نتيجة العلل التكوينية من جهة استحالة تخلُّف الفعلية عن الحكم بعد وجود موضوعه خارجاً.

احتمالان آخران:

ثم إنَّ هنا احتمالين آخرين للمراد من انَّ موضوعات الأحكام معرِّفات:

الاحتمال الأول: انَّ المراد من انَّ موضوعات الأحكام معرِّفات هو انَّها تكشف عن الملاكات الواقعية للأحكام الشرعية إلّا انَّ إرادة هذا المعنى في غاية البعد، فإنَّ موضوعات الأحكام لا تكشف عن ملاكات جعل الأحكام ولو إجمالاً، فزوال الشمس لا يكشف عن الملاك من جعل الوجوب لصلاتي الظهرين، وكذلك الاستطاعة فإنَّه ليس لها أدنى مستوىً من الكشف عن ملاك جعل الوجوب للحج، نعم الحكم الشرعي نفسه يكشف إجمالاً عن وجود ملاكٍ عند المولى نشأ عنه اعتباره وجعله، فإيجاب شيء يكشف عن وجود مصلحةٍ ما في متعلَّق الوجوب اقتضت جعل الوجوب، وتحريم شيء يكشف عن وجود مفسدةٍ ما في متعلَّق الحرمة اقتضت جعل المشرِّع للحرمة، فثمة انكشاف إجمالي للملاك يتم بواسطة نفس الحكم المجعول، وهذه الكاشفية الإجمالية للملاك نشأت عن إدراك عدم جزافية الأحكام الشرعية.

الاحتمال الثاني: انَّ المراد من انَّ موضوعات الأحكام معرِّفات هو انَّ الموضوعات للأحكام المأخوذة في لسان أدلة جعل الأحكام ليست هي

موضوعات الأحكام الشرعية واقعاً وإنَّما هي معرِّفات وكواشف عن الموضوعات الواقعية للأحكام، فعنوان الإفطار الذي أُخذ موضوعاً في لسان دليل الحكم بوجوب الكفارة ليس هو الموضوع الواقعي لوجوب الكفارة وإنما هو معرِّف وكاشف عن وجود موضوع واقعي للحكم الشرعي.

وكذلك الزوال للشمس فإنَّه ليس موضوعاً واقعياً لوجوب الصلاة وإنما هو كاشف عن تحقُّق الموضوع الواقعي لوجوب الصلاة.

ويمكن تنظير ذلك بما لو قيل إذا جاء الربيع تزوَّج زيد فإنَّ موضوع زواج زيد ليس هو مجيء الربيع بل لأنَّ المرأة التي سوف يتزوجها لن تصل إلّا في موسم الربيع فالموضوع واقعاً لزواج زيد هو مجيء المرأة المعيَّنة، ومجيء الربيع إنما هو معرِّف وكاشف عن الموضوع الواقعي لزواج زيد.

فموضوعات الأحكام الشرعية المأخوذة في لسان أدلتها هي من هذا القبيل، فإذا كانت كذلك فأيُّ مانع في ان تكون للموضوع الواقعي للحكم معرِّفات متعددة وعليه فتعدُّد الموضوعات لا يقتضي تعدد الحكم، وبذلك فإنَّ تعدد الإفطار مثلاً لا يقتضي تعدد وجوب الكفارة، وتكثُّر الموضوعات المتباينة مثل الإفطار والظهار ونكث العهد لا يقتضي تعدد الوجوب للكفارة.

والجواب عن ذلك انَّ هذا الاحتمال ممكن ثبوتاً إلّا انَّه لا يفي لإثبات المطلوب، فلا بدَّ من ملاحظة السنَّة الروايات المتصدية لبيان الأحكام المجعولة على موضوعاتها فإنَّها ظاهرة جداً في انَّ الموضوعات المأخوذة فيها هي بنفسها موضوعات للأحكام الشرعية، وليست معرِّفات عن موضوعات ثابتة في نفس

الأمر والواقع لم تتصد الروايات لبيانها.

فما دلَّ مثلاً على انَّ الاستطاعة موضوع لوجوب الحج ظاهر في انَّ الاستطاعة بنفسها موضوع للوجوب وليست مجرد معرِّف عن موضوعٍ واقعي غير مذكور، فهذا الاحتمال يظل محض احتمال لعدم ما يقتضي استظهاره من السنَّة الأدلة على الأحكام الشرعية[1].

أصالة عدم التداخل قاعدة أصولية أو فقهية:

إنَّ أصالة عدم تداخل الأسباب والمسببات يمكن تصنيفها في القواعد الأصولية كما يمكن تصنيفها في القواعد الفقهية وذلك على أساس الاختلاف في جهة البحث.

فإذا كان البحث عن القاعدة من جهة انَّ القضايا الشرطية هل هي ظاهرة في انَّ تعدُّد الشرط يقتضي تعدد الجزاء فالبحث من هذه الجهة أصولي شأنه في ذلك شأن البحث عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم وعدم ظهورها في ذلك، إذ انَّ البحث حينئذٍ بحث عن صغرى الظهور، ونتيجته لو كانت هي ظهور تعدد الشرط في تعدد الجزاء تكون من صغريات حجيَّة الظهور، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور النهي في التحريم، وهذه الصغريات تقع كبرى للقياس المُنتِج للحكم الشرعي، ولذلك فهي أصولية.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ الشيخ الفياض ـ (تقريراً لبحوث السيد الخوئي الأصولية) ج٥ ص١١٣.

وكذلك تكون القاعدة من المسائل الأصولية لو كان البحث عن الخطابات الشرعية من جهة ظهورها في انحلال الحكم بانحلال موضوعه وتعدد الحكم بتعدد موضوعاته غير المتسانحة بنفس التقريب السابق، ولو كان البحث عما يُدركه العقل في فرض تعدُّد الأسباب الشرعية وانَّ المُدرَك العقلي في هذا الفرض هل هو لزوم تعدُّد المسبَّبات أو لا؟، فالبحث عن ذلك بحث عن واحد من صغريات القضايا العقلية غير المستقلة، فيكون البحث عنه كالبحث عن مقدمة الواجب والبحث عن انَّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده.

وأما لو كان البحث عن انَّه هل يكفي عن المسبَّبات المتعددة بتعدُّد أسبابها الشرعية الإتيان بمسبَّبٍ واحد أو لا يكفي عن المسبَّبات المتعددة إلّا امتثالها جميعاً، فلو كان البحث عن هذه الجهة لكان بحثاً عن قاعدة فقهية، لأنَّ نتيجة هذا البحث حكم شرعي كلِّي يصح تطبيقه على الموارد الجزئية، فنتيجة هذا البحث لا تقع كبرى في طريق الاستنباط لحكم شرعي بل هي بنفسها حكم شرعي.

فلو كانت النتيجة مثلاً هي عدم تداخل المسبَّبات فإنَّ معنى ذلك هو وجوب التكاليف المتعددة بتعدد أسبابها، ولو كانت النتيجة هي التداخل لكان معنى ذلك هو سقوط التكاليف المتعددة بامتثال تكليفٍ واحدٍ منها.

فالنتيجة على كلا التقديرين ليست سوى حكمٍ شرعي هو الوجوب مثلاً أو السقوط، وكلاهما من الاعتبارات الشرعية.

فالبحث عن اقتضاء الأدلة لوجوب المسبَّبات المتعددة بتعدد أسبابها وعدم سقوطها لمجرد التسانخ أو اقتضاء الأدلة لكفاية الامتثال لواحدٍ منها بحث عن

قاعدة فقهية، وذلك لأنَّ نتيجة هذا البحث واجد لضابطة القاعدة الفقيهة، إذ انَّ كلَّ نتيجة تكون بنفسها حكم شرعي عام قابل للانطباق على موارد عديدة بحيث تكون تلك النتيجة نافعة في التعريف بالأحكام الجزئية لتلك الموارد فهي قاعدة فقهية.

ولو كانت الضابطة للقاعدة الفقهية هي كلُّ نتيجة كلية يصحَّ للمكلف غير المجتهد تطبيقها على مواردها فإنَّ هذه الضابطة منطبقة أيضاً على محل البحث.

فلو كانت النتيجة هي عدم تداخل المسبَّبات فإنَّ معناها هو مسئولية المكلَّف عن التكاليف المتعددة بتعدد أسبابها، فهذه النتيجة حكم كلي لا يقع كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعي بل هو بنفسه حكم شرعي، غايته انَّ من الممكن بواسطته التعرُّف على الأحكام الجزئية لموارده المختلفة، وهو ما يُميِّزه عن نتيجة المسألة الفقهية والتي تتمحض في بيان حكم كلي لموردٍ واحد كطهارة الكتابي ونجاسة الكلب ووجوب صلاة الآيات.

موارد قاعدة عدم التداخل:

وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فإن موارد تطبيقها متعددة، فقاعدة عدم التداخل مثلاً لها موارد كثيرة:

منها: ما لو زنى غير المحصن مراتٍ عديدة فإنَّه يستحقُّ عن كلِّ زنية حدَّاً بمقتضى القاعدة، وهكذا لو شرب المكلَّف الخمر وقذف مؤمناً فإنَّ المسبَّب عن كل واحدٍ من الموضوعين هو الحد ثمانين جلدة، ولذلك فإنه مستحق لحدين بمقتضى القاعدة.

ومنها: ما لو جامع الرجل زوجته في نهار شهر رمضان مراتٍ عديدة، أو جامع زوجته ثم استمنى فبناءً على عدم التداخل تلزمه كفارات بعدد مرات الجماع كما تلزمه كفارتان في الفرض الثاني الأولى عن الجماع والثانية للاستمناء.

ومنها: ما لو لبس المخيط وهو محرم ودخل تحت الظلال، واستعمل الطيب فإنَّ المسبَّب عن كلِّ واحدٍ من هذه الموضوعات وإنْ كان من سنخ طبيعةٍ واحدة وهو التكفير بشاة إلّا انَّ مقتضى عدم التداخل هو وجوب كفارات ثلاث على هذا المحرم.

وكذلك لو لبس المحرم قميصاً ثم لبس عليه قميصاً آخر ثم لبس معهما سروالاً فإنَّ مقتضى قاعدة عدم التداخل هو التكفير عن كل موضوع بكفارةٍ على حدة.

ومنها: ما لو وطأ الرجل زوجته الحائض ثلاث مرات في الثلث الأول من أيام الحيض فإنَّه يكون مُلزماً أو يُستحبُّ له التكفير عن ذلك بثلاثة دنانير عن كل وطأ ديناراً بمقتضى القاعدة.

وهكذا فإنَّ موارد هذه النتيجة كثيرة ومختلفة ولذلك فهي واجدة لضابطة القاعدة الفقهية كما انَّ تطبيق هذه النتيجة على مواردها لا تختص بالمجتهد بل إنَّ لغير المجتهد تطبيقها على مواردها بعد ان يعتمد في حجية هذه النتيجة على فتوى مَن له صلاحية الإفتاء، ولذلك فهذه النتيجة قاعدة فقهية بناءً على انَّ ذلك هو ضابطة القاعدة الفقهية.

المحتوى الإجمالي

مقدمة المؤلف..... ٥

التمهيد ٧

قاعدة حجيَّة الظن في الصلاة ١٥

قاعدة لا شكَّ لكثير الشكّ ٩٣

قاعدة لا تُعاد إلّا من خمس..... ٨٥

قاعدة الصَّحة..... ١٤٣

قاعدة الإلزام..... ١٧٣

قاعدة الفراش ١٩٩

قاعدة البيِّنة على المدَّعي واليمين على مَن أنكر ٢٣١

قاعدة الرضاع ٣٠١

قاعدة عدم تداخل الأسباب والمسبَّبات..... ٣٤٧

المحتويات..... ٣٨٥

المحتويات

مقدمة المؤلف ٥

التمهيد ٧

ما تتميَّز به القاعدة الفقهيَّة عن المسألة الفقهيَّة ١٠

ما يُميِّز القاعدة الفقهيَّة عن المسألة الأصوليَّة ١٢

قاعدة حجيَّة الظن في الصلاة

بيان معنى القاعدة ١٧

مدرك القاعدة ١٩

أولا: أدلة الحجيَّة للظن في الركعات ١٩

مناقشة دليل النفي للحجية ٢٤

ثانياً: أدلة الحجيَّة للظن في الأفعال ٢٧

خلاصة مدرك القاعدة ٣٢

اقتضاء متعلَّق الظن للبطلان ٣٢

الثمرة المترتبة ٣٦

قاعدة لا شك لكثير الشك

بيان معنى القاعدة ٤١

مدرك القاعدة ٤٣

تقريب الاستدلال بالروايات ٤٤
بحث في الاستدلال بالروايات ٤٥
الضابطة في كثير الشك ٥٣
كثرة الشك الناشئة عن طرؤ عارض ٥٨
المرجع فيما لو شكَّ أنه كثير الشك ٦٠
الأمر بالمضي تعييني أو تخييري ٦٣
وظيفة كثير الظن ٦٦
أدلة اللحوق ٦٧
نتيجة ثبوت اللحوق ٧٠
كثرة الشك في أصل الصلاة ٧٠
الخلاصة ٧٤
كثرة الشك في مقدمات الصلاة ٧٤
كثرة الشك في موردٍ خاص ٧٦
تبيُّن الخلاف بعد العمل بوظيفة كثير الشك ٨٠
التخفيف والتثبت بالحصى لكثير الشك ٨٢

قاعدة لا تعاد إلا من خمس

بيان معنى القاعدة ٨٧
مدرك القاعدة ٨٨
منشأ دلالة نفي الاعادة على عدم الوجوب ٩٠
مفاد التعبير بالسنَّة ٩١
مناشئ وقوع الخلل في الصلاة ٩٣
أما الفرض الأول: التعمد والعلم ٩٤
الفرض الثاني: النسيان والغفلة ٩٦
الفرض الثالث: الجهل ١٠٢

الوجه في عدم جريان القاعدة في حالة الجهل مطلقا ١٠٤
الوجه الأول: الروايات المقيدة ١٠٤
وبيان ذلك ١١٠
الوجه الثاني: معارضة أدلة الأجزاء والشرائط ١١٢
الوجه الثالث: لا تصح مخاطبة الجاهل بالإعادة ١١٦
وقد أُجيب عن هذا الوجه ١١٨
عدم شمول القاعدة للجاهل المقصر ١٢١
وبيان ذلك ١٢١
وبيان ذلك ١٢٣
شمول قاعدة «لا تعاد» للقضاء ١٢٥
أنحاء الخلل في الصلاة ١٢٩
الخلل من جهة الطهارة والخبثية ١٣٧

قاعدة الصحة

بيان معنى القاعدة ١٤٥
المتيقَّن من مجرى القاعدة ١٤٥
فثمة عناصر ثلاثة للقدر المتيقَّن من مجرى القاعدة ١٤٦
الفرق بين قاعدة الصَّحة وقاعدة الفراغ ١٤٧
مدرك القاعدة ١٤٩
الدليل الأول ١٤٩
الدليل الثاني ١٥٣
مجرى القاعدة بلحاظ حال العامل ١٥٤
الفروض المتصورة ١٥٤
مناقشة جريان القاعدة في الفروض الثلاثة ١٥٥
مناشيء الشك في الصَّحة ١٦٠

المنشأ الاول ١٦١
المنشأ الثاني ١٦٣
المنشأ الثالث ١٦٤
البناء على الصَّحة منوط بإحراز أصل العمل ١٦٥
التعارض بين الاستصحاب وأصالة الصَّحة ١٦٧

قاعدة الإلزام

بيان معنى القاعدة ١٧٥
مدرك القاعدة ١٧٦
الأحكام الأولية ومقتضيات القاعدة ١٨٦
جريان القاعدة على غير المسلم ١٨٨
نماذج من تطبيقات القاعدة ١٨٩
موارد لا تجري فيها القاعدة ١٩٣

قاعدة الفراش

بيان معنى القاعدة ٢٠١
مدرك القاعدة ٢٠٢
تقريب الاستدلال ٢٠٥
أما القرينة الداخلية فهي مجموعة أمور ٢٠٨
القرينة الداخلية ٢٠٨
القرينة الخارجية ٢١٠
موارد جريان القاعدة ٢١٧

قاعدة البينة على المدعي واليمين على من أنكر

بيان المراد من القاعدة ٢٣٣
مدرك القاعدة ٢٣٣
شرح ألفاظ القاعدة ٢٣٥
المراد من البيِّنة ٢٣٥
المراد من المدَّعي ٢٣٨
المراد من المُنكِر ٢٥٠
تشخيص المدَّعي والمُنكِر بالمصبِّ أو النتيجة ٢٥١
الثمرة المترتبة على التفريق بين المصب والنتيجة ٢٥٣
ما يمكن الاستدلال به على تعيّن ملاحظة المصب ٢٥٨
ما يمكن الاستدلال به على تعيّن ملاحظة النتيجة ٢٥٨
المتفاهم العرفي ٢٥٨
مفاد معتبرة محمد بن مسلم ٢٦١
جواب التعارض مع معتبرة ابن صهيب ٢٦٣
هل تصلح معتبرة ابن صهيب كمؤيد للنتيجة؟ ٢٦٥
خلاصة وتتميم ٢٦٦
المدلول لمجمل الحديث النبوي الشريف ٢٧٠
ثبوت الدعوى بغير البيِّنة ٢٧٢
موارد الاستثناء من القاعدة ٢٧٦
المورد الأول: إنكار القتل في فرض اللوث ٢٧٧
بقي في المقام أمران ٢٨٢
المورد الثاني: اليمين على منكر موجب الحد ٢٩١
المورد الثالث: بيِّنة الودعي على ردِّ الوديعة ٢٩٣
المورد الرابع: يمين المدعي على الميت ٢٩٤

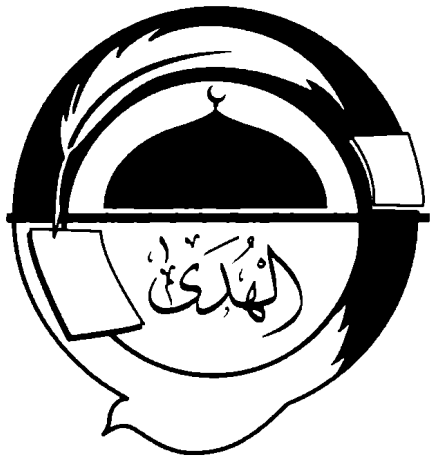
قاعدة الرضاع

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ٣٠١
بيان معنى القاعدة ٣٠٣
مدرك القاعدة ٣٠٤
١ ـ الآية المباركة ٣٠٤
٢ ـ الروايات الشريفة ٣٠٦
العناوين الملازِمة للعناوين الأصليَّة ٣٠٧
أدلة عدم اختصاص التحريم بالعناوين الأصلية ٣٠٩
الدليل الأول ٣١٠
إطلاق (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) ٣١٠
الجواب عن الدليل ٣١١
الدليل الثاني: الروايات ٣١٤
تنبيه ٣١٧
الجواب عن الدليل ٣١٨
موارد ظهور الثمرة من القولين ٣٢١
اقتضاء القاعدة للتعميم بلحاظ الآثار ٣٢٤
شمول القاعدة للعناوين المركبة من النسب والمصاهرة ٣٣٥
أم الموطؤ والمزني بها الرضاعية ٣٣٩
شمول القاعدة للمحرمات مؤقتاً ٣٤١
طرؤ العنوان الرضاعي بعد التزويج ٣٤٤

قاعدة عدم تداخل الأسباب والمسببات

بيان معنى القاعدة ٣٤٩
تنبيه: تداخل الأسباب وعدم تعدد المسبَّب ٣٥٢
تحرير محل النزاع ٣٥٣
الأمر الأول: مجال البحث هو حال عدم قيام الدليل الخاص ٣٥٣
قابلية السبب للتعدُّد ٣٥٥
قابلية المسبَّب للتعدُّد ٣٥٧
مقتضى الأصل العملي ٣٥٨
النتيجة ٣٦٢
الدليل على عدم تداخل الأسباب ٣٦٤
المقدمة الأولى ٣٦٥
المقدمة الثانية ٣٦٧
النتيجة ٣٦٩
ما افاده المحقق النائيني ﷺ ٣٧٠
الدليل على عدم تداخل المسبَّبات ٣٧١
المورد الذي تتداخل فيه المسبَّبات ٣٧٢
الأسباب الشرعية معرِّفات أو عللٌ ومؤثِّرات ٣٧٣
خلاصة ٣٧٦
احتمالان آخران ٣٧٧
أصالة عدم التداخل قاعدة أصولية أو فقهية ٣٧٩
موارد قاعدة عدم التداخل ٣٨١
فهرست الاجمالي ٣٨٣
المحتويات ٣٨٥

حوزة الهدى للدراسات الإسلامية



The Hawzah of Al Hoda for Islamic Research

ص.ب: ١٨٦٢١ سنابس ـ مملكة البحرين

هـــاتف: ١٧٥٥٥٤٨٧ ـ فـــاكس: ١٧٥٥٢١٩٦

www.alhodacenter.com info@alhodacenter.com