

MAKARIM SHIRAZI

AL-QAWA'ID AL-
FIQHIYAH
VOL.2

Princeton University Library



32101 075631570

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*



سُلَيْمَةُ الْقَوَاعِدِ الْفِقْهِيَّةِ

يُنَجِّسُ فِيهَا عَنْ ثَلَاثِينَ قَاعِدَةَ فِقْهِيَّةٍ

الْقَوَاعِدُ الْفِقْهِيَّةُ

الجزء الثاني

ناصر محمد السبيري

Makārim Shīrāzī, Nāṣir

(1913/14)

سلسله القواعد الفقهية

يبحث فيها عن ثلثين قاعدة فقهية

al-Qawā'id al-fiqhiyah

الجزء الثاني

من

القواعد الفقهية

ناصر مكارم الشيرازي

من منشورات «دار العلم»

شوال المكرم ١٣٨٨

مطبعة الحكمة - قم

(RECAP)

(Arab)

KBL

M3425

(Juz' 2)

~~2272~~

~~402~~

~~374~~

v.2

الجزء الثاني

يبحث فيه عن قواعد ثلث :

١- قاعدة التجاوز والفراغ

٢ - قاعدة اليد

٣ - قاعدة القراءة

وفي الجزء الاول وقع البحث عن قواعد ثلث اخر : «قاعدة لاضرر» و«قاعدة
لاخرج» و «قاعدة لصحة»

فهرس الجزء الثاني

من القواعد الفقهية

الصفحة	العنوان
	١ - قاعدة التجاوز والفرغ
	، هي القاعدة الرابعة من القواعد الثلثين،
١٠	البحث عن مدركها
١١	الاخبار الواردة فيها - عموماً وخصوصاً
١٨	سيرة العقلاء فيها
٢٢	في انها قاعدة واحدة واقاعدتان ؟
٣٣	في انها من الامارات او من الاصول العملية ؟
٣٨	هل يعتبر في جريانها الدخول في الغير ؟
٤٤	المراد من الغير ماذا ؟
٤٧	حكم التجاوز عن المحل الشرعي ، والعقلي ، والعادي .
٥١	في انها عامة لجميع ابواب الفقه ولا تختص بباب دون باب
٥٢	في انها تشمل الاجزاء غير المستقلة ام لا ؟
٥٦	جريانها عند الشك في الصحة
٥٨	جريانها في الشرائط وعدم اختصاصها بالشك في نفس الاجزاء
٦٢	لماذا لا تجرى القاعدة في اجزاء الطهارات الثلث ؟
٦٧	لماذا لا تجرى فيما اذا كان الفاعل غافلاً عن صورة العمل
٧٠	عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكمية
٧٢	في ان موردها خصوص الشك الحاصل بعد العمل

١٩٤٥

٢ = قاعدة اليد

«هى القاعدة الخامسة من القواعد الثلثين،

- ٧٦ بدء الكلام فى القاعدة
 ٧٨ مدرك القاعدة ، من الاجماع وسيرة المسلمين عليها
 ٧٩ بناء العقلاء عليها جميعاً من ارباب الاديان وغيرهم
 ٨١ لزوم العسر والجرح الشديد لولم تكن اليد حجة
 ٨٢ الروايات الواردة فيها
 ٨٦ فى انها من الامارات او الاصول العملية ؟
 ٩١ بماذا تتحقق اليد على شىء ؟
 ٩٣ هل اليد حجة على الوقف وشبهه مما لا يملك الا بمسوغ خاص ؟
 ٩٦ هل هى حجة ولو حدثت اولاً لا بعنوان الملك ؟
 ٩٩ هل هى تجرى على المنافع كما تجرى على الاعيان ؟
 ١٠٢ هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد اولاً ، وبيان ادلتها العامة والخاصة
 ١١١ هل هى حجة لصاحبها ايضاً عند الشك ؟
 ١١٢ عدم حجية ايدى السارقين واشباههم
 ١١٤ حجية اليد فى الدعاوى وما يستثنى منها

٣ = قاعدة القرعة

«هى السادسة من القواعد الثلثين ،

- ١٢٠ بدء الكلام فى هذه القاعدة
 مداركها :
 ١٢٢ ١ - من آيات الكتاب العزيز
 ١٢٦ ٢ - الروايات العامة الدالة عليها - وهى ١٢ رواية
 ٣ - الروايات الخاصة الدالة عليها وهى «عشرة طوائف»
 ١٣٣ «الاولى» ماورد فى باب تعارض الشهود

- ١٣٤ «الثانية» ما ورد في باب المملوك المنذور عتقه
- ١٣٤ «الثالثة» ماورد في باب الوصية بعنق بعض الممالك
- ١٣٤ «الرابعة» ماورد في باب اشتباه الحر بالمملوك
- ١٣٧ «الخامسة» ماورد في باب ميراث الخنثى المشكل
- ١٣٨ «السادسة» ماورد في باب ولد الشبهة .
- ١٤١ «السابعة» ما ورد في باب اشتباه الشاة الموطوثة
- ١٤٣ «الثامنة» ماورد في كيفية اجراء القرعة وشرايطها
- ١٤٤ «التاسعة» ماورد في وقوع القرعة في الامم السالفة
- ١٤٧ «العاشرة» ماورد في عمل النبي (ص) في تقسيم الغنائم وغيرها
- ١٥٠ ٤ - سيرة العقلاء على البناء على القرعة في امورهم المشكلة
- ١٥٢ ٥ - اجماع العلماء عليها
- ١٥٤ مفاد قاعدة القرعة وحدودها
- ١٥٩ شرائط جريانها في مواردنا
- ١٦٠ هل القرعة من الامارات او من الاصول العملية؟
- ١٦٣ هل هي مختصة بالامام (ع) وحكام الشرع؟
- ١٦٧ كيفية اجراء القرعة ، بالرقاع والسهام ، والخواتيم وغيرها
- ١٦٨ هل الدعاء واجب عند اجرائها
- ١٦٩ هل القرعة واجبة في مواردنا او جائزه
- ١٧٢ هل «الاستخارة» من انواع القرعة
- ١٧٣ كلام في مشروعية الاستخاره وعدمها

شكر على تقدير

نجز الجزء الاول من الطبع من كتابنا هذا واخذته
الفضلاء من مختلف الاقطار بالنقيب، فقدروا هذا المشروع
العلمي، بالكتابة تارة و بالمشافهة اخرى. وواجهنا عدداً
كثيراً منهم يشجعون على اقامة هذا المشروع بطبع باقى
اجزاء الكتاب، قائلين بان الكتاب باكورة خيروانه سد فراغ
كان موجوداً فى فقهننا

فها اقدم الى الجميع شكرى المتواصل، وارجو من
المولى سبحانه لهم الخير والصلاح، وحسن العاقبة للامة الاسلامية
جمعاء

((المؤلف))

فراغ لا بد من سده

قد وافاك في «الجزء الاول» من الكتاب ان القواعد الفقهية على ما اصطلح عليه اخيراً بين الفقهاء والاصوليين ، هي «احكام فقهية عامة تجرى في ابواب مختلفة» ، فهي كالبرازخ بين المسائل الاصولية ، والفقهية ، فانها ليست كالمسائل الاصولية تبحث فيها عن قواعد تقع في طريق استنباط الاحكام ، بل هي من الاحكام نفسها ، لامما يقع في طريقها .

ولا كالمسائل الفقهية الباحثة عن احكام خاصة تتعلق بموضوعات معينة . فمثل «قاعدة لا ضرر» ، وان كانت تتضمن نفي الاحكام الضررية في الاسلام - سواء التكيليف فيها والوضع - الا انها لا تدور على فعل خاص من افعال المكلفين ، ولا باب معين من ابواب الفقه .

وكذلك قاعدة «كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وان اشتملت على حكم شرعى و اقتصت بابواب المعاملات الا انها مع ذلك لا تختص بباب معين منها بل تجرى في «البيع» و «الاجارة» و «الهبة» وغيرها من انواع العقود . فهي من القواعد الفقهية ايضاً .

كما قد مر ان القواعد الفقهية - برغم شدة الحاجة اليها في مختلف ابواب الفقه - بقيت مهجورة منسية لا تبحث عنها - الا نادراً على سبيل الاستطراد في بعض الكتب وان الكتب المسماة بالقواعد وان كثرت عددها؛ لكن ما وقع منها بايدينا لا يبحث عن القواعد بالمعنى المصطلح ؛ وانما هي فروع فقهية او مسائل اصولية او قواعد ادبية جمعت

لفرض خاص .

ولذا كان الباحثون عن الفقه فى ضيق عند الحاجة الى هذه القواعد وادلتها ، وما يتفرع عليها من الفروع ؛ فلا يجدون بحثاً خاصاً وافياً يليق بها ويكشف عن مغزاها . فمثل «قاعدة لاجرج» التى تستند اليها فى كثير من ابواب العبادات وغيرها مع كثرة حاجة الفقيه اليها ، لا تبحث عنها بحثاً ضافياً شاملاً لجميع مداركها وما يتفرع عليها من الاحكام والفروع لافى الفقه ، ولا فى الاصول ، ولا فى علم آخر .

وهكذا «قاعدة القرعة» التى ترجع اليها فى اكثر ابواب المعاملات اذا اشتبه حال الموضوع فيها ، ولم يكن الى اثباته طريق آخر ، وكذلك غيرها . ومن الواضح ان مجرد البحث عن قاعدة لاضرر وقواعد معدودة اخرى فى رسائل بعض المحققين من المتأخرين لا يكفى هذه المهمة .

بل هو محتاج الى تدوين علم مستقل كافل لجميع ما يستند اليه فى الفقه من القواعد الهامة ، يستهدف تنقيح مداركها ؛ وتحقيق مفادها ، وما يتفرع عليها من فروع خاصة ؛ وما يستثنى منها ، ونسبتها مع غيرها عند تعارضها ، الى غير ذلك .

فراينا هناك «فراعماً عظيماً لا بد من سده» ؛ فراجعنا مختلف ابواب الفقه وراينا ان اهم ما يستند اليه الفقهاء فيها «ثلاثون قاعدة» والقواعد الفقهية وان لم تنحصر فيها الا انها هى اهمها ، واكثرها تداولاً .

فاحببنا جمعها والبحث عنها بما يليق بها . وان كان لا يودى حقها المضيع طيلة قرون كثيرة بمجرد هذا . ولعلها تكون خطوة تعقب بغيرها من الخطوات الواسعة لمحققى هذا الفن فى المستقبل .

وقد اوردنا ثلثة منها فى الجزء الاول من هذا الكتاب ، وثلثة اخرى فى هذا الجزء بما تستحقه من البحث .

ونسئل الله سبحانه ونبتهل اليه ان يوفقنا لاكمالها فى الاجزاء الاتية وان يجعلها تذكرة لى وغيرى و نخرأ اليوم لارىب فيه والله من وراء القصد . ناصر مكارم الشيرازى

شوال المكرم سنة ١٣٨٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قاعدة الفراغ والتجاوز

من القواعد الهامة التي اشتهرت في السنة المتأخرين اشتهاراً تاماً حتى صارت كالمسلمات، الدائرة بينهم هي قاعدة «التجاوز والفراغ» وان اختلفوا في انها هل ترجع الى قاعدتين : «التجاوز» و«الفراغ» او هي قاعدة واحدة يعبر عنها باسم تارة وبآخر اخرى ، حسب اختلاف المقامات؟ كما يأتي البحث عنه بما يستحقه. وهي المدرك الوحيد لكثير من الفروع الفقهية في ابوابها ؛ ولذا وضع غير واحد من المحققين رسالات خاصة لها ومع ذلك لم يؤدحها من البحث؛ وقد بذلنا غاية المجهود في كشف الستار عن وجه هذه القاعدة ومداركها وما يتفرع عليها من الفروع؛ وغيرها مما يتعلق بها وسنبين انها لا تختص بباب معين من ابواب الفقه .

والكلام فيها يقع في مقامات :

- ١ - البحث عن مدرك القاعدة
- ٢ - في انها قاعدة واحدة لاقاعدتان
- ٣ - في انها من الامارات او من الاصول العملية
- ٤ - في اعتبار الدخول في الغير فيها وعدمه
- ٥ - في ان المراد من «الغير» ماذا؟
- ٦ - في ان المحل الذي يعتبر التجاوز عنده شرعي او عقلي او عادي؟

٧ - في عموم القاعدة لجميع ابواب الفقه وعدم اختصاصها بباب دون باب

٨ - في عمومها لاجزاء اجزاء العبادة وغيرها .

٩ - في جريانها عند الشك في صحة العمل

١٠ - في جريانها في «الشرائط»

١١ - في انه لماذا لا تجرى القاعدة في اجزاء الطهارات الثلث .

١٢ - في عدم جريان القاعدة عند الغفلة عن كيفية العمل .

١٣ - في عدم جريانها في الشبهات الحكمية .

١٤ - في اختصاصها بالشك الحاصل بعد العمل، لا الشك الموجود من قبل،

واذ قد عرفت ذلك نرجع الى تفصيل هذه الابحاث وتوضيح هذه القاعدة من شتى الجهات فنقول ومن الله جل شأنه نستمد التوفيق والهداية .

١ - البحث عن مدرك القاعدة

الذي يجب البحث والتنقيب عنه قبل كل شيء ان قاعدة الفراغ والتجاوز وان كانت ثابتة

في النصوص الواردة من ائمة اهل البيت (عليهم السلام) لكنها لم تكن معروفة عنه قديماً

الاصحاب، كمعروفيتها عند المتأخرين، وان استند اليها بعضهم احياناً في بعض ابواب

الطهارة او الصلوة، بعنوان حكم جزئي لاقاعدة كلية سارية في ابواب كثيرة من الفقه او كلها .

ولا غرو في ذلك فان لها نظائر من القواعد الفقهية وادلة الاحكام؛ فهل كان الاستصحاب

المتكى على اخبارها اليوم معروفة عند الاوائل؟ مع ان اول من استدل بها هو والد شيخنا

البهائي على ما حكى عنه، الى غير ذلك من اشباهه .

ولكن من الواضح ان غفلتهم عنها، او عدم استنادهم اليها في كثير من كتبهم،

لا تؤثر في اعتبار القاعدة بعد تمامية دلالة الاخبار عليها كما هو ظاهر، فان ذلك لا يسقطها

من الاعتبار من جهة اعراض الاصحاب عنها، لعدم ثبوت الاعراض في امثالها بعد ما كانت

استفادتها من الاخبار تحتاج الى دقة خاصة في الاخبار لانحصل الا بتلاحق الافكار بعد برهة طويلة من الزمان .

مضافاً الى ان عدم تعرضهم لها بهذه الصورة المعمولة في هذه الاعصار، لا يدل على عدم اعتبارها عندهم فانه لم يكن من دأبهم ايداع جميع القواعد والاصول التي يستند اليها في استنباط الاحكام في كتبهم بصورة خاصة مشروحة .
وكيف كان يمكن الاستدلال على هذه القاعدة بامور .

١ - الاخبار العامة والخاصة

اولها وهي العمدة: الاخبار المستفيضة الواردة في ابواب مختلفة ؛ بعضها مختصة بالطهارة او الصلوة، وبعضها عامة لانقيدها بشيء وقسم ثالث منها وان كان وارداً في مورد خاص و لكنه مشتمل على كبرى كلية يستفاد منها قاعدة كلية شاملة لسائر الابواب.

فلا بد لنا اولا ايراد جميع ما نظفنا به من الروايات ثم البحث عن مقدار دلالتها وما يحصل لنا من ضم بعضها ببعض والجمع بينها وهي روايات :

١ - مارواه زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر؟ قال يمضي قلت: رجل شك في التكبير وقد قرء؟ قال يمضي؛ قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلواته ثم قال: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء (رواء في الوسائل في الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلوة الحديث الاول-)
وهذه الرواية بحسب ظاهرها شاملة للطهارة والصلوة وغيرهما من العبادات بل تشمل جميع المركبات التي لها اثر شرعي في ابواب العبادات والمعاملات وغيرهما - كما سيأتي الكلام فيه

مستوفى انشاء الله - لعموم لفظ «شيء» لها .

ولكن ظاهرها بقرينة قوله «خرجت من ..» اختصاصه بالشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده فان الخروج عن الشيء - بحسب الظهور الاولي - هو الخروج عن نفسه لاعتبار محله .

كما ان ظاهره، بآدى الامر، هو اعتبار الدخول في الغير، الا ان يكون جارياً مجرى الغالب لان الانسان لا يخلو عن فعل ما غالباً، فكلما خرج من شيء دخل في غيره عادةً فيكون قوله «ودخلت في غيره» من باب التأكيد للخروج من الفعل الاولي، فليكن هذا على ذكر منك وسياتي توضيحه في الامر الرابع انشاء الله.

٢- مارواه اسما عيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه .

(رواه في الوسائل في الباب ١٣ من ابواب الركوع من كتاب التهذيب وهو الحديث الرابع من ذاك الباب) .

وصدرها وان كان مختصاً بباب اجزاء الصلوة الا ان ذيلها قضية عامة كالرواية الاولي وظهرها بآدى الامر في اعتبار الدخول في الغير مثلها .

٣ - مارواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انه قال : كلما شككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو (رواه في الوسائل في الباب ٢٣ من ابواب الخلل) (١) وهي ايضاً ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير الا ان يقال بان اطلاقها منسرفة الى ما هو الغالب من تلازم مضى الشيء للدخول في الآخر، على عكس ما قلناه في الرواية الاولي ؛ ولكنهما من حيث اختصاصها بالشك في الصحة دون اصل الوجود كالاولي وان كان القول بالتعميم هنا اقرب لان اطلاق مضى الشيء على مضى وقته او محله كثير، يقال مضت الصلوة اى فات وقتها ومحلته وسياتي

البحث عنه مستوفى .

٤ - مارواه ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من ابواب الوضوء من كتاب الطهارة).

والضمير في قوله «غيره» يحتمل رجوعه الى «شيء من الوضوء» وهو الذي يسبق الى الذهن بادي الامر ولكمه مخالف لما يأتى من عدم جريان القاعدة في اجزاء الطهارات الثلث؛ ويحتمل رجوعه الى «الوضوء» فينطبق على ما هو المشهور والمعروف، المدعى عليه الاجماع، ولكن هذا الاحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر كما عرفت .

وهل هي عامة للشك في الصحة والوجود معاً او مختصة باحدهما؟ ظاهر صدرها التعميم فان الشك في شيء من الوضوء اعم من الشك في اصل وجوده او صحته ولا تاتي ذيلها عن الحمل عليها ايضا .

وهل الرواية تعم جميع ابواب الفقه او تختص بباب الوضوء؟ ظاهر قوله انما الشك الخ العموم، ولكن تخصيصها بباب الوضوء ليس يبعد فان قوله «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» يحتمل ان يكون ناظراً الى قوله «شيء من الوضوء» فالمعنى (ح) ان الشك انما يعتبر «اذا كنت في شيء من الوضوء لم تجزه» ولكن هذا الاحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر لاسيما بملاحظة كون التعليل كقاعدة ارتكازية عقلائية كما سيأتي انشاء الله.

وهل يستفاد منه اعتبار الدخول في الغير اولا؟ ظاهر صدرها - كما افاده العلامة الانصارى - هو الاعتبار، بينما يكون ذيلها ظاهرة في خلافه . هذا ولولم يحمل اطلاق الذيل على ما هو الغالب من الدخول في الغير بعد الفراغ عن الشيء، لم يبعد ترجيحه على الصدر بناء على ان ظهور التعليل يكون اقوى .

٥- «مارواه بكير بن اعين قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك . (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من ابواب الوضوء).

وهي وان كان واردة في خصوص الشك في الوضوء الا ان قوله «هوحين يتوضأ النخ» من قبيل ذكر العلة في مقام بيان المعلول ، فذكر قوله «هوحين يتوضأ النخ» بدل قوله «لا يعيد الوضوء» .

وحيث ان التعليل بامر عقلي شامل لغير مورد السؤال ، يجوز عد الرواية في سلسلة الروايات العامة الدالة على القاعدة.

اللهم الا ان يقال انه ليس من قبيل العلة للحكم، بل من سنخ الحكمة له، ذكر استيناساً للحكم؛ لا يجوز التعمد عنه الى ساير الموارد ، ومثله كثير في مختلف ابواب الفقه فتأمل .

٦ - مارواه محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : **اذ اشك الرجل بعد ما صلى فلم يدر اثلثاً صلى ام اربعاً وكان يقينه حين انصرف انه كان قدا تم ؛ لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك** (رواه في الوسائل في الباب ٢٧ من ابواب الخلل في الصلوة - ج ٥ - ص ٣٤٣).

وبيان دلالتها بعين التقريب الذي تقدم في سابقها الا ان الحكم وعلته كليهما مذكوران هنا. وقد يتوهم ان التعبير بقوله : «وكان يقينه حين انصرف انه كان اتم» دليل على انها ناظرة الى بيان قاعدة اليقين والشك السارى ولكنه كما ترى ، فان اليقين في تلك القاعدة لا يجب ان يكون في خصوص حال الانصراف كما ذكر في هذه الرواية ، مضافاً الى ان لسانها في الذيل « وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » من اقوى الشواهد على انها بصدد بيان قاعدة الفراغ وظاهر في انها من سنخ الامارات ، وقاعدة اليقين على القول بها ليست كذلك فتدبر .

ثم لا يخفى ان عد الرواية من الروايات العامة الدالة على القاعدة مبني على التعليل الضمني الارتكازي المستفاد من قوله : وكان حين انصرف النخ والاهي مختصة بباب الشك في ركعات الصلوة بعد الفراغ ، ولو قلنا بانه لا يزيد على الاشعار بالعلة العامة سقطت عن الدلالة على المطلوب .

٧ - مرواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب حريز بن عبدالله عن

زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال :

« اذا جاء يقين بعد حائل قضاءه ومضى على اليقين ويقضى الحائل والشك جميعاً ؛ فان شك في الظهر فيما بينه وبين ان يصلى العصر قضاها ، وان دخله الشك بعد ان يصلى العصر فقد مضت ، الا ان يستيقن ؛ لان العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك الا بيقين » (رواه في الوسائل في الباب ٦٠ من ابواب المواقيت - ج ٣ ص ٢٠٥)

وحاصل مفادها ان وجود « الحائل » الذي هو عبارة اخرى عن « الغير » الوارد في سائر الروايات يوجب عدم الاعتناء بالشك فيما تجاوز عنه فلو شك في فعل الظهر بعد الاتيان بالعصر لا يعتنى بشكك لتحقق الحائل وهو العصر واما لو شك قبل فعله اتيانها .

نعم لو علم بترك الظهر ولو بعد تحقق الحائل وهو العصر فعليه ادائها ، لوضوح ان القاعدة تختص بصورة الشك ، واما قوله « ويقضى الحائل والشك جميعاً » فلا يخلو عن تشويش واضطراب ولكن لا يمنع من الاستدلال بالذيل بعد وضوحها وظهورها في المقصود .

وقد استدل بالرواية سيدنا الاستاذ في المستمسك على عدم وجوب الظهر على من صلى العصر ثم شك في فعل الظهر ثم صرح بانه لم يجد عاجلا من تعرض لذلك ؛ ثم استدل لهذا الحكم بقاعدة التجاوز ايضا بناء على انه ثبت وجود المشكوك بلحاظ جميع آثاره (١) هذا ولكن الرواية بنفسها من ادلة القاعدة كما رأيت وسياتي له مزيد تحقيق ايضا ؛

وعلى كل حال هو من الادلة العامة الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد تحقق الحائل لان الحكم المذكور في صدر الرواية كالعلة المذكورة في ذيلها حكم عام لا يختص بباب دون باب ، ولكن ظاهرها اعتبار الدخول في الغير لولم نقل بظهورها في اعتبار الفراغ عن الغير فتأمل . هذا ما عثرنا عليه من الروايات العامة التي لا تختص بباب دون باب وهناك روايات

(١) مستمسك العروة - ج ٥ ص ٢٦٧ .

كثيرة خاصة وردت في ابواب مختلفة مثل ابواب الوضوء وغسل الجنابة والركوع وغيره من افعال الصلوة بل وفي ابواب الحج، ولا بأس بالاشارة الى بعض ما ورد في تلك الابواب من الروايات الخاصة المؤيدة لما مر عليك من العمومات :

١- ما ورد في باب الوضوء مثل ما رواه محمد بن مسلم قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: **كلمامضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكره فامضه ولا اعاده عليك** (رواه في الوسائل في الباب ٤٢ من ابواب الوضوء) (١)

وهذه الرواية - كما ترى - مختصة بباب الوضوء والصلوة ولا تعم ساير الابواب بلسانها
٢ - «ما ورد في ابواب الجنابة مثل ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) في حديث قال قلت له: رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده من غسل الجنابة - الى ان قال فان دخله الشك وقد دخل في صلواته ولا شيء عليه الحديث (رواه في الوسائل في الباب ٤١ من ابواب الجنابة) (٢) وظاهرها اعتبار الدخول في الغير فتأمل .

٣- «ما ورد في باب الشك في الركوع مثل ما رواه حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله (ع): **اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا فقال قد ركعت ؛ امضه**» (رواه في الوسائل في الباب ١٣ من ابواب الركوع) (٣)

٤ - ما رواه في ذلك الباب بعينه عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: **استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا؟ قال : بلى قدر ركعت فامض في صلواتك.**

٥- وما رواه ايضاً في ذلك الباب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله (ع) **رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال : قدر كع .**

٦ - ما ورد في باب عدد الاشواط في الطواف من عدم الاعتناء بالشك فيه بعد خروجه

١ - المجلد الاول ص ٣٣١

٢ - د د ص ٥٢٤

٣ - المجلد الرابع ص ٩٣٦

عن الطواف وفوت المحل مثل ما رواه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف بالبیت فلم يدراسة طافام سبعة ، طواف فريضة ، قال : فليعد طوافه، قيل : انه قد خرج وفاته ذلك، قال ليس عليه شيء (رواه في الوسائل في ابواب الطواف) (١) .

٧ - وما رواه عن منصور بن حازم في ذلك الباب بعينه قال سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدرسته طاف اوسبعة قال فليعد طوافه ، قلت ففاته، قال ما ارى عليه شيئاً والاعادة احب الي وافضل (٢)

واستدل في الجواهر بها و بما اشبهها للحكم بعدم العبارة بالشك في عدد اشواط الطواف بعد الفراغ عنه ؛ بعد استظهار عدم الخلاف في حكم المسئلة .

ومن هنا تعرف ايضا أن الحكم بمقتضى قاعدة التجاوز والفراغ لا يختص بابواب الطهارة والصلوة بل يجرى في الحج وغيرها كما سيأتي البحث عنه مستوفى انشاء الله ولم نعثر في غير هذا الباب من ابواب الحج ما يدل عليه ، لعل المتتبع الخبير يعثر على غيره ايضا .

وهناك روايات اخرى خاصة في مختلف ابواب الصلوة والطهارة تتحد مضامينها مع ما ذكرنا لم تتعرض لبيانها وانما اخترنا هذه الروايات السبع من بينها لما فيها من الشواهد والاشارات واضواء تشرق على المباحث الانية، يهتدى بحقائقها تحتها كما ستعرف انشاء الله . وهذه الروايات وان وردت في ابواب خاصة وليس فيها ما يدل على عموم الحكم كالروايات السابقة ولكنها تكون مؤيدة لها ويشرف الباحث على القطع بعدم اختصاص القاعدة بباب دون باب ، وجريانها في جميع العبادات بل وغيرها من المركبات الشرعية اذا شك في بعض اجزائها و شرائطها او في اصل وجودها بعد مضي محلها .

ويمكن جعل هذه الاخبار وما يضاهاها دليلا مستقلا بنفسه ، فان استقراء احكام الشرع في ابواب الوضوء والغسل، والاذان والاقامة والتكبير والقرائة والركوع والسجود

والطواف - مع قطع النظر عن العمومات - يوجب الاطمينان على عدم اختصاص الحكم بابدون بابوجريان القاعدة في جميع الابواب، ولا سيما بعد ملاحظة التعبيرات الواردة فيها مما يشعر او يدل على عدم انكفاء الحكم على خصوصية المورد بل على عنوان الشك الفراغ والتجاوز وامثالها فتأمل .

٢ - السيرة العقلائية

ويدل على المقصود ايضا استقرار سيرة العقلاء واهل العرف - في الجملة - على البناء على صحة العمل بعد مضيه ، ولعله في الحقيقة راجع الى عمومية اصالة الصحة لفعل النفس كما مر في المجلد الاول من كتابنا هذا عند ذكر «قاعدة الصحة» وانه لا فرق فيها بين فعل الغير وفعل النفس خلافاً لما يستفاد من صريح كلمات بعضهم وظاهر آخرين من تخصيصها بفعل الغير فقط ، ولذا ذكروا في عناوين كلماتهم هناك «اصالة الصحة في فعل الغير» . وقد عرفت ان دقيق النظر يعطى عدم اختصاص بعض ادلتها به وشمولها لاصالة الصحة في فعل النفس ايضا .

ولذا قال فخر المحققين (قدس سره الشريف) في «ايضاح القواعد» في مسألة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد برائة نتمه بفعل صحيح وهو يعلم الكمية والكيفية الصحة (انتهى) .

وهذا الكلام منه - كما ترى - اشارة الى قاعدة عامة تجرى في فعل الانسان نفسه وغيره وهو مبني على ظهور حال الفاعل الذي هو بصدد تفريغ نتمه بفعل صحيح مع علمه باجزاء الفعل وشرائطه ، وهو قاعدة عقلائية عامة في جميع الافعال وجميع الابواب . ولذا لو فرضنا واحداً منا كتب كتاباً او حاسب حساباً او اقدم على تركيب معجون وهو عالم باجزائه وشرائطه ثم مضت عليه ايام او شهور فشك في صحة الكتاب او المحاسبة او تركيب المعجون من جهة احتمال الاخلال ببعض شرائطه واجزائه غفلتاً منه فهل تراه

يعتني بهذا الشك ويكر النظر اليه مرة بعد مرة كلما شك في شيء مما يعتبر فيها ؟
مع ان احتمال الفساد من ناحية الغفلة موجود في غالب افعال الانسان كيف وقد
صار الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانية له ، وللغفلات تعرض للاريب .

وكلما كان الفعل ادق وكان اجزائه وشرائطه اكثر كان هذا الاحتمال فيد اقوى ،
فاذا كتب كاتب كتاباً بضمماً كان احتمال الغلط فيه من ناحية الغفلة والاشتباه فيد قوياً جداً ولكن
اذا كان الكاتب ذو بصيرة في فعله ونية صادقة في كتابته عازماً على بذل مجهوده في تصحيح
الكتاب لا يعتني باحتمال الفساد فيه اذا فرغ منه وجاوز عنه الا ان يكون هناك قرائن و
امارات توجب الظن بوجود الخلل في بعض نواحيه .

ولافرق في ذلك بين ان يكون الكاتب غيره او نفسه فشك في عمل نفسه . نعم اذا كان
هو مشتغلاً بعمله فشك في شيء مندفي محله يكر النظر اليه حتى يكون على ثقة من صحته و
ادائه كما هو حقه .

ولعلم الحقوقان هذا امر ظاهر لاسترة عليه لمن راجع افعال العقلاء وديدينهم في
امورهم المختلفة في الجملة ؛ وان كان باب المناقشة في جزئيات المسئلة وحدودها سعة
وضيقاً واسعاً ولكن اصل هذه القاعدة - على اجمالها - محفوظة عندهم .

والظاهر ان الوجه في بنائهم هذا ان احتمال الغفلة حين الاشتغال بالعمل في حد
ذاته امر مرجوح لا يعتني به . اذف اليه ان العاقل الشاعر الذاكر حين الفعل لا ياتي بما هو مخالف
لاغراضه واهدافه .

وهذا هو بعينه ما اشار اليه الامام (عليه السلام) في عبارة وجيزة لطيفة في رواية «بكيرين
اعين» الماضية (١) حيث قال : «هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك» .

فانه كالصغرى لكبرى محدوفة تعرف من سياق الكلام وهي ان الذاكر لفعله لا ياتي
بما هو مخالف لمقصوده وغرضه واذا انضمت هذه الكبرى الى صغرى مذكورة في كلامه (ع)

وهو انه «حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» لان احتمال الغفلة امر مرجوح بالنسبة الى المشتغل بالعمل حينه ، كان قضيتها صحة العمل وعدم الاعتناء بالشك ، فالصغرى تسد احتمال الغفلة، والكبرى تسد احتمال العمد في فعل ما هو مغل بغيره.

وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم : «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه

بعد ذلك» (١)

هذا كله مضافاً الى ما في هذا الاصل من رفع الحرج عن الناس الذي هو الملاك في كثير من الطرق والاصول العقلانية. وبالي ان صاحب الجواهر (قدس سره) تمسك بقاعدة الحرج ايضاً في مسألة الشك في عدد اشواط الطواف التي مضى ذكرها آنفاً ، وكانه (قدس سره) ايضاً ناظر الى هذا المعنى ، لان مسألة الشك في عدد اشواط الطواف لخصوصية لها من هذه الجهة .

وان قال قائل : كيف يكون الذكر هو الاصل في حال الفاعل مع اننا كثيراً ما نغفل عن تفاصيل اعمالنا وهل يوجد بين الناس من يكون حاضر القلب ، ذاكر لجميع افعال صلوته و سائر عباداته دائماً ، اللهم الا الاوحدى منهم . فالغفلة عن تفاصيل الفعل و اجزائه و شرائطه حين العمل لعلها الغالب ، من غير فرق بين الصلوة والصيام والطهارات والحج .

بل يظهر من غير واحد من الروايات الواردة في باب حضور القلب في الصلوة و ابواب الشكوك ان الامر كان على هذا الحال عند كثير من اصحاب الائمة وكانوا يشكون عندهم (ع) عن انصراف قلوبهم عن تفاصيل العمل (او عن الله) في صلواتهم او غيرها .

قلنا - هذه الغفلات ليست غفلة محضاً بل هي مشوبة بنوع من الذكر الاجمالي و ذلك لان الانسان اذا كان بصدد اتيان شئ عن المركبات الخارجية ، ولم يعهد به من قبل ، كمن يصلى لأول مرة ، فلا مناص له من الذكر الكامل والعلم التفصيلي عند الاتيان بكل جزء

جزء منه ، بحيث كلما غفل عنه وقف عن العمل لعدم اعتياده به .

ولكن بعد الايمان به مرات عديدة - تتفاوت بتفاوت الاعمال والاشخاص - يحصل له ملكة خاصة ونوع من الارتكاز الاجمالي بالنسبة الى تفاصيل العمل و خصوصياته و اجزائه ، ويقوم ذلك مقام الذكر الكامل والعلم بتفاصيله .

وحينئذ صورة العمل، وخصوصياته وان محت عن صفحة ذهنه ، عند غلبة الغفلة ، لكنها بعد مرتكزة في اعماق ذهنه و باطن شعوره ، ولذا ياتى بها غالباً على وجه الصحة حينئذ ولا يقف عنه عند انصراف ذهنه وغلبة الغفلة كما لمرتد الحائر ، كيف لا ، والفعل فعل ارادى اختياري لا بد من استناده الى ارادة ماقطعاً .

والحاصل ان الفاعل في هذه المقامات ليس ساهياً غافلاً بالمرة ؛ بل هو ذا كر بنوع من الذكر ؛ سمه «الذكر الاجمالي» او ماشئت .

بقي هنا امران .

الاول - ان بناء العقلاء على هذه القاعدة في امورهم لا يلازم القول باتحاد سعة دائرتها عند الشرع مع ماهو عندهم ، فلودلت الاطلاقات السابقة على جريانها في موارد لم يثبت استقرار السيرة العقلائية عليها يبنى عليها ، فكمن من اصل او قاعدة او امانة ثبت في الشرع بنحو واسع او اضيق مما عند العرف والعقلاء ، مع كون اصولها متخذة منهم .

الثاني - الظاهر ان بناء العقلاء على هذه القاعدة في افعالهم انما هو في موارد لم يكن قرائن ظنية يعنى بها على خلافها ؛ فلو كان الفاعل ممن يكثر عليه السهو ، او نحو ذلك من القرائن والامارات الظنية الغالبة ، اشكل الركون اليها عند الشك في العمل ولو بعد الفراغ والتجاوز منه .

٢ - في انها قاعدة واحدة او قاعدتان

ذهب غير واحد من اعظم المتأخرين والمعاصرين - وفي مقدمهم العلامة الانصاري (قدس سره الشريف) على ما يستفاد من ظاهر كلماته في الرسالة - الى انها قاعدة واحدة عامة لموارد الفراغ عن العمل والتجاوز عن اجزائه ، بينما ذهب آخرون كالمحقق الخراساني والفتية النابيه الهمداني (قدس سرهما) في محكي تعاليقهما على الرسالة الى انها قاعدتان مختلفتان وارتدان على موضوعين مختلفين .

واختار المحقق النائيني (قده) في بعض ما ذكره اخيراً في المسئلة مذهباً ثالثاً وهو انه ليس هناك القاعدة الفراغ الشاملة لجميع الابواب، وموضوعها الاعمال المستقلة التامة، لا اجزاء عمل واحد، ولكنه اضاف الى ذلك ان الاخبار الواردة في خصوص الشك في اجزاء الصلوة تدل على ان الشارع المقدس نزل اجزاء الصلوة منزلة الاعمال المستقلة فاجرى فيها تلك القاعدة ايضاً .

فبمقتضى حكومة هذه الاخبار على ادلة القاعدة حصل لقاعدة الفراغ فرد ادعائي تنزيلي قبال افرادها الحقيقية .

فان لا يبقى مجال للبحث عن تصوير الجامع بينهما، (فان المفروض كون دخول احد الفردين في الكبرى المجعولة في طول الفرد الاخر لا في عرضه)، لكي يبحث عن كيفية الجامع بينهما، فان ذلك انما هو في الافراد العرضية لا غير .

هذا والبحث عن هذه المسئلة تارة يقع في **مقام الثبوت** ؛ وانه هل يوجد هناك ما بمفاده يكون جامعاً بين حكم «الفراغ عن نفس العمل» و«التجاوز عن اجزائه» او لا يوجد هناك جامع اصلاً ؟

واخرى في **مقام الاثبات** وان مفاد اخبار الباب وادلة القاعدة هل هو جعل قاعدة

واحدة تشمل بعمومها للشك في اجزاء العمل في اثناؤه وللشك في صحته بعد الفراغ عنه ؛
(بعد احراز امكانهما من جهة مقام الثبوت) .

وبعد ذلك كله نتكلم فيما افاده المحقق النائيني (قدس سره) وما اختاره من المذهب الثالث
اما المقام الاول فحاصل الكلام فيها انه قد يتوهم عدم امكان الجمع بين القاعدتين
في لسان واحد وجعل واحد ثبوتاً .

واستدل عليه بامور ذكرها المحقق النائيني (قده) في كلماته في المقام وان لم يرتض
بها نفسه واجاب عنها بما سيأتي نقله ونقده .



اولها - ان لازمه الجمع بين اللحاظين في متعلق الشك فان متعلقه في قاعدة التجاوز
هو اصل وجود العمل بمفاد كان التامة ، بينما يكون في قاعدة الفراغ صحته بمفاد كان
الناقصة ، والجمع بين هذين اللحاظين في انشاء واحد وخطاب واحد مجال .

ويمكن الجواب عنه اولاً بان استحالة الجمع بين اللحاظين في انشاء واحد ، وكلام
واحد ، وكذا استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وان دارت في السن المتأخرين واشتهرت
بينهم ، وبنوا عليه ما بنوا من مسائل مختلفة في طيات كتب الاصول الحديثة ، **من المشهورات**
التي لا اصل لها ، وما بنوا عليها من المسائل الاصولية وغيرها - وما اكثره واوفره - كلها
مخدوشة ممنوعة .

وذلك لما حققناه في محله من وقوع ذلك فضلاً عن امكانه .

وحاصل دار اللحاظ في هذه الموارد لا يجب ان يكون تفصيلاً وفي آن واحد حقيقي ،
مقارناً لأن صدور الكلام والانشاء ، بل يجوز تصور هذه الامور المختلفة تفصيلاً من قبل
ولو آناً ، ثم الاشارة اليها اجمالاً عند الاستعمال وفي آن الانشاء ، وهذا امر ممكن جداً
بل واقع كثيراً ، وهذه الاشارة الاجمالية كافية في مقام الانشاء واستعمال اللفظ .

والوجدان اقوى شاهد على ذلك فهل ترى من نفسك اشكالا او حزاذا واستحالة

في قول القائل عند انشاء هاتين القاعدتين : « اذا جاوزت عن محل شيء فشكك فيه ليس بشيء سواء اكان في اصل وجوده ام في صحته وسواء اكان في اجزاء عمل واحد ام في امور مستقلة . وهل ترى فرقاً بين ان يضيف الى كلامه قوله « سواء الخ » وبين ان يضم ذلك في نفسه من غير تصريح به في الكلام ؟ اوليس قوله « سواء الخ » توضيحاً للاطلاق المراد من كلامه السابق ، وهل هو انشاء جديد مذكور في ذيل الكلام غير ما هو مذكور في صدره ؟ كلا وهذا امر وجداني لا يرفع اليد عنه ببعض السفسطات الباطلة ، كيف وقد عرفت ان اللحاظ الاجمالي حين الانشاء ، او استعمال اللفظ ؛ كاف قطعاً ولا حاجة الى اللحاظ التفصيلي كي يقع الكلام في عدم امكان المتعدده منه في استعمال واحد .

هذا مضافاً الى ان استعمال اللفظ ليس آناً حقيقياً عقلياً ، وليس استعمال اللفظ في المعنى من قبيل فناء العنوان في المعنون والمرآت في المرئي كما توهم « فان هذه كلها استحسانات زائفة لا قيمة لها عند ابناء المحاوراة اذا رجعنا اليهم ، وكثير منها من قبيل خلط الحقائق بالاعتبارات ، والامور العقلية بالامور العرفية ، وتوضيح ذلك اكثر مما ذكر موكول الى محله (١) .

(١) - كما ان استعمال اللفظ الواحد في معان متعددة ، بلا ملاحظة جامع بينها ، امر شائع في السنة بناء المحاوراة من اهل الادب والشعر ، وغيرهم ، ومن اللفظ ما ذكر في المقام ما افاده العلامة الخبير والاديب الماهر الشيخ محمد رضا الاصفهاني (قده) في كتابه المسمى به «الوقاية» ناقلاً له من بعض الادباء في وصف نبينا الاعظم (ص) :

المرتمى في الدجى والمبتلى بعمى و المشتكى ظهـآ والمبتغى ديناً
 يأ تون سدته من كل ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً
 يمدح هذا الشاعر ، النبي الاعظم (ص) بان كل ذي حاجة يأتي به ويستفيد من نعمائه :
 فمنهم من وقع في ظلماء يبتغى شمساً مضيئة ونورا يهتدى به ، ومنهم من ابتلى بالعمى يطلب عيناً يده
 على الطريق ؛ ومنهم من يشكى من الظماء يروم عيناً صافية ير توى بها ويبرد كبده الحراء ، ومنهم من

وثانياً - ان وصف الصحة - على ما هو التحقيق - ليست من الاوصاف الحقيقية العارضة للعمل حقيقة، مثل عروض العلم والبياض للانسان والتلج ، بل هو امر انتزاعي ينتزع من وجود الشيء جامعاً لجميع اجزائه وشرائطه ، ففقدها انما هو بفقدها جزء من اجزائه او شرط من شروطه، ومن المعلوم ان جعل لا يتعلق بها الا باعتبار منشأ انتزاعها . فالشك في الصحة يرجع لامحالة الى الشك في وجود جزء او شرط بمفاد كان التامة ، فاذا بقي فرق بين متعلق الشك في مورد قاعدة الفراغ ؛ والتجاوز ، فان متعلقه في كل منهما هو الوجود بمفاد كان التامة فتدبر .

وثالثاً - انه لا يلزم الجمع بين اللحاظين لامكان ارجاع قاعدة الفراغ الى ما هو مفاد كان التامة ؛ بان يجعل متعلق الشك نفس صحة العمل ، لا اتصاف العمل بالصحة ، والفرق بينهما ظاهر، لرجوع الاول الى مفاد كان التامة والثانية الى مفاد كان الناقصة . ذكر هذا الوجه الاخير المحقق النائيني (قده) وارتضى به في آخر كلامه بعد ما اورد عليه في اوله بوجهين :

→ مديون يطلب بدينه يبتغي عين الذهب

كل اولئك ياتون بابه وكل واحد منهم يستفيد منه بما يسد به خلته ويرفع حاجته.

ومن الواضح ان لفظة العين، في المصراع الاخير استعمل في اربع معان :

العين بمعنى الشمس، والباصرة ، والناعبة ، وبمعنى الذهب ، كل واحد لواحد من الطوائف

الاربع .

ولا يخفى على العارف بالاسباب الكلام ولطائفها ومن له نصيب من قريحة الشعر وذوق الادب، ان لطف هذا الشعر انما هو باستعمال لفظ العين في معان اربع كل واحد مستقل عن الاخر، وارجاع جميع هذه المعاني الى معنى جامع قريب او بعيد مع انه يذهب بلطف الشعر وطراوته ، مخالف للوجدان لعدم انسباقه الى الذهن عند اطلاقه ، ولو كان كذلك لانسبقيه اليه بلا تأمل .

كما ان تأويله الى المسمى به والدين، يأباه الطبع السليم والقريحة الوقادة ولا ينسب الى الذهن ايضاً من الالطظ بالوجدان. وقد اوضحنا جواز استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى بدفع جميع ما ذكروا فيه من الاشكال فيما كتبناه في «الاصول اللفظية»

أحدهما - انه مخالف لظاهر اخبار الباب ؛ لظهورها في الحكم باتصاف العمل الموجود بالصحة ، لابنفس الصحة بعنوان كان التامة ، فارجاع التعبد فيها الى التعبد بوجود صحة العمل ربما يشبهه بالاكل من القفا .

ثانيهما - انه لو تم فانما يتم في باب الاحكام التكليفية، التي لا يعتبر فيها الاحراز وجود الصحيح خارجاً ؛ ولكن لا يتم في باب الاحكام الوضعية، لان الاثر يترتب على اتصاف العقد الموجود بالصحة ولا يترتب على مجرد وجود الصحيح في الخارج ؛ فان من الواضح ان مجرد التعبد بهذا لا يترتب عليه اي اثر خارجي ، بل الآثار انما تترتب على هذا الفرد الموجود اذا اتصف بالصحة .

هذا ما افاده المحقق المذكور في هذا المقام ولكن في كلا الوجهين نظر :

اما الاول فلانه خروج عن محل البحث لما عرفت من ان الكلام هنا في مقام الثبوت، وما ذكره من مخالفته لظاهر الروايات راجع الى مقام الاثبات، والاستظهار من الادلة ؛ وسياتي الكلام فيه (فتأمل) .

واما الثاني فلان الاثر في المعاملات يترتب على ما هو مفاد كان التامة اي ناولكن مع حفظ المورد والموضوع ؛ مثلاً اذا شككنا في تحقق عقد صحيح مستجمع لشرائطه على امرأة خاصة بمهر معين الى اجل معلوم ، وكان الشك في اصل وجود هذا العقد الخاص بعنوان كان التامة ، ثم ثبت حكم الشارع بوجوده كذلك ، رتبنا عليه الاثر ، وكان لتلك المرأة جميع مال الزوجة من الآثار الشرعية .

وكانه (قدس سره) توهم ان وجود العقد بمفاد كان التامة دائماً يلازم ابهامه واجماله وعدم تشخص مورده حتى يترتب عليه الاثر، مع ان ابهام متعلق العقد او تعيينه و تشخصه لا يبطله ؛ كون الشك في وجوده بمفاد كان التامة او غيرها ؛ فان متعلق الشك قد يكون وجود عقد خاص معين من جميع الجهات مع كونه من قبيل مفاد كان التامة (تأمل فانه لا يخلو عن دقة) .



«ثانيها»

ان المركب حيث انه مؤلف من اجزاء؛ فلا محالة يكون لحاظ كل جزء بنفسه سابقاً في الرتبة على لحاظ الكل ، اذ في رتبة لحاظ المركب و الكل يكون الجزء مندكاً فيه ، مثلا لحاظ كل حرف بنفسه مقدم على لحاظ الكلمة المؤلفة منها ، كما ان لحاظ الكلمة في نفسها مقدم على لحاظ الاية ، وهكذا بالنسبة الى السورة والصلوة جميعاً .
(ح) كيف يمكن ان يراد من لفظ «الشيء» في قوله «كل شيء شك فيه وقد جاوزه الخ» الكل والجزء معاً وبلحاظ واحد، مع انهما مختلفان في مرتبة اللحاظ؟ !

والجواب عنه:

اولاً - مامر من امكان الجمع بين اللحاظين في كلام واحد، فان هذا الوجه ايضاً يرجع في الحقيقة الى استحالة الجمع بين اللحاظ الاستقلالي للجزء - وهو لحاظه بنفسه - ولحاظه مندكاً في الكل - وهو لحاظه التبعي - في مرتبة واحدة .

وثانياً - ان ما ذكر انما يلزم اذا لوحظ الكل والجزء تفضيلاً وبهذين العنوانين، و لكن لحاظهما بعنوان اجمالي شامل لهما ، كعنوان «العمل» (لا بشرط) فلان مع منه اصلاً فقوله «كل شيء الخ» في معنى قوله «كل عمل الخ» فكما يندرج «مجموع العمل» تحت هذا العنوان، يندرج «جزئه» ايضاً فيه على نحو اجمالي ، والحاصل ان الاشكال انما هو في فرض ملاحظة هذين العنوانين بنفسهما ، لا ان الوخطا بعنوان عام شامل لهما .

والعجبانة (قد سره) مثل له باجزاء الكلمة وكلمات الاية ، وآيات السورة ؛ مع ان كثيراً من الاعلام صرحوا بشمول قاعدة التجاوز بنفسها للاجزاء اجزاء الاجزاء فان اشك في قراءة السورة بعد مضي محلها جرت فيها القاعدة ، كما انه ان اشك في قراءة آية منها بعد مضي محلها جرت فيها ايضاً؛ فالسورة بنفسها مشمولة لها، كما ان آية من آياتها ايضاً مشمولة ، فراجع «العروة» وتعليقات الاعلام عليها في مسألة الشك بعد المحل في اجزاء الصلوة .

فلو كان لحاظ الكل واجزائه في خطاب واحد مستحيلاً جرى ذلك في الجزء و
واجزاء الجزء .

ومما ذكرنا تعرف عدم الحاجة في حل الاشكال الى تكلف القول بان الادلة الواردة
في المسئلة متكفلة لحكم قاعدة الفراغ عن العمل فقط ، فالمجوعول اولاً وبالذات هو هذه
القاعدة، الا ان الادلة الخاصة الواردة في باب اجزاء الصلوة تنزل اجزائها منزلة الكل،
فحصل للقاعدة فردان: فرد حقيقي، وفرد تنزيلي ، بعد حكومة ادلة قاعدة التجاوز (اي
الروايات الواردة في باب الشك في اجزاء الصلوة) على ادلتها ، فاذن لا يلزم الجمع بين
اللمحاطين في اطلاق واحد اصلاً.

ذكر ذلك المحقق النائيني في اواخر كلامه في المسئلة وجعله طريقاً لحل هذه
العقدة، والاشكال الاتي في الوجه الثالث من لزوم التدافع بين القاعدتين ، وبنى عليه ما بنى .
ولكن فيه من التكلف والتعسف ما لا يخفى، وسيأتى توضيحه بنحو او في ان شاء الله تعالى .



«ثالثها»

لزوم التدافع بين القاعدتين في موارد التجاوز عن محل الجزء المشكوك ، فانه
باعتبار لحاظ الجزء بنفسه ، كما هو مورد قاعدة التجاوز يصدق انه تجاوز عن محله ،
فلا يعتنى بالشك فيه ، وباعتبار لحاظ الكل يصدق انه لم يتجاوز، فيجب الاعتناء به وتدار
كه ، وهذا هو التدافع بينهما .

والجواب عنه ان هذا التدافع ساقط جداً لانه :

اولاً - لا تدافع بين نفس القاعدتين ، وانما يكون التدافع - على فرض وجوده -
بين اصل قاعدة التجاوز وعكس قاعدة الفراغ، وهذا انما يلزم لو كان عكسها كنفهسا مجعولة .
واما لو كان المجعول اصلها فقط وكان لزوم التدارك عند عدم الفراغ من باب قاعدة
الاشتغال - كما هو الظاهر - فلا تدافع بينهما اصلاً. فان مخالفتها من قبيل مخالفة ما فيه

الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه ومن الواضح عدم المناقاة بينهما .

فلزوم تدارك الجزء المشكوك قبل الفراغ من باب عدم وجود ما يعذر به العبد وما يقتضى برأته ، فاذا اقتضى قاعدة التجاوز عدم وجوب التدارك عليه كان عذراً له في تركه ومبرراً للذمة .

والحاصل ان التدافع بينهما ثابت لو كان «عكس» قاعدة الفراغ كاصلها مجعولة و كان كل واحد منهما من قبيل ما فيه الاقتضاء، فهذا يقتضى التدارك قبل الفراغ عن الكل بينما تكون قاعدة التجاوز مقتضية لعدم وجوبه عند التجاوز عن الجزء ، (فح) يلزم التدافع بينهما، الا ان يخصص عكس القاعدة بموارد لا تجرى فيها قاعدة التجاوز ، كالشرائط التي تعتبر في مجموع الصلوة ، بناء على عدم جريان قاعدة التجاوز فيها بالنسبة الى الاجزاء السابقة .

هذا ولكن قد عرفت ان المجعل هو نفس القاعدة لاعكسها وان التدارك قبل الفراغ انما هو بمقتضى قاعدة الاشتغال والتكليف الاصلى .

ومن هنا تعرف وجه النظر فيما افاده من الاشكال والجواب في المقام بقوله : «ان قلت» و«قلت» فراجع كلامه .



«رابعها»

ان المعتبر في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن «محل المشكوك»، والمعتبر في قاعدة الفراغ هو التجاوز عن «نفس العمل»، فكيف يمكن ارادة التجاوز عن محل الشيء وعن نفسه معاً من لفظ واحد ؟

والجواب عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرناه ووضحناه في الوجوه السابقة ولاسيما الوجه الاول، وتزيدك هنا ان الاختلاف بينهما ليس اختلافاً في مفادهما وما يراد من لفظ «التجاوز» ومتعلقه وانما هو في المصاديق لاغير .

ففي موارد احراز نفس العمل مع الشك في صحته من جهة الشك في الاخلال ببعض

ما يعتبر فيه ، يتحقق المضى عنه بالتجاوز عن نفسه، وفي موارد الشك في نفس الاجزاء يكون
الماضى عنه بالتجاوز عن محله؛ فالملاك هو صدق التجاوز عن الشيء والماضى عنه وهو مفهوم
واحد وان كان ما يتحقق به مختلفة .

هذا ولكن الانصاف ان صدق التجاوز عن الشيء بالتجاوز عن محله يحتاج الى نوع من
المسامحة لان التجاوز عن الشيء ظاهر في التجاوز عن نفسه لاعتباره محله ولكن هذا المقدار
لا يوجب اشكالا في اندراج القاعدتين تحت عموم واحد ، غاية الامر يكون للتجاوز
فردان : فرد حقيقي وهو التجاوز عن نفس العمل ، و فرد ادعائي وهو التجاوز عن
محله ولا يذهب عليك ان هذا ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
ولو قلنا بامتناعه كما لا يخفى، كما ان هذا غير ما افاده المحقق المذكور من ارجاع احدى
القاعدتين الى الاخرى .



هذا كله بحسب مقام الثبوت فتحصل منه انه لا مانع من اتحاد القاعدتين و
انشأتهما بلفظ واحد ، كما انه لا مانع من انشأتهما بانشأين مختلفين ، لو كان هناك داع اليه،
وقد عرفت ان جميع ما ذكره من الموانع والاشكالات وجوه فاسدة لا يمكن الركون اليها،
وانه لا يلزم اى محذور عقلى من هذه الناحية .



واما بحسب مقام الاثبات و ظهور ادلة المسئلة ، فالمستفاد من بناء العقلاء الذى
قد عرفت ثبوته فى المسئلة وقد اشير اليه فى روايات الباب الواردة من ائمة اهل البيت
(عليهم السلام) ايضا بقولهم : «هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك » وقولهم « كان حين
انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » هو اتحادهما وعدم الفرق بينهما لاتحاد الملاك
فى الموردين وان اختلفت مصاديقهما من بعض الجهات .

فمادام الانسان مشغولا بعمل يكون خيرا بحاله، مقبلا الى شأنه، عالما بكيفياته (ولو

بالعلم الاجمالي الارتكازى الذى عرفته آتفا) فيكون اذكروا بصر منه حين يشك (عند مضيه وانصرام اجله وانمحاء تفاصيله عن ذهنه) . بلا تفاوت فى ذلك بين الكل والجزء وبين الفراغ عن نفس الشيء او التجاوز عن محله .

اما الادلة النقلية التى هى العمدة فى المسئلة فالانصاف انه لا يستفاد منها - على اختلاف السننها و تعابيرها شيئان مختلفان ، بل الناظر فيها ، اذا كان خالى النظر ، غير مشوب الذهن بما دار بين الاعلام من النقص والابرار فى اتحاد القاعدتين واختلافهما ، لا يتبادر الى ذهنه الاقاعدة واحدة عامة تجرى فى اجزاء العمل وكلهما بعد مضيهما وانصرامها .

ولا ينافى ذلك كونها مقيدة ببعض القيود فى بعض مصاديقها ؛ كاعتبار الدخول فى الغير بالنسبة الى جريانها فى الاجزاء (لوقلنا به) كما سيأتى ان شاء الله .

ويؤيد هذا المعنى تقارب التعبيرات ؛ لولم نقل باتحادها ، فى اخبار الباب الواردة فى موارد الفراغ عن نفس العمل ، والتجاوز عن الاجزاء ؛ من التعبير بالمضى (كما فى روايتى اسماعيل ومحمد بن مسلم) وان الشك ليس بشيء (كما فى روايتى زارة وابن ابي يعفور) .

حتى ان التعبير ؛ «التجاوز» او «الدخول فى الغير» لا يختص بموارد قاعدة التجاوز (على ما اختاره القائلون بالتعدد) بل ورد ذلك بعينه فى الاحاديث الواردة فى مورد قاعدة الفراغ ايضاً فرواية ابن ابي يعفور المروية عن الصادق (ع) «اذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت فى شيء لم تجزه» بناء على رجوع الضمير فى قوله «قد دخلت فى غيره» الى الوضوء ، واردة فى باب قاعدة الفراغ مع ذكر اعتبار الدخول فى الغير فيها و ما وقع فيها من التعبير بالتجاوز .

وفى غير هذه الرواية ايضاً شواهد على المقصود فراجع وتدبر .

فتحصل من ذلك كله ان الحق هو اتحاد القاعدتين وفاقالما يظهر من شيخنا العلامة

الانصارى وغيره (رضوان الله عليهم).



بقى هناشىء

وهوانه مائمة هذا النزاع واى فرق بحسب النتيجة بين القول باتحاد القاعدتين
وتعددهما؟
وسيظهر لك ذلك فى البحوث الآتية لاسيما البحث عن اعتبار الدخول فى الغير ،
وجريان قاعدة التجاوز فى الاعمال المستقلة ، ونحوهما .



٣ - في انها من الامارات او من الاصول العملية؟

قد وقع الخلاف في ان قاعدة التجاوز والفراغ - سواء قلنا بانحادهما كما هو التحقيق او تعددهما كما عليه شريعة من المتأخرين والمعاصرين - هل هي من الاصول العملية او مندرجة في سلك الامارات؟.

وانت اذا احطت خبراً بما سلفناه في بيان مدرك القاعدة لاتشك في اندراجها في سلك الامارات الظنية، لما عرفت من ان الحق ثبوتها عند العقلاء واهل العرف قبل ثبوتها في الشرع، وان ملاكها عندهم هو غلبة الذكر على الفاعل حين العمل (بما عرفت توضيحه).

فهي مبتنية عندهم على «اصالة عدم الغفلة حين العمل» منضمة الى عدم احتمال ارتكاب الفاعل العالم بالاجزاء وشرائط العمل ما هو خلاف مراده ومرامه.

وقد عرفت ايضاً ان الشارع المقدس امضاها بهذا الملاك عيناً، والشاهد له روايتا «بكير بن اعين» و«محمد بن مسلم» (١) ففي الاولى علل الحكم بقوله: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك، وفي الثانية بقوله، و كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» (والانصراف في الصلوة آخرا زمنه الاشتغال بالفعل).

فمع ذلك لا يبقى مجال للتشكيك في حجية القاعدة على نحو سائر الامارات المعتمدة عقلاً وشرعاً .

هذا ١ ومن اوضح القرائن عليه انه ورد في غير مورد من الروايات الخاصة اشارات لطيفة الى هذا المعنى لا يبقى معها شك في المسئلة، واليك بيانها :

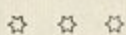
ففي رواية عبدالرحمن عن ابي عبدالله (ع) الواردة فيمن اهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع؟ قال: قدر ركع (١)

وفي رواية اخرى عن فضيل بن يسار عن ابي عبدالله (ع) ايضاً بعد سؤاله بقوله: استتم قائماً فلا ادري اركعت ام لا؟ قال (ع): بلى قدر ركعت (٢).

وفي رواية ثالثة عن حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) ايضاً بعد سؤاله بقوله: اشك واناساجد فلا ادري اركعت ام لا؟ قال: قدر ركعت امضه (٣)

هذا ما ظفرنا به من الروايات الخاصة المشتملة على التصريح بوقوع الفعل المشكوك ووجوده بقوله: «قد ركع» او: «بلى قدر ركعت» او: «قدر ركعت امضه» وقد نقلناها سابقاً تحت الرقم ٣٠٣ و٤٥ من الروايات الخاصة الدالة على القاعدة .

وهي شاهدة على كشف القاعدة عن الواقع وان اعتبارها انما هو من جهة كشفها عن ذلك، لانها مجرد حكم لرفع الحيرة والشك عند العمل من دون ان تكون ناظرة الى الواقع واحرازه، كما هو شأن الاصول العملية .



نسبتهما مع سائر الاصول - و من هنا لا يبقى مجال للشك في تقديمها على الاستصحاب وسائر الاصول العملية الواردة في مواردنا، لتقدم الامارات عليها جميعاً .
واما لو قلنا بانها مندرجة في سلك الاصول العملية اشكل تقديمها على غيرها كالاستصحاب وشبهه.

نعم ذكر شيخنا العلامة الانصاري في صدر كلامه في المسئلة ان هذه القاعدة مقدمة على خصوص الاستصحاب (وشبهه) وان كانت من الاصول العملية، لورودها في مورد ولو كونها اخص منه مطلقاً؛ فانه من مورد يجري فيه القاعدة الاوهناك استصحاب يقتضى الفساد (اتهى ملخص كلامه) .

وهذا الكلام وان ارتضاه غير واحد ممن تأخر عنه وركنوا اليه في وجه تقديم القاعدة

على الاستصحاب (على القول بانها منسلكة في سلك الاصول العملية) الا انه لا يخلو عن نقدواشكال .

وذلك لان موارد جريان القاعدة لا تنحصر بموارد يجرى فيها استصحاب الفساد بل هي على انحاء ثلثة:

قسم يجرى فيه استصحاب الفساد ، وقسم يجرى فيه استصحاب الصحة ، وقسم لا يجرى فيها استصحاب اصلا ، لانا ولا ناك .

اما الاول فامثلته كثيرة ، واما الثاني فهو كالشك في صحة الصلوة بعد الفراغ عنها من جهة الشك في الطهارة او الستر او غيرهما من الشرائط مع القطع بسبق وجودها قبل الصلوة وعدم العلم بحصول خلافها .

والثالث كالشك في الصحة من ناحية هذه الشرائط مع عدم العلم بالحالة السابقة من جهة تعاقب حالتين مختلفتين لا يدري ايتهما كانت مقدمة على الاخرى .

والموارد التي تكون من القسم الثاني والثالث ليست نادرة لا يعتنى بها حتى يكون حمل العمومات او الاطلاقات عليها من قبيل الحمل على الفرد النادر ، وتخصيصها بهامن التخصيص المستهجن ، بل هي كثيرة جداً ولا سيما القسم الثاني .

اللهم الا ان يقال : انه لا شك في ندرة القسم الثالث كما انه لا شك في لغوية جعل القاعدة لخصوص الموارد التي تكون من القسم الثاني ؛ لكفاية الاستصحاب الجارى فيها وفي غيرها ، الموافق للقاعدة بحسب النتيجة .

فاذن لا يمكن حصر موارد القاعدة فيها ؛ بل لابد من جريانها في موارد القسم الاول ايضاً وهي موارد استصحاب الفساد .

واحسن من جميع ذلك ان يقال : ان الروايات الخاصة الواردة في بعض مصاديق القاعدة (التي مرت عليك عند بيان مدركها) بل وبعض العمومات الواردة في مورد الشك في الركوع والسجود ومثلها دليل قاطع على تقديم القاعدة على اصالة الفساد واستصحاب

العدم، لوضوح ان هذه الموارد من موارد استحباب العدم .

فمثل قوله (ع) في رواية اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله (ع) ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض ، كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ، و هكذا مصححة زرارة وموثقة ابن ابي يعفور وغيرهما دليل واضح على جريانها في موارد اصالة الفساد فتدبر جيداً .



بقي هنا شيء - وهو ان القول بامارية القاعدة - كما هو المختار - لا يوجب الحكم بثبوت جميع لوازمها وملازماتها ، كما دار في السنة كثير من المتأخرين والمعاصرين في باب الامارات وانه ثبتت بها جميع ذلك .

مثلاً ان شك بعد الفراغ عن الظهر في صحتها من جهة الشك في الطهارة، فلا اشكال في الحكم بصحتها وصحة ما يترتب على فعلها من صلوة العصر؛ واما الحكم بتحقق الطهارة حتى لا يجب تحصيلها للصلوات الاتية فلا ، بل يجب عليه تحصيلها للصلوة العصر وغيرها؛ فان مورد جريان القاعدة هو نفس صلوة الظهر وهي تدل على صحتها؛ كانها امر معلوم بالوجدان من هذه الجهة (اي من حيث اشتمالها على الطهارة المعبرة فيها) واما تحقق نفس الطهارة مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا (تأمل فانه لا يخلو عن دقة).

نعم لو اجرى القاعدة في نفس الطهارة بان شك في صحتها بعد احراز اصل وجودها، كانت كانتها حصلت بالوجدان؛ فلا يجب تحصيلها للصلوات الاتية.

والسرفى جميع ذلك ما ذكرناه في محله من ان كون شيء اماراً لا يلازم اثبات جميع «ملازماته» وما يقال من اثباتها جميع اللوازم والملازمات ولو بالف واسطة حديث **ظاهرى خال عن التحقيق**، ولو بنى عليه لزم فقه جديد كما لا يخفى على الخبير؛ بل انما يترتب عليها من الاثار الواقعية ولوازمها في موردها بمقدار ما ينصرف اليها اطلاق ادلتها، ويختلف ذلك باختلاف المقامات.

مثلاً لا شك في كون البينة من اوضح الامارات و اتمها دليلاً وسعة، ولكن هل يمكن الاخذ بجميع لوازمها و ملازماتها والقول بحجية مثبتاتها كيف كانت؟ مثلاً اذا شهد شاهدان او اكثر بان زيداً كان جالساً في مكان فلانى ، ثم جاء رجل ورمى الى جانبه سهماً لو كان جالساً في مكانه اصابه وقتله، فهل ترى بسجده شهادة الشهود اجراء حكم القتل (عمداً او خطأ) في حقه ولو لم يحصل القطع بوقوع القتل من الامارة المذكورة، استناداً الى ان ذلك من آثارها الشرعية ولو بوسائل؟

اوانه اذا قامت البينة بان هذا اليوم اول يوم من شوال ويوم فطر وعلمنا ان زيداً يجيء من سفره ذاك اليوم بعينه فهل يمكن ترتيب آثار مجيء زيد بمجرد هذه الشهادة؟ (فتدبر فانه حقيق به).

٤- في اعتبار الدخول في الغير وعدمه

اختلفوا في اعتبار الدخول في الغير و عدمه في جريان القاعدة على

اقوال :

الاول- ما استفاد من كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) في هذا المقام من اعتباره في جميع الموارد ولكن هذا «الغير» لا يجب ان يكون دائماً فعلاً وجودياً بل يجوز ان يكون حالة عدمية احياناً ، مثلاً بالنسبة الى مجموع الصلوة هو الحالة الحاصلة بعدها و لو لم يدخل في فعل وجودي بعد، واليك نص عبارته:

«الاقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ، الا انه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره ، كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء ، فان حالة عدم الاشتغال بهما بعد مغايرة لحالهما وان لم يشغل بفعل وجودي ، فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما» .

الثاني - اعتبار الدخول في فعل وجودي بعد العمل ، يظهر ذلك من كلمات المحقق الخراساني (قده) في تعليقاته على «الرسائل» حيث انه بعدما صرح باعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة التجاوز عند الشك في اجزاء فعل واحد، قال:

واما قاعدة الفراغ فالظاهر منها ايضاً اعتبار الدخول في الغير لظهور قوله (ع) في صحيحة زرارة في الوضوء: « وقدصرت الى حال آخر» و صدر موثقة ابن ابي يعفور: «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره» انتهى.

وكلامه هذا مبني على ارجاع ضمير «غيره» في الحديث الى الوضوء ، اى دخلت في غير الوضوء من الافعال الوجودية (لا في غير ذلك الجزء) واستدل به بتين الروايتين دليل على عدم اكتفائه في ذلك بمجرد الفراغ عن العمل وعدم كفاية مجرد صدق عنوان

«المضى» او «التجاوز» الواردتين في بعض احاديث الباب، عنده.

الثالث - التفصيل بين موارد جريان قاعدة التجاوز والفراغ والقول باعتبار الدخول في الجزء المستقل المترتب عليه شرعاً في جريان قاعدة التجاوز ، و اما الفراغ فلا يعتبر فيه شيء الا الدخول فيما يكون مابيننا للعمل المشكوك فيه ، حتى انه بالنسبة الى جريان قاعدة التجاوز في الجزء الاخير من الصلوة اعتبر الدخول في التعقيب المترتب عليه شرعاً واللايجرى فيه قاعدة التجاوز وان جرت فيد قاعدة الفراغ لعدم اعتبار شيء فيه عدا الدخول في حال مابين لها .

ولا يبعد رجوع هذا القول الى ما ذكره الشيخ العلامة الانصارى (قده) في المعنى وان كانا مختلفين في الصورة فتامل .

الرابع - التفصيل بين موارد جريان قاعدة الفراغ من الوضوء و الصلوة بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولومع الشك في الجزء الاخير منه وعدم كفايته بالنسبة الى الصلوة ، حكاه شيخنا العلامة الانصارى (قده) عن بعض ؛ ولم يسم قائله ، ثم رد عليه باتحاد الدليل في البابين - وهو كذلك.

الخامس - عكس هذا التفصيل اعني اعتبار الدخول في الغير في باب الوضوء دون باب الصلوة؛ قال المحقق الاصفهاني في بعض كلماته في المقام :

ويمكن ان يقال بناء على تعدد القاعدة ؛ بالفرق بين الوضوء والصلوة في جريان قاعدة الفراغ فيهما بتقييدها في الاول بالدخول في الغير دون الثاني ، وذلك لتقييد الفراغ عن الوضوء بذلك في رواية زرارة حيث قال: «فان اقامت من الوضوء وفرغت منه فقد صرت في حال اخرى من صلوة او غيرها الخبر» وكذا في رواية ابن ابي يعفور : «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره»... الى ان قال : ولا استبعاد في اختصاص الوضوء بالدخول في الغير بعد اختصاصه بعدم جريان قاعدة التجاوز عن المحل فيهدراً (انتهى محل الحاجة من كلامه قدس سره).

هذا ما عثرنا عليه من الأقوال في المسئلة ولعل المتتبع يعثر على أقوال أخرى في كلماتهم، ولكن المهم تحقيق الحال بينها .
 فنقول: التحقيق ان منشأ الخلاف في المسئلة هو اختلاف السنة الروايات الواردة فيها:

فبعضها مطلقة لم يذكر فيها سوى عنوان المصنف والتجاوز عن الشيء؛ كرواية محمد بن مسلم (١) ورواية ابن أبي يعفور (٢) وظاهر رواية بكير بن اعين (٣) ورواية أخرى لمحمد بن مسلم (٤) المشتملة على تعليل الحكم وكذا ما قبلها ، و بعض الروايات الخاصة الواردة في ابواب الوضوء والصلوة كتقوله في رواية محمد بن مسلم كلما مضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكر أفامضه (٥).

وبعضها الأخر مقيد بالدخول في الغير مثل رواية زرارة (٦) واسماعيل بن جابر (٧) وصدر رواية ابن أبي يعفور ورواية أخرى لزرارة نقلناها عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب حرير (٨)

فحينئذ يقع البحث في ان وجه الجمع بين الطائفتين ماذا.

هل هو بتقييد المطلقات بما قيد بالدخول في الغير ، كما هو قضية المطلق والمقيد

-
- ١ - نقلناه تحت الرقم الثالث من الروايات العامة
 - ٢ - د د د الرابع ،
 - ٣ - د د د الخامس ،
 - ٤ - د د د السادس ،
 - ٥ - د د د الاول من الروايات الخاصة
 - ٦ - نقلناها تحت الرقم ١ من الروايات العامة
 - ٧ - د د د ٢ د د د
 - ٨ - د د د ٧ د د د

في غير المقام او يقال ان القيد هنا من قبيل القيود الغالبية فلا يفيد الاحتراز عن غيره ، لان الغالب في افعال الانسان - لاسيما مثل الصلوة التي هي مورد الروايات - انه اذا خرج منها دخل في فعل آخر .

او يقال ان التقييد بالدخول في الغير انما هو في موارد التجاوز عن اجزاء العمل ، فكل جزء شك فيه لا يعنى به اذا دخل في غيره ، واما اذا كان الشك بعد الفراغ عن الكل فيكفى فيه مجرد الفراغ عنه . لان التقييد بذلك انما ورد في موارد التجاوز عن الاجزاء لا بالنسبة الى الفراغ عن الكل .

ولا يخفى ان الخلاف الواقع في اتحاد القاعدتين وتعددهما لا دخل له بهذا التفصيل ، فانه لا ينافي وحدة القاعدتين ايضاً لعدم المانع في تقييد احد فردي عام واحد بقيد لا يجري في سائر افراده .

هذا ولكن المحقق النائيني (قده) بنى هذه المسئلة والتفصيل الذي اختار فيه على ما اختاره في اصل القاعدة من انه ليس هناك الا قاعدة واحدة وهي قاعدة الفراغ الجارية في الافعال المستقلة ، لكن الشارع المقدس نزل خصوص اجزاء الصلوة منزلة الافعال المستقلة بمقتضى حكومة الادلة الواردة فيها عليها . فبعد هذا التنزيل تجرى القاعدة في اجزاء الصلوة فقط .

ولكن حيث ان ادلة التنزيل مقيدة بخصوص موارد الدخول في الغير ، ولامانع من تنزيل شيء مقام شيء مع قيود خاصة ليست في المنزل عليه ، كان اللازم اعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز دون غيرها .

هذا وقد عرفت سابقاً ضعف ما اختاره من المبنى ، وانه ليس في اخبار الباب من لسان التنزيل والحكومة عين ولا اثر وان جميع ما ورد في باب قاعدة التجاوز والفراغ تفرغ عن لسان واحد من دون ان يكون احدهما ناظراً الى الآخر وتنزيل شيء منزلة اخر .

مضافاً الى ان لفظ «الشيء» الوارد في اخبار قاعدة الفراغ عام يشمل الافعال المستقلة

واجزاء المركبات الشرعية مثل الركوع والسجود وغيرهما .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما يقتضيه الانصاف هو ان الدوران لو كان بين احتمال التقييد ، وبين الاخذ بالاطلاق وحمل القيد على القيد الغالبى (مع تسليم كون القيد هنا قيداً غالبياً) لم يكن مجالاً للتريد في ترجيح جانب الاطلاق فان المفروض ان ادلة التقييد في نفسها قاصرة عن الدلالة عليه بعد كونها وارده مورد الغالب .

الان الكلام بعد في ان حمل القيد على «الغالب» ليس باولى من حمل اطلاق المطلق عليه وانصافه الى الغالب .

فان يكون المطلقات ايضاً قاصرة في نفسها عن الدلالة على شمول الحكم وعمومه ، ونتيجة ذلك وجوب الاخذ بها في القدر المتيقن منها اعنى خصوص الموارد التى يكون القيد موجوداً - وهو مورد الدخول في الغير - لا غير . غاية ما فى الباب ان هذا ليس من جهة قيام الدليل على التقييد بل من ناحية قصور المطلقات عن اثبات ازيد منه .

هذا 1 ولكن الذى يسهل الخطب ويرفع الغائلة هو انه وان لم تعتبر الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز ، الا انه لازم لتحقيق عنوان «المضى والتجاوز» فنفس هذا العنوان لا يتحقق الا بالدخول في الغير ، مثلاً اذا شككنا في تحقق جزء من اجزاء الصلوة ووجوده فانما يتحقق التجاوز عن محلها اذا دخلنا في جزء آخر منها او مقدمة له ، وبدونه فالمحل باق لم يتجاوز عنه .

وهذا بخلاف موارد الفراغ عن الكل فان عنوان «المضى او غيره من اشباهه» يتحقق بوجود آخر جزء منه مثل التسليم في الصلوة ، وان لم يدخل في غيرها .

(فح) يكون التقييد بالدخول في الغير في خصوص «الاجزاء» من باب عدم تحقق عنوان التجاوز والمضى بدونه ، فهذا القيد لا يكون في الواقع قيداً بل يكون من باب تحقق الموضوع (ولكن ليعلم ان هذا انما هو في مورد الشك في اصل وجود الجزء لاما اذا شك في صحته بعد العلم بتحقيقه ووجوده) .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاقوى عدم اعتبار الدخول في الغير في موارد القاعدتين - سواء قلنا باتحادهما او تعددهما - الا ما يتحقق به موضوع المضي والتجاوز، نعم يستثنى من ذلك بعض مواردنا لورود دليل خاص فيه كما سيأتى ان شاء الله؛ وبهذا البيان تنحل عقدة الاشكال وترفع الغائلة.

ويؤيد ما ذكرنا ظهور التعليل الوارد في روايتي «بكبير بن اعين» و«محمد بن مسلم» بقوله (ع): «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» وقوله (ع): «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» لرفضه كل قيد سوى عنوان «البعدي» ومن الواضح ان ظهور التعليل مقدم على غيره عند التعارض مع ما عرفت فيها من ضعف الدلالة.

وكذلك بناء العقلاء على العمل بالقاعدة ايضاً ينفي اعتبار هذا القيد، لانه يدور مدار مضي العمل والفراغ عنه ولا يدخل للدخول في الغير فيه كما هو ظاهر.

نعم يبقى في المقام شيء و هو انه ما المراد من الغير بناء على القول باعتباره وهل هو كل فعل مغاير للمشكوك فيه او يعتبر فيه قيود خاصة وسنبحث عنه في الامر الاتي ان شاء الله.

٥ - المراد من «الغير» ماذا ؟

قد وقع الكلام بين الاعلام ايضا في ان الذي يعتبر في تحقق التجاوز عن محل الشيء هل هو الدخول في مطلق الغير (بناء على اعتبار الدخول في الغير) ولو كان مقدمة للجزء الآتي، كالهوى للسجود والنهوض للقيام ، او لا يكفي الا الدخول في الاجزاء الاصلية .؟

و المشهور عدم الاكتفاء بمطلق الغير و ظاهر الروايات ايضا ذلك ، لظهور قوله **في الصلاة** : «ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض» في مقام التوطئة لذكر الكبرى الكلية بقوله: «كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» في ان الغير لا بد وان يكون من الاجزاء الاصلية وان لا يغير اقرب الي «الركوع» من «السجود» والى «السجود» من «القيام» .

اللهم الا ان يقال ان ذكر المثاليين ليس من جهة اعتبار الدخول في الاجزاء الاصلية المستقبلية ، بل من باب انها مما يكثر الابتلاء بهما ؛ وان الشك في حال الهوى او النهوض نادر، فانه يحصل عادة بعد ما استقر في الغير وقبله لا تنعيب صورة الفعل غالباً عن الذهن .

ويؤيد ما عليه المشهور رواية عبدالرحمن «قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر أسجد ام لم يسجد ؟ قال : يسجد ؛ قلت: الرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائماً فلم يدر أسجد ام لم يسجد قال سجد» (١) فان المدار فيها الاجزاء الاصلية لامقدماتها .

ولكن تعارضها رواية اخرى له عن ابي عبدالله (ع) قال قلت له (ع): رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قدر كع» (٢) فان ظاهر قوله : اهوى الى السجود عدم بلوغه حده.

ورواية فضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله (ع) : استتم قائماً فلا درى ركعت ام لا ؟ قال : بلى قدر ركعت فامض في صلواتك فان ذلك من الشيطان (٣) .

١ - رواه في الوسائل في ابواب السجود الباب ١٥ .

٢ و ٣ - ، ، ، الركوع الباب ١٣ .

هذا ولكن الرواية الاخيرة لاتخلو عن شوب ابهام فان المراد من الاستتمام قائماً
يمكن ان يكون استتمامه بعد السجود الثاني ؛ فلو شك في ركوع الركعة السابقة لا يعنى
به، كما احتمله شيخ الطائفة (قدس الله سره الشريف) .

واما احتمال ارادة الاستتمام قائماً في نفس تلك الركعة فبعيد جداً لعدم تصوير وجه
صحيح له ؛ وما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في نهاية الدراية في توجيهه من :
ان المراد انحنائه للركوع ثم استتمامه القيام مع الشك في انه ركع ام لا فهو امر نادر بعيد
الوقوع كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان القيام بعد الركوع بنفسه من الواجبات فهو من قبيل الدخول في
جزء آخر من الافعال الاصلية لامن باب الدخول في مقدمة الاجزاء .

ويحتمل ورودها في كثير الشك لقوله (ع) : فانما ذلك من الشيطان - كما احتمله صاحب
الوسائل بعد ذكر احتمال الشيخ .

واما الرواية الاولى فظهرها وان كان في الهوى الذي من المقدمات الا ان حملها
على آخر مراتب الهوى الذي يصل الى حد السجود بقرينة غيرها من الروايات التي
ذكرناها آنفاً - لاسيما مع زهاب المشهور الى عدم الاعتناء بمقدمات الافعال ، ليس
ببعيداً فأمل .

فتحصل من جميع ذلك ان الذي يقتضيه الجمع بين روايات الباب هو عدم الاعتناء
بالدخول في مقدمات الافعال عند اجراء القاعدة وانه يجب الدخول في فعل آخر اصلي .

وهذا لا ينافي ما ذكرنا آنفاً من ظهور روايات القاعدة في كفاية مطلق الفراغ ، وكذا
التجاوز الحاصل بالدخول في فعل غيره ايا ما كان ، لانه لا مانع من ان يكون هذا حكماً تعديلاً
في خصوص موردده فقد اسقط الشارع هنا حكم مقدمات الافعال ولم يعتن بها ؛ ولا ينافي ذلك
بقاء الاطلاق على حاله بالنسبة الى سائر موارد القاعدة ، ولعل الحكمة في حكم الشارع
بذلك ان صورة الجزء السابق لاتمحي عن الذهن غالباً قبل الانتقال الى جزء آخر

مباين له ؛ فحالة الذكر الحاصلة حين الفعل باقية قبل الانتقال الى الجزء الثاني فتأمل
وان ابيت عن قبول هذه الحكمة فالحكم تعبد محض في مورده .

واما التفصيل بين الوضوء و الصلوة بعدم اعتبار الدخول في الغير في الاول دون
الثاني او بالعكس ؛ فهو ضعيف جداً يدفعه اتحاد الدليل في البابين ، كما ذكره شيخنا العلامة
الانصارى (قده) .

واما قوله في رواية زرارة : «فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال
اخرى ، في الصلوة او غيرها ؛ فشككت في بعض ما سمي الله مما اوجب الله عليك فيه وضوئه
لا شيء عليك فيه» (١) فالظاهر انه ليس قيماً شرعياً ولعل الوجه فيه هو جريان العادة بان صورة
الفعل لا تذهب عن الذهن عادة قبل صيرورته الى حال آخر ، واشتغاله بفعل مباين له .

ولذا جعله مقابلاً لما ذكر في صدر الرواية بقوله : اذا كنت قاعداً على وضوئك
فلم تدر أغسأت ذراعيك ام لا ؟ فاعدهما ؛ الى ان قال : مادته في حال الوضوء .

فلو كان القيد قيماً شرعياً كان هناك صورة ثالثة لم يذكرها الامام (ع) مع ان ظاهرها
كون الامام (ع) بصدده بيان جميع صور المسئلة بما ذكره من الشقين .

ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالحديث الثاني اعني صدر رواية ابن ابي يعفور
«اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء ، انما الشك اذا
كنت في شيء لم تجزه» .

فانه لا مناص من حمل القيد على ما ذكرنا اوشبهه ، كما يشهد به ذيل الرواية ايضاً
فانه خال عن هذا القيد مع انه من قبيل الكبرى له .

هذامضافاً الى احتمال رجوع الضمير في قوله «دخلت في غيره» الى غير هذا الجزء
فيكون حال اجزاء الوضوء حال اجزاء الصلوة ؛ وهذا الحكم وان كان مخالفاً للمشهور
بل مخالفاً لغيرها من الروايات كما سيأتي ، الا ان هذا الاحتمال في نفسه اقرب الى ظاهر
الرواية ، وكونها غير معمول بها على هذا التقدير لا يوجب حملها على غيره ، ما لم يقم قرينة
لفظية او حالية عليه فتدبر .

٦- المحل الذي يعتبر التجاوز عنه شرعي أو عقلي أو عادي ؟

قد عرفت ان ظاهراطلاقات اخبار الباب عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد مضيه ، او التجاوز عنه، او الخروج منه، وان هذه العناوين (المضي والتجاوز والخروج) انما تصدق حقيقة في موارد يعلم بوجود اصل الشيء مع الشك في تحقق بعض ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط؛ فهي غير صادقة في الموارد التي يشك في اصل وجود الشيء حقيقة فلا تشمل مورد قاعدة التجاوز الذي يكون الشك فيه في اصل وجود الركوع او السجود او غيرهما مثلا. الا ان تطبيق هذه الكبرى في غير واحد من الاخبار على هذه الموارد ، يدل على ان المراد من التجاوز عن الشيء اعم من التجاوز عنه حقيقة وبالغناية (بالتجاوز عن محله) وهذا اطلاق شايع ذابح .

(فح) يقع الكلام في ان المراد بـ «محل الشيء» ماذا؟ فانه يتصور على انحاء:

١ - **المحل الشرعي** - وهو المحل المقرر للشيء شرعاً ، ولا يخفى ان المراد منه هو المحل الذي يعتبر اتيانه فيه اولاً وبالذات وبحسب حال الذكر والاختيار ، فمحل السجود قبل الدخول في القيام بحسب جعله الاولى الشرعي وان كان يجوز الرجوع اليه و اتيانه بعد الدخول في القيام اذا تذكر قبل الركوع .

فما يقال من ان محل السجود باق قبل الدخول في ركوع الركعة الآتية فاسد لانه محل له في حال السهو والنسيان ولذا لا يجوز تأخيره كذلك عمداً.

٢ - **المحل العقلي** - وهو المحل المقرر له بحكم العقل وبحسب الطبع وقد مثل له شيخنا العلامة الانصاري بمحل «الراء» من تكبير الاحرام فانه لا بد ان يؤتى بها بلا فصل والالزام الابتداء بالساكن المحال عقلاً، ولا يخفى ان هذا القسم (مع غمض النظر عن المثال الذي ذكره (قده) فان الابتداء بالساكن ليس محالاً عقلاً بل هو كالتقاء الساكن بل ثلاث ساكنات

امر ممكن في لغتنا وان لم يقع فيها ، حينما وقع في غيرها من لغات الاجانب) راجع الى المحل الشرعى بالمآل؛ فان الامر انما يتعلق بالافراد الممكنة لا غير، (فتأمل).

٣ - **المحل العرفي** - وهو المحل الذى قررله بحكم الطريقة المألوفة ، كمحل اجزاء الجملة وآيات السورة ، فانه لا بد ان يؤتى بها قبل فصل طويل يوجب انمحاء صورتها (كما مثل له).

ولكن غير خفى ان هذا ايضا راجع الى المحل الشرعى ، فان المعبر شرعاً فى القراءة اتيانها على الطريقة المألوفة ، فلواتى بها على غير ها كانت فاسدة غير مأمور بها شرعاً ، لعدم صدق اسم الكلام او السورة والقراءة عليها عرفاً .

٤ - **المحل العادى** - وهو المحل المقرر له بحسب العادة.

والعادة اما «عادة نوعية» او «شخصية» والاولى مثل الايتان باجزاء الغسل متوالية ، فان التوالى وان لم يكن معتبراً فيها شرعاً ويجوز الفصل بينها بساعة او يوم او ايام ؛ الا انه جرت عادة الناس باتيانها متوالية غالباً ، والثانى كمن اعتاد ايتان الصلوة فى اول وقتها ؛ فان اول الوقت بالنسبة اليه محل عادى.

لا اشكال ولا كلام فى الاقسام الثلاثة الاولى ، لما عرفت من رجوعها الى المحل الشرعى ؛ وانما الكلام فى القسم الاخير بكلا شقيه ، فقد نفاه كثير من اعلام المتأخرين كشيخنا العلامة الانصارى والمحقق الخراسانى و المحقق الاصفهانى وغيرهم (قدس الله اسرارهم) .

الا انه قد يحكى عن غير واحد من الاعاظم ممن تقدم ؛ كفخر المحققين وغيره ، الميل الى اجراء قاعدة الفراغ والتجاوز هنا ، حتى انهم مثلوا له بمعتاد الموالاة فى غسل الجنابة اذا شك فى الجزء الاخير منه بل يحكى عن الفخر الاستدلال له بخبر «زرارة» ، وبان خرق العادة على خلاف الاصل (انتهى) .

والذى ينبغى ان يقال : انه كما عرفت ليس فى اخبار الباب من لفظ «المحل»

عين ولا اثر ، حتى يتكلم في المراد منه؛ وانما المذكور فيها عنوان « الخروج » و« المضي » و« التجاوز » بمعناها الاعم من الحقيقي والمجازي كما عرفت ، وفي صدق هذه العناوين على التجاوز عن المحل المعتاد اشكال .

لان القدر المعلوم منها المستكشف من الامثلة المذكورة في الروايات هو المحل الشرعي ، او ما يرجع اليه ، ولا اطلاق يعتمد عليه بالنسبة الى غيره كما لا يخفى . هذا ولكن المكلف اذا كان من قصده الاتيان باجزاء الغسل (مثلا) متواليه كان داخلا تحت ملاك التعليل الوارد في الروايات بقوله : « هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك » وقوله في رواية محمد بن مسلم « كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » لما قد عرفت من انه كالصغرى لكبرى محدوفة وهي ان الذاكر لا ياتي بما يخالف مقصده ومرامه .

ومن الواضح ان المحل الشرعي او العقلي او العرفي بما هو لادخله في هذا المعنى وانما هو مقدمة لقصد الفاعل اليه ، فان الفاعل اذا كان بصدد الاتيان بعمل وكان عالما بان اجزائه مترتبة شرعاً على نحو خاص فلا محالة يقصده بهذا الترتيب ، واذا كان قاصداً له بهذا الترتيب - والعاقل لا ياتي بما هو مخالف لمرامه - كان فعله الخارجى منطبقاً على قصده ، الا ان يكون غافلاً اثناء العمل وهو خلاف اصالة عدم الغفلة لما خوزة من ظهور حال الفاعل . والحاصل ان المحل الشرعي او ما يشبهه لادخل له في هذا التعليل اصلاً؛ بل هو مبني على قصد الفاعل ونيتة فقط . فلو حصل هذا القصد بعلة اخرى غير الترتيب الشرعي ، كالعادة ، كانت العلة جارية فيها .

ومن هنا تعرف ان المحل العادي بما هو لا اثر لها في جريان القاعدة ، الا ان تكون العادة كاشفة عن قصد الفاعل ، فان الفاعل اذا كان معتاداً بعادة نوعية او شخصية باتيان عمل كالغسل (مثلا) متواليه كشفت هذه العادة عن انه حين الفعل قصده بهذا النحو ، فيجري التعليل في حقه ؛ ولو فرض عدم كشف العادة عنه في مقام ، لم يعتد بها اصلاً . فتدبر فانه

هذا ويمكن الاستدلال على اعتبار المحل العادي ، بالمعنى الذى ذكرنا ، بالسيرة العقلانية التى استدلنا بها لاصل القاعدة ؛ فهل ترى من نفسك اذا كنت بصد كتابة كتاب او تركيب معاجين او محاسبة امور عديدة ، وكنت عالماً باجزائها وشرائطها ؛ وبعد ذلك شككت فى انك اتيت بها صحيحة تامة ؟ فهل ترجع اليها مرة بعد مرة وان كان محلها العقلى باقية بعد ، او تعتمد على ما كنت بصدده وتعامل مع ما فعلت معاملة الفعل الصحيح . وهل ترى من نفسك اذا اتيت بغسل الجنابة بقصد رفع الجنابة ثم مضى ايام او شهور ، ثم شككت فى الاتيان بالجزء الاخير منه ، تعود اليه مرة بعد مرة لان اجزاء غسل الجنابة فى نفسها ليس لها محل شرعى يفوت بالفصل الطويل ؟ .

فالانصاف ان الاعتماد على المحل العادي ، فى اجراء القاعدة بالمعنى الذى ذكرنا قريب جداً . ولعل ما حكى عن الفخر وغيره من اعظام اصحابنا ايضاً ناظر الى هذا المعنى . هذا ولكن الذى منع غير واحد من كبراء الاصحاب عن اختيار هذا القول وجعلهم فى وحشة منه ، ان فتح هذا الباب يوجب فقهاً جديداً ، فان لازمه انه اذا كان من عادة الانسان الاتيان بالصلوة اول وقته ، او الوضوء بعد الحدث فوراً ، الحكم بعدم وجوب الاتيان بها عليه لو شك آخر وقتها وكذا عدم وجوب تحصيل الطهارة لو شك بعد حدثه بقصر طويل .

ولكنه توهم باطر فان ما ذكرنا من البيان يختص بما اذا احرز اقدام الفاعل على العمل قاصداً الاتيان تمام اجزائه وشرائطه ثم بعد ذلك شك فى تماميتها ، فان هذا الفعل محكوم بالصحة والتمامية ، ولو كان المحل الشرعى لتدارك بعض اجزائه باقياً ، فان العادة كافية هنا ، واما اذا شك فى اصل وجوده ولم يحرز اقدام المكلف على العمل قاصداً له كذلك فلا .

ولعل ما حكى عن الفخر وغير واحد من اعظام الاصحاب ايضاً ناظر الى هذا المعنى فانهم مثلوا بغسل الجنابة لمعتاد الموالاة اذا شك فى الجزء الاخير منه ومن الواضح ان هذا لا يوجب فقهاً جديداً ولا ما يستوحش منه من الفتاوى (فافهم) .

٧ - عموم القاعدة لجميع ابواب الفقه

لا يخفى ان مورد جريان قاعدة التجاوز ؛ بالنسبة الى الاجزاء عند الشك في اصل وجودها، وقاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل عند الشك في بعض ما يعتبر فيها ، وان كان في غير واحد من اخبار الباب هو «الصلوة» و«الطهور» الا ان اطلاقات الاخبار لا تختص بهما، بل يشملهما وغيرهما من ساير العبادات ، بل المعاملات من العقود والايقاعات ، وغيرها، وقد عرفت انها تشير الى كبرى واحدة تحوى على القاعدتين معاً.

فلو شك في صحة عقداو ايقاع بعد الفراغ عنه ومضيه لم يعتد بالشك ويمضى عليه كما هو، وكذا لو شك في صحة غسل ميت وكفنه ودفنه فان العمومات والاطلاقات تقتضى صحتها بعدمضيتها ، ولا وجه لتخصيصها بباب الصلوة والطهارة ، او ابواب العبادات ، والقول بانها القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا تشمل العمومات غيرها؛ كما ترى، لما تحقق في محلها من ان مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر باطلاق الدليل ، والاشكل الامر في جميع الاطلاقات الواردة في الاخبار ، التي وقع السؤال فيها عن موارد خاصة ، ولا يظن باحد الالتزام به في ابواب الفقه، هذا مضافاً الى ان بعض الاخبار العامة غير وارد في مورد خاص ودعوى القدر المتيقن فيه ايضاً باطل جداً .

ولكن في اجراء قاعدة التجاوز بالنسبة الى الكمات واجزاء عقدا البيع ونحوه اشكال يظهر وجهه بما سيأتي في الفصل الا ترى ان شاء الله .

وقد عرفت سابقاً ان الفقيه المتتبع الماهر صاحب الجواهر تمسك بهذه القاعدة في مسألة الشك في عدد اشواط الطواف ؛ بعد الفراغ منه ، مضافاً الى ما ورد فيها من الروايات الخاصة، ولعل المتتبع في كلماتهم يقف على غيرهما مما يتمسك فيها بهذه القاعدة .
وصرح في الجواهر ايضاً في باب الشك في افعال الوضوء : «ان هذه القاعدة محكمة في الصلوة وغيرها من الحج والعمرة وغيرهما» (١)

٨ - عمومها للاجزاء غير المستقلة

هذا كله بالنسبة الى عدم اختصاصها بابواب الطهارة والصلاة ، وشمولها لجميع ابواب الفقه ؛ واما بالنسبة الى الاجزاء غير المستقلة (اي اجزاء كل جزء) مثل آيات الحمد و كلمات جملة واحدة ؛ فقد استشكل بعضهم كالمحقق النائيني (قده) في جريان قاعدة التجاوز فيها حينما صرح آخرون في تعليقاتهم «على العروة الوثقى» بجريانها فيها وغاية ما يمكن ان يقال في وجه المنع امران :

احدهما ان اطلاقات الأدلة بطبعا الاولى لادلاله لها الاعلى قاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل ، ولكن الاخبار الخاصة وبعض الاخبار العامة المصدرة بالشك في اجزاء الصلوة، من الركوع والسجود ، كدليل حاكم عليها توجب سعة دائرتها ، ومن المعلوم ان القدر الثابت من الدليل الحاكم هنا هو الاجزاء المستقلة واما بالنسبة الى اجزاء الجزء فلا .

وانت خبير بان هذا يبتنى على ما اختاره المحقق المذكور (قدس سره) في اصل بناء القاعدتين ، وقد اشرنا الى فساده غير مرة ، وانه بناء على تعددهما كل واحد مستقل بالجعل ؛ وبناء على اتحادهما كلاهما متساوي الاقدام بالنسبة الى اطلاقات ادلتها .

ثانيهما - ان قاعدة التجاوز تقتضى عدم الاعتداد بالشك في الجزء بعد ما جاوز «محلّه الشرعي» ، ومن المعلوم ان الاجزاء غير المستقلة مثل «الله» و«اكبر» في تكبيره الاحرام ليس لها محل شرعي تعبدى ، وانما يكون هذا الترتيب الخاص من «مقومات التكبير» بحيث لو قال : «اكبر الله» كان آتيا بما هو مبين للمأمور به لا آتيا بدفى غير محله . وهذا المعنى بالنسبة الى حروف كلمة واحدة اظهر ، فاجراء القاعدة في مثل هذه الاجزاء محل تأمل واشكال .

وفيه : ان محل اجزاء الجزء ليس دائماً من قبيل مقوماتها بحيث اذا حوت اجزائه عن محلها صار امرامغايرآله، او غلطاً رأساً، كما في جزئي تكبيرة الاحرام، ففي مثل ذلك ربما نقول بعدم جريان قاعدة التجاوز فيه مطلقاً، ولكن قد يكون من قبيل آيات السورة الواحدة، وتغييرها عن محلها يكون من قبيل تغير الاجزاء الاصلية للصلوة عن محلها كما لا يخفى، فكل من هذه الايات مأمور بها، ولها محل شرعي بحسب نزول الايات او امر النبي (ص) بقرائتها كذلك، على تفصيل في محله، فاذا شك في قراءة الآية السابقة يصدق انها «شيء» شك فيه وقد جاوز عنه ودخل في غيره .

فعموم لفظ « الشيء » كعنوان « التجاوز » و « الدخول في الغير » (لو قلنا باعتبارها) شامل لها ، بل يمكن القول بشمولها لجزئي التكبير لما قد عرفت سابقاً من ان عنوان « المحل » فضلاً عن « المحل الشرعي » غير موجود في روايات الباب حتى يتكلم فيه ، بل المذكور فيها عنوان الشيء و التجاوز و امثالهما ، و هي صادقة بالنسبة الى كلمة « الله » بعد الدخول في « اكبر » نعم في خصوص هذا المورد اشكال ناش من ان جريان القاعدة انما يكون بعد احراز عنوان الصلوة ، ومع هذا الشك لم يحرز دخوله في الصلوة بعد تأمل .

وان سلمنا ورود الاشكال هنا فجريان القاعدة في غيرها سليمة عنه ، نعم في اجراء القاعدة في اجزاء كلمه واحدة بل الكلمات المتقاربة كجزئي تكبيرة الاحرام وما شابهها اشكال آخر ، وهو قوة انصراف الاطلاقات عنها ، لاسيما بعد ملاحظة التعليقات الواردة فيها ، فان صورة العمل لا يكاد يخفى عن الذهن عادة بمجرد ذلك الزمان القليل فلا يصدق في حقه انه في الحرف الاول اذ كرمه في الثاني ، بل هو بعد كانه في محل الفعل غير متجاوز عنه ؛ فالأخذ بالاطلاق بالنسبة اليها مشكل جداً .

نعم لو كان الشك في آيات السورة ، او فصول الاذان والاقامة ، لاسيما في الايات والفصول المتباعدة لم يبعد الاخذ بها .



بقي هنا شئ: وهو انه هل تجرى قاعدة «التجاوز» في الاعمال المستقلة كما تجرى في اجزائها ، فيحكم بتحققها بعد التجاوز عن محلها ، او الدخول في عمل مستقل بعدها ، اولا ؟ مثلا : اذا دخل في صلوة العصر فشك في انه صلى الظهر ام لا ؟ فهل يحكم بتحقق صلوة الظهر بمقتضى القاعدة لامن ناحية شرطية ترتب العصر عليها (فان ذلك امر راجع الى باب الاجزاء والشرائط) بل من ناحية نفس صلوة الظهر ، بحيث لا يجب الاتيان بها ولو بعد صلوة العصر ، او يجب الاتيان بها ؟ .

قديقال: ان القاعدة كما تجرى في مثل «الاذان والاقامة» بعد الدخول في الصلوة لورود النص فيها كما مر ، كذلك تجرى في مثل صلوة الظهر في المثال المذكور وشبهها ، نعم بناء على تعدد القاعدتين وتوهم اختصاص دليل قاعدة التجاوز بخصوص اجزاء الصلوة وما هو كالشرط ولو لكمالها كالاذان والاقامة ، لم تجر في غير الاجزاء وشبهها .

هذا ولكن التحقيق عدم جريان القاعدة في مفروض المسئلة ؛ ولو قلنا باتحاد القاعدتين ودخولهما تحت عنوان واحد شامل لجميع الابواب (كما هو المختار) وذلك لان صلوة الظهر لها اعتباران :

اعتبار من ناحية نفسها واعتبار من ناحية ترتب العصر عليها ، وموضوع «التجاوز» في مفروض المسئلة انما يصدق بالاعتبار الثاني ، فان محل صلوة الظهر ، من ناحية اشتراط ترتب العصر عليها ؛ يمضى بالدخول في العصر ، ولكن محلها بالاعتبار الاول وفي نفسها باقية الى آخر وقتها المستد الى الغروب ، ولذا لونسيتها و تذكر بعد صلوة العصر ووجب الاتيان بها ، وان شئت قلت الترتيب شرط لصحة صلوة العصر للصحة الظهر ، فانالم يصدق عنوان التجاوز عليها بهذا الاعتبار كيف تجرى القاعدة فيها ؟ .

نعم بعد مضي وقتها ودخول وقت آخر يحكم بتحققها بمقتضى عموم هذه القاعدة ،

ولولم يكن هناك دليل آخر يدل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت .
ثم لا يخفى عليك انه لا فرق في ذلك بين القول بكون القاعدة امارة و بين كونها
اصلا، لما عرفت سابقاً من ان الامارة اما تثبت آثار الواقع في خصوص مورد هالا بالنسبة
الى غيره (فراجع ما ذكر هناك).



٩ - جريان القاعدة عند الشك في صحة الاجزاء

لا اشكال في جريان القاعدة عند الشك في صحة المركب، كالصلوة والوضوء، اذا شك فيه من جهة الاخلال ببعض ما يعتبر فيها من الاجزاء و الشرائط .
وهل تجرى في موارد الشك في صحة «الجزء» كما اذا شك في صحة القراءة او الركوع من جهة الاخلال ببعض ما يعتبر فيها من الشرائط، فيحكم بصحتها بمقتضى القاعدة، او تختص بالشك في اصل وجود الاجزاء؛ كما هو مورد احاديث الباب، ولا تجرى عند الشك في صحتها؟.

الحق انه لو قلنا باتحاد القاعدتين كما هو المختار فلا اشكال في كون الحكم عاماً للكل و اجزائه ، وذلك لما عرفت من انه بناء على هذا يكون قوله «كل ما شككت فيه مما قد مضى» وشبهه من اخبار الباب عاماً شاملاً للشك في الشيء بعد الفراغ والتجاوز عنه؛ من غير فرق بين الكل والجزء ، ولا بين التجاوز عن نفسه (بان يكون اصل وجوده محرزاً) وبين المضى عن محله (بان يشك في اصل وجوده) غاية الامر ان صدق التجاوز والمضى في الاول حقيقى وفي الثانى بنوع من العناية والادعاء .

اما اذا قلنا بتغاير القاعدتين؛ واختصاص قاعدة التجاوز بالاجزاء، كاختصاص قاعدة الفراغ بالكل؛ فقد يشكل الامر من جهة ظهور اخبار قاعدة التجاوز في الشك في اصل وجود الجزء ، لافى صحته بعد الفراغ عن وجوده؛ كما قيل باختصاصها باجزاء الصلوة و عدم جريانها في غيرها؛ ولا دليل على التعميم هنا الامور :

احدهما - ان الشك في صحة الجزء راجع الى الشك في «وجود الشيء الصحيح» على نحو كان التامة، فعموم القاعدة يشملها .

وفيه: انه خلاف ظاهر الاخبار على هذا المبني ، لانها ظاهرة في الشك في اصل

وجود الشيء من رأس؛ لا وجود الشيء بصفة الصحة .

ثانيها - ان عمومها وان كان لا يشملها في بدء النظر الا انه شامل له بتنقيح المناط؛ لعدم خصوصية في هذا الفرد، اعنى الفرد الذى يشك في اصل وجوده .

بل يمكن دعوى الفحوى والاولوية القطعية؛ لان الشك في اصل وجود الجزء اذا كان داخلاً تحتها كان الشك في صحته بعد احراز وجوده اولى و اقرب - وهذا الوجه حسن جداً .
ثالثها - ان يستند في هذا التعميم الى ان اصاله الصحة في فعل المسلم اصل برأسه، ومدركها ظهور حال المسلم كما قال فخر الدين في الايضاح : « ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذى يقصد برائة زمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية؛ الصحة » ذكر هذا الوجه شيخنا العلامة الانصارى ثم استشهد له بعموم التعليل في قوله « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » (انتهى) .

اقول - هذا راجع الى ما اشرنا اليه غير مرة من ان اصاله الصحة كما تجرى في افعال الغير كذلك تجرى في فعل النفس، وانها مما جرت عليه سيرة العقلاء في افعالهم واحتجاجاتهم، وان التعليل الوارد في هذه الرواية ورواية محمد بن مسلم « هو حين انصرف اقرب الى الحق منه حين يشك » اشارة الى هذه السيرة العقلائية .

١٠ - جريان القاعدة في «الشرائط»

قد عرفت انه لا اشكال في جريان القاعدة في الاجزاء عموماً كما هو المختار؛ او خصوص اجزاء الصلوة كما هو مذهب بعض، ولكن في جريانها في الشرائط كلام واشكال و اختار كل مذهبا :

فمن قائل بعدم جريانها فيها مطلقاً، ولزوم اعادة المشروط ولو شك بعد الفراغ عنه، فيجب اعادة الصلوة بعد الفراغ عنها اذا شك في شيء من الطهارة وشبهها، نقله شيخنا العلامة الانصارى عن بعض اصحابنا ولم يسم قائله .

وهو مذهب عجيب، لا وجه له اصلاً لعدم قصور في النصوص الخاصة بالدالة على عدم الاعتناء بالشك في الصلوة والظهور بعد مضيها، ولا في الروايات المطلقة ولا من حيث الفتوى.

ومن قائل بجريانها فيها مطلقاً. حتى قال بعضهم بان جريانها فيها يوجب احراز وجود الشرط حتى بالنسبة الى الاعمال الآتية، فلا يجب تحصيل الطهارة على من شك في صلوة بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في الطهارة حتى بالنسبة الى الصلوات الآتية.

وهذا القول ايضاً جائر عن قصد السبيل، قد عرفت فساده سابقاً.

ومن قائل بجريانها بالنسبة الى نفس العمل المشروط، اما مطلقاً؛ واما في خصوص ما اذا فرغ عن المشروط كله، واما اذا كان في الاثناعشار تجري فيه .

والتحقيق ان الشرط دائماً يكون من قبيل الكيفيات او الحالات المقارنة للمشروط، خلافاً لما ذكره غير واحد من المحققين في المقام من امكان كون الشرط عملاً مستقلاً يؤتى به قبل المشروط، كما في الوضوء بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى: « اذا قمتم الى الصلوة الخ » فان هذا خلاف مفهوم الشرط فالشرط دائماً من قبيل الحالات والاصاف والكيفيات المقارنة، التي يكون تقييدها داخل في المشروط دون ذواتها، وهذا هو الفارق بينه وبين الجزء.

و اما الوضوء لوقلنا بكونه شرطاً بعينه (لا الطهارة الحاصلة منه) فالشرط في مورده حقيقة هو تأخر الصلوة عنه، وهو صفة لاحقة للصلوة، و الا فالعمل المستقل المأني به قبلا او بعداً اذا لم ينتزع منه عنوان « التعقب » او « اللحق » او مثلهما الذي يكون من الاوصاف المقارنة للمشروط لامتني لكونه شرطاً .

هذا ولكن الشرط من ناحية استقلال منشأ انتزاعه، في الوجود، وعدم استقلاله، على اقسام:

احدها - ما يستقل في الوجود ولا يمكن تحصيلها لمجموع المشروط الا قبله ؛ كالطهارة ، فان تحصيلها لمجموع الصلوة لا يكون الا قبلها .

ثانيها - ما يستقل في وجوده، ولكن يمكن تحصيله في الاثناء لكل جزء، كالاستقبال والستروغيرهما .

ثالثها - ما لا يستقل في وجوده ، كالموالة، فانها امر ينتزع من نسبة خاصة بين اجزاء الصلوة، وليست كالطهارة او الاستقبال حتى يمكن تحصيلها ولو بدون الصلوة .

ففي جميع هذه الاقسام اذا كان الشك بعد الفراغ عن المشروط بتمامه ، كما اذا شك بعد التسليم في شيء منها فلا اشكال في جريان القاعدة فيها والحكم بصحتها؛ لشمول اطلاقات الادلة لها على جميع المباني ، نعم يجب تحصيل الشرط المشكوك للاعمال الآتية لما اشرنا اليه في الامر الرابع فراجع .

واما اذا كان الشك في اثنائها فقد يقال بانه لا اشكال ايضاً في جريان القاعدة في القسم الاول ، لان المفروض عدم امكان تحصيله الا قبل العمل ، فهو امر قد تجاوز عنه ودخل في غيره .

وهذا انما يتم اذا قلنا بشرطية نفس الوضوء مثلا ، وقد عرفت ما فيه من الاشكال ، واما اذا قلنا بشرطية الطهارة الحاصلة منها فاجرائها فيه مشكل ، والوجه فيه ان مجرد عدم امكان تحصيله الا قبل العمل لا يدخل له فيما نحن بصدده، لان المأمور به هو الحالة الحاصلة منه، المقارنة للعمل، وما يؤتى به قبله فهو من قبيل المقدمة له ، ومجرد ذلك لا يوجب

صدق المضي والتجاوز عنه الا بالمسامحة ، فاجراء القاعدة في هذا القسم مشكل جداً .
واما القسم الثاني فلا يبعد جريان القاعدة فيه بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، مع
 وجوب تحصيله للاجزاء الآتية ، فلو شك في اثناء صلوته في استقبال القبلة في بعض الركعات
 السابقة ، وهو مستقبل القبلة لما فيه من الركعة ، امكن الحكم بصحة صلوته ودخل في
 قوله : «كلما شككت فيه مما قدمضي فامضه كما هو» وقد عرفت عدم الفرق بين المركب و
 اجزائه في ذلك .

هذا ولكن قد يستشكل عليه **تارة** : بان شرطية الاستقبال وشبهه امر «وحداني»
 بالنسبة الى مجموع الصلوة ومحلها هو المجموع ؛ فمادام المصلي مشغولاً بالصلوة معمله باق
 ولم يتجاوز عنه .

وفيه - ان مثل هذا الشرط وان كان امراً واحداً في مجموع الصلوة ، الا انه ينحل
 بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الصلوة ، وكان داخلاً تحت عنوان «الشيء» الوارد في الاخبار .
 هذا مضافاً الى ان الاشكال انما يتوجه لو اريد اجراء القاعدة بالنسبة الى نفس
 الشرط ، واما اذا لوحظت بالنسبة الى نفس الاجزاء المشروطة به ؛ فلا وجه للاشكال فيها اصلاً .
واخرى بان الشرائط لا محل لها حتى يصدق التجاوز عنها ، فانها من قبيل الكيفيات
 والحالات العارضة للاجزاء ، فالتجاوز عنها انما يكون عرضياً بتبع التجاوز عن الاجزاء
 لاحقياً ، فلا يمكن اجراء القاعدة فيها .

وفيه مضافاً الى ان التجاوز عن الشرط ، بتبع التجاوز عن محله من الاجزاء ، كاف
 في صدق عنوان التجاوز عنه ؛ فان هذا مصادق التجاوز حقيقةً لا مجازاً ومسامحة ؛ فالتستر
 او الاستقبال المقارن للقراءة امر يتجاوز عنه حقيقةً بعد الدخول في الركوع ، ان هذا الاشكال
 كالاشكال السابق انما يتوجه اذا جعل نفس الشرط مورداً للقاعدة ، واما اذا كانت الاجزاء
 مورداً لها من جهة الشك في صحتها وتماميتها بعد الفراغ عنها او التجاوز عن محلها
 فلا يبقى مورد له ، وذلك لما مرّت الاشارة اليه من ان الشك في صحة الجزء كالشك

في اصل وجوده مشمول لعمومات القاعدة .

واما القسم الثالث من الشرائط فاجراء قاعدة التجاوز فيه وان كان مشكلا ، فان الموالاة (مثلا) امر منتزع عن نسبة خاصة بين اجزاء الصلوة وليست شيئاً يتجاوز عنه برأسه ، فانصراف الاطلاقات عنها قوى جداً ، فلا يقال ان الموالاة بين آيات الحمد امر تجاوز عنه ودخل في غيره ، الا انه لا مانع من اجراء القاعدة بالنسبة الى نفس الحمد و السورة او غيرهما بعد التجاوز عنها والشك في صحتها من ناحية موالاتها .



بقي هنا شيء - وهو انه قد يستشهد للقول بالتفصيل بين الشك في الوضوء بعد الفراغ عن الصلوة، والشك فيه في اثنائها ، بما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل يكون على وضوء، ويشك على وضوء هو ام لا؟ قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف فتوضأ واعادها ، وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأ ذلك» (١) بناء على ان مورد السؤال هو من يكون على وضوء باعتقاده ثم يشك في ذلك .

ولكن فيه ان الاظهر في معنى الرواية هو ان يكون على وضوء في زمان ، ثم يشك فيه في زمان بعده ، فيكون مجرى للاستصحاب لامورداً لقاعدة الفراغ (وح) اما يحتمل هذا الحكم على الاستصحاب ، كما فعله صاحب الوسائل واما ان يطرح لمعارضته لاخبار الاستصحاب.

(١) رواه في الوسائل في الباب ٤٤ من ابواب الوضوء .

١١ - لماذا لا تجرى القمادة في افعال الطهارات الثلاث؟

الظاهر انه لا خلاف بينهم في عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء، اذا انتقل من جزء الى جزء آخر؛ قبل الفراغ من تمامه . وقد ادعى غير واحد الاجماع عليه .

بل لعل نقل الاجماع فيه مستفيض؛ هذا بالنسبة الى الوضوء واما الحاق الغسل بالوضوء فهو المشهور كما حكى من طهارة شيخنا العلامة الانصارى ، و عن جماعة من ائمة الفقه كالعلامة والشهيدين و المحقق الثاني والعلامة الطباطبائي (قدس اسرارهم) التصريح به ، وعن بعضهم النص على الحاق التيمم بهما .

هذا حال المسئلة من ناحية الفتاوى، والظاهر ان الاصل فيها ما رواه زرارة عن ابي جعفر الباقر عليه السلام :

قال اذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله او تمسحه، مما سمى الله؛ مادمت في حال الوضوء فاذا قدمت من الوضوء وفرغت منه، وصرت في حال اخرى في - الصلوة او في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه، لاشيء عليك فيه (الحديث) (١)

وهذه الرواية صريحة في وجوب الاعتناء بالشك والاثبات بالمشكوك مادام مشتغلا بالوضوء؛ وان عدم الاعتناء به يختص بصورة الفراغ منه؛ بل الدخول في حال آخر .
ولكن قد عرفت في الامر الخامس ان هذا ليس في الحقيقة من قبيل القيد.

١- رواه المفيد والشيخ والكليني باسنادهم ورواه في الوسائل في الباب ٤٤ من ابواب الوضوء

ويؤيده رواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال

هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك (١)

فانها ظاهرة في انه حال الوضوء اذكر، فبمقتضى اذكريته يجب عليه الاعتناء بشك مادام مشتغلا به ولكن في دلالتها تأمل.

لانها غير ناظرة الى صورة الشك في بعض اجزاء الوضوء بعد انتقاله الى

جزء آخر .

واستدل له برواية ثالثة نقلناها سابقا وهي مارواه ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع)

قال : اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء ، انما

الشك اذا كنت في شيء لم تجزه (٢) بناء على رجوع ضمير « غيره » الى « الوضوء »

فيكون دالا بمقتضى مفهومه على وجوب الاعتناء بالشك مادام مشتغلا بالوضوء .

ولكنك قد عرفت فيما سبق ان رجوع ضمير « غيره » الى الوضوء مع قطع النظر

عن سائر اخبار الباب و الاجماع المدعى عليه في المسئلة ، غير معلوم ، بل الظاهر

رجوعه الى الشيء المشكوك فيه ؛ بقريئة الاطلاق الوارد في ذيلها ، فانه دال على ان

كل شيء (سواء فيه الكل والجزء) تجاوز عنه ودخل في غيره يمضى عليه ؛ ولا يعتنى

بالشك فيه .

ويؤيد ما ذكرنا ورود هذا التعبير بعينه في باب اجزاء الصلوة في رواية «زرارة» و

«اسماعيل بن جابر» وليس المراد منه هناك الا تجاوز عن الجزء المشكوك فيه والدخول

في ساير الاجزاء؛ فالاستدلال بهذا الحديث في حد نفسه مشكل بل لعله في بدء النظر

على خلاف المقصود ادل .

ويمكن الاستدلال له ايضاً برواية ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن ابي-

١ - رواه في الوسائل في الباب ٤٤ من ابواب الوضوء

٢ - رواه في الوسائل في الباب ٤٤ من ابواب الوضوء

عبدالله (ع) : قال قلت جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي، ويشككني الشيطان
اني لم اغسل ذراعي ويدي قال : اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد (١)
فانه لو كان مجرد التجاوز عن جزء من الوضوء كافياً في عدم الاعتناء بالشك فيه
لم يحتج الى تحصيل اشارة قطعية او ظنية على غسل الذراع (وهو وجدان برد الماء عليه)
بل كان مجرد التجاوز عنه كافياً فيه .

ولكن الظاهر منه كون الشك في حال الاشتغال بغسل اليد ، وكأن منشأ شكه
كان هو الوسوسة في افعال وضوئيه وتعبير الراوي بقوله : يشككني الشيطان ايضاً شاهد
عليه ، فهذه الرواية اجنبية عن المقصود .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما يدل على هذا الحكم من السنة ؛ دلالة ظاهرة ،
منحصر في رواية زرارة ، والعجب من شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) حيث صرح
في الرسالة بورود اخبار كثيرة هنا مخصصة للقاعدة المتقدمة . فاين هذه الاخبار
الكثيرة ١٩ .

ومع ذلك رواية زرارة المؤيدة بفتاوى الاصحاب كاف في اثبات هذا الحكم .
هذا كله بالنسبة الى الوضوء ولا يبعد كون التيمم الذي هو بدل عن الوضوء بحكمه
لاقتضاء البدلية ذلك ، ولكنه يختص بما اذا كان التيمم بدلا عن الوضوء .
واما الغسل ؛ والتيمم الذي هو بدل عنه ؛ فلم نظفر على دليل يدل على استثنائهما ،
و خروجهما عن الاخبار العامة ، الدالة على القاعدة ، كاثبات الاجماع عليهما بنحو
يكون حجة مشكل جداً .

نعم قد يقال بدخولهما في ذيل رواية ابن ابي يعفور التي مرت عليك آنفا ، اعني
قوله «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» ولكن قد عرفت انها اجنبية عما نحن بصدده .
فانذ لو امكن اثبات الحكم فيهما ببعض الاعتبارات التي سنذكره فهو ، والا
فشمول الاطلاقات لهما غير بعيد ، وطريق الاحتياط فيهما واسع (فتامل) .

فتلخص مما ذكرنا ان الطهارات الثلاث كلها او بعضها خارجة عن تحت القاعدة ولكن يبقى الكلام في وجه خروجها مع انه لا يرى اى تفاوت بينها وبين ساير المركبات الشرعية ، كالصلوة والحج وغيرهما في بدء النظر .
فهل هو تعبد محض ؟ او يوجد هناك فارق بينها وبين غيرها ؟ اختار كل منهم مذهباً :

فقال المحقق النائيني (قده) ان خروجها انما هو بالتخصص لامر غير مره من ان العمومات على مختاره لا تدل الاعلى قاعدة الفراغ بالنسبة الى مجموع العمل ، وانه لادلالة لها بالنسبة الى الاجزاء ، وان الاخبار الواردة في حكم التجاوز عن اجزاء الصلوة حاكمة عليها و تدل على تنزيل اجزاء الصلوة منزلة الاعمال المستقلة التامة ، وحيث ان الدليل الحاكم مختص بباب اجزاء الصلوة يبقى غيرها خارجاً بحكم الاصل . (انتهى) .
وقد عرفت فساد هذا المبنى وان ادلة القاعدة عامة ، شاملة للاجزاء والكل ، وان سياق اخبار التجاوز الواردة في اجزاء الصلوة سياق غيرها من العمومات ، فلا دلالة فيها على التنزيل والحكومة ، بل الجميع يشير الى معنى واحد ، فلا يفهم العرف من بعضها شيئاً وراء ما يفهم من غيره .

وقال شيخنا العلامة الانصارى (قده) ان خروج اجزاء افعال الوضوء وشبهها من حكم قاعدة التجاوز انما هو من باب التخصيص فان الوضوء في نظر الشارع فعل واحد ؛ باعتبار وحدة مسببه ، فانه يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعيض ، و هو الطهارة ، فلا يلاحظ كل فعل منه شيئاً برأسه ، قال و بذلك يرتفع التعارض بين رواية ابن ابي يعفور (وهي قوله : اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليش بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه) الدالة على الاعتناء بالشك في اثناء الوضوء ، وبين الاخبار السابقة الدالة على عدم الاعتناء بمثل هذا الشك .

وكذلك يرتفع التنافي المترئى بين صدر هذا الحديث وذيله ، فاذا كان الوضوء

فى نظر الشارع فعلاً واحداً ارتفع الاشكالان ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة ، وبه يوجه حكم المشهور بالحاق الغسل والتيمم بالوضوء ، والا لا وجه له ظاهراً (انتهى كلامه) .

هذا وانت خبير بان مجرد وحدة المسبب (وهو الطهارة) لا توجب لحاظ السبب امرأواحداً ، والاجرى مثله فى الصلوة وغيرها لامكان القول بان المطلوب منها أيضاً امر واحد فتأمل ، وبالجملة الالتزام بلوازم هذا التوجيه امر مشكل جداً لا يظن انه (قده) يلتزم بها ، مضافاً الى ان الحاق الغسل بالوضوء غير معلوم كما مر .

والاولى ان يقال بعد كون الحكم فى الوضوء من باب التخصيص بدليل خاص وارد فى المسئلة ان الوجه فيه لعله كون اجزاء الوضوء يؤتى بها فى زمان قصير لا يغفل عن حالها غالباً ؛ ولا يكاد تخفى صورتها عادة بمعنى هذا المقدار من الزمان ، فملاك القاعدة المصرح به فى روايات الباب ، وهو الاذكورية فى حال الفعل بالنسبة الى حال الشك ، مفقود فيها بحسب الغالب . بخلاف ما اذا فرغ من الوضوء وانتقل الى حال آخر فان انمحاء صورتها عن الذهن ونسيان كيفية العمل فيه امر قريب .

واعل السيرة العقلائية الجارية على عدم الاعتناء بالشك بعد تمامه والتجاوز عنه (بما مر من البيان) ايضاً غير جارية فى امثال المقام .

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى وجه خروج الوضوء وشبهه عن عموم القاعدة وان ايت بعد ذلك كله الاغن بقاء الاشكال فى تفسير هذا الاستثناء وتوجيهه لم يكن قادحاً فى اصل الحكم بل لا بد حمله على التعبد المحض وكم له من نظير فى احكام الشرع .

ومما ذكرنا يوجد طريق آخر لتعميم حكم الوضوء واجرائه فى التيمم والغسل ،

فتأمل .

١٢ - عدم جريان القاعدة مع الغفلة

ان الشك في العمل بعد الفراغ والتجاوز عنه يتصور على اقسام :
تارة يكون مع العلم بانه كان ذاكرأله حين العمل؛ عالماً بصحته ، ولكن يحتمل انه كان مخطئاً في اعتقاده ، آتياً به على خلاف ما كان مأوراً به .
واخرى مع الشك في كونه ذاكرأله او غافلاً عنه ، فكما يحتمل الغفلة يحتمل الذكر .
وثالثة مع العلم بكونه غافلاً محضاً ولكن يحتمل الاثبات بما كان مأوراً به من باب الصدفة والاتفاق ، كمن يعلم بانه لم يحول خاتمه عن محله حين الوضوء ولكن يحتمل انفسال ما تحته اتفاقاً .

لاشكال في جريان القاعدة في الصورتين الاوليين ، وانما الكلام في شمول اطلاقات الادلة للمثالثة ، فقد يقال بعدم شمولها لها ، نظراً الى التعليل الوارد في قوله : «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» فان التعليل بذلك يدل على تخصيص الحكم بمورد احتمال الذكر ، وان كان عنوان السؤال عاماً ، ويمكن ان يقال بشمولها لها وان التعليل من قبيل «الحكمة» للحكم لا «العلة» له ، حتى يكون مخصصاً .

والتحقيق هو الاول لالمجرد ظهور التعليل الوارد في الرواية ؛ وفي رواية اخرى لمحمد بن مسلم :

« وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » في ذلك بل لان الاطلاقات بانفسها قاصرة عن شمولها له ، منصرفه عنه ، لاسيما مع القول بكون القاعدة من الامارات ، ومن باب غلبة الذكر ، فان هذا الملاك انما هو في غير صورة العلم بعدم الذكر .

هذا مضافاً الى ما عرفت من ان حكم الشارع بحجية القاعدة ليس تأسيساً ، بل هو

امضاء لما عند العقلاء من الحكم بالصحة بعد الفراغ والتجاوز عن العمل (بل لعل الامر فى جميع الامارات الشرعية كذلك ؛ فليس فيها تأسيساً جديداً على خلاف ما استقر عليه بناء العقلاء) ومن الواضح عدم استقرار بناء العقلاء على الحكم بالصحة فى صورة الغفلة المحضة .
فلا محيص عن الحكم ببطلان العمل فى هذه الصورة واعادته بمقتضى قاعدة الاشتغال الا ان يقوم دليل اخرى على الصحة .



ويجب التنبيه هنا على امور :

الاول - لا يخفى انه اذا كان هناك اماره شرعية كالبيئة او حجة عقلية كالقطع فاعتمد عليها المكلف حين الفعل ثم تبين خطاؤها بعده ، كمن صلى الى جهة يعلم انها قبله ، او قامت اماره شرعية عليها ، ولكن تبين له بطلان منشأ قطعه وفساد الامارة بعدما صلى ولكنه يحتمل كون الجهة التى صلى اليها قبله من باب الاتفاق ؛ فلا اشكال فى انه محكوم بحكم الغفلة ، لان الاحراز المذكور كان فاسداً ، مع كون صورة العمل محفوظة عنده ، لعلمه بالجهة التى صلى اليها ، ولكن لا يعلم انها كانت هى القبلة ، او غيرها؟!
فلو صادفت القبلة لم يكن من ناحية «الذكر حين العمل» لان المفروض علمه بعدم كونه اذكر حينه ، بل انما هى من باب الصدفة والاتفاق .

وليس هذا من قبيل الشك فى انطباق «المأمور به» على «المأتى به» كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) فى الامر الخامس الذى ذكره فى المسئلة بل من قبيل انطباق «المأتى به» على «المأمور به» صدفة واتفاقاً عند الغفلة .

والعجب منه (قدس سره) انه جعله من ذاك الباب ، وعقد له ولاشباهاه باباً مستقلاً ، وكلامه فى هذا المقام لا يخلو عن تشويش واضطراب فراجع .

الثانى مما يجب التنبيه عليه هو ان المراد بالغفلة هنا هو الغفلة المحضة اعنى الذهول عن العمل عند ادائه مطلقاً اجمالاً وتفصيلاً ، نظير مسئلة الخاتم فى الوضوء فان المفروض

ذهوله عن غسل ما تحته مطلقاً، اجمالاً وتفصيلاً، فاحتمال الصحة انما يكون من باب الصدفة والاتفاق فقط .

واما اذا ارتكز كيفية العمل في النفس اجمالاً بسبب التكرار وحصول العادة له، كما في افعال الصلوة والوضوء وغيرهما من العبادات اليومية، بحيث يؤتى بها احياناً متوالياً على وجهها الشرعى مع الغفلة عنها تفصيلاً، فان ذلك لا يعد من الغفلة بل فيه نوع من الذكر كما اشرنا اليه سابقاً ، ولولا ذلك كان الذكر التفصيلي غير حاصل لكثير من الناس في اقوالهم وافعالهم و عباداتهم و غيرها فلا يصح التعليل بغلبة الذكر حين العمل بالنسبة الى العموم .

الثالث ان شيخنا العلامة الانصارى (قده) ذكر في كلام له في المقام انه لافرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً او تركه عمداً، والتعليل المذكور (هو حين يتوضأ الخ) بضميمة الكبرى، المتقدمة (وهو ان القاصد لفعل لا يتركه عمداً) يدل على نفى الاحتمالين انتهى .

وهو مند (قدس سره) عجيب فان العاقل القاصد لفعل شيء مع العلم بشرائطه واجزائه لا يحتمل في حقه ترك الجزء عمداً اصلاً ، وهذا هو المراد من الكبرى المتقدمة ، لانه يحتمل ذلك في حقه وينفى احتمال به هذه الكبرى تعبداً او من باب الغلبة ، كما في احتمال الترك نسياناً .

والحاصل انه لو فرض احتمال ترك الجزء تعمداً لم يجر فيه القاعدة بلا اشكال لانه لا دافع لهذا الاحتمال ، ولا يوجد مصحح للعمل معه، فقوله (قده) : لافرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً او تركه تعمداً لا وجه له اصلاً.

١٣ - في عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكمية

لا اشكال في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية ، بل هي القدر المعلوم من موردها، المصرح به في كثير من الروايات ، فان ما اشتمل منها على ذكر صغرى لهذه الكلية فذلك الصغرى من قبيل الشبهات الموضوعية كما هو واضح ، وما كان عاماً فالقدر المتيقن منه ذلك .

انما الاشكال في جريانها في الشبهات الحكمية ، والحق عدم جريانها فيها ، فان الشك من ناحية الحكم هنا يتصور على وجهين ، لا تجرى القاعدة في شيء منهما .

احدهما ان يكون صورة العمل محفوظة عنده ولم يكن في عمله مستنداً الى حجة شرعية من اجتهاد او تقليد - كمن يعلم انه صلى بلاسورة وكان ذلك عن جهل بالحكم او غفلة منه ثم بعد الفراغ منها يشك في صحة صلواته من جهة الشك في حكمها الشرعي ، وان السورة جزء أم لا ، وليس له طريق لاحترازها من اجتهاد او تقليد ، فان قيل بعدم جريان القاعدة فيها وجب الاحتياط باعادتها لاشتغال زمتها والا كان محكوماً بالصحة ولم يجب عليه الاعادة .

والحق عدم جواز التمسك بها لظهور اخبار الباب في كون الشك في كيفية الوجود الخارجي ، فقول المرسل شك في الركوع او السجود او الوضوء ظاهر في شكه في كيفية الايمان بها بعد احتراز حكمها ، لا في حكمها بعد احتراز كيفية وقوعها ؛ لعدم ملاك الاذكريه فيه وهو واضح ، هذا اذا كان صورة العمل محفوظة وكان عمله عن جهل بالحكم .

ومنه تعرف انه لو لم يكن صورة العمل محفوظاً عنده كما اذا شك الجاهل بالحكم بعدمضى برهة من الزمان في مطابقة اعماله لما كان مأموراً به في الواقع ، من جهة عدم انحفاظ صورة عمله ، كان خارجاً عن محل البحث داخل في الشبهات الموضوعية ؛ وان كان جريان القاعدة فيها ايضاً ممنوعاً ، نظراً الى استناد عمله الى الجهل والغفلة ، خلافاً

لما يترأى من المحقق النائبي من عدمه من اقسام الشبهة الحكمية.
ثانيتها ان يكون صورة العمل محفوظة عنده - كما يعلم انه صلى بلاسورة - ولكن
كان عمله مستنداً الى حجة شرعية من اجتهاد او تقليد، ثم شك بعد الفراغ عنه في صحته وفساده ،
من جهة زوال رأيه او رأى مجتهده وتردده في حكم المسئلة من دون العلم بفساده .
وجريان القاعدة في هذه الصورة وان كان اقرب من سابقها الا ان الحق عدم جريانها
فيها ايضاً لما ذكر في الصورة السابقة فراجع وتدبر جيداً.

١٤ - مورد القاعدة خصوص الشك الحاصل بعد العمل

لا ينبغي الريب في ان مورد قاعدة التجاوز والفراغ هو الشك الحاصل بعد العمل .
فلو كان الشك موجوداً من قبل ، لكنه غفل عنه ودخل في العمل؛ ثم بعد الفراغ
منه تذكر وتجدد له حالة الشك في صحة عمله وفساده ، لم يجز له التمسك بها ، ولو قلنا
بجريان القاعدة في موارد الغفلة .

وذلك كمن شك في الطهارة قبل الصلوة وكان حالته السابقة الحدث ، ثم غفل و
صلى ، مع علمه بعدم تحصيل الطهارة بعد شكه ، فاذا سلم توجه الى ما كان فيه وشك في انه
كان على طهارة ام لا ، فعليه تحصيل الطهارة واعادة الصلوة .

والوجه فيه ظاهر ، اما بناء على المختار من عدم جريان القاعدة في موارد الغفلة
فواضح ، لان المفروض غفلته عن تحصيل شرائطه قبل الصلوة مع وجوب الطهارة عليه
بظاهر الشرع بمقتضى الاستصحاب ، فلم يكن داخل تحت قوله «هوحين يتوضأ اذكر»
او قوله «وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك» بل لو كان ذاكراً لم يقدم على
هذا العمل .

وان شئت قلت : مورد القاعدة هو ما كان احتمال الذكر منشأ احتمال صحة العمل
وحصول شرائطه ، وفي المقام لو كان ذاكراً كان عمله محكوماً بالفساد في ظاهر
الشرع بحكم الاستصحاب الجارى فيه بلا كلام .

واما على القول بجريانها في موارد الغفلة ، فالامر ايضاً كذلك ، لا لمجرد ظهور
اخبار الباب مثل قوله «الرجل يشك بعدما يتوضأ» او قوله «شك في الركوع بعدما سجد»
واشباههما في ان الشك نشأ بعد الفراغ عن العمل او التجاوز منه ، بل لان مجرى القاعدة
هو ما اذا كان العمل مبنياً على الصحة ولو في ظاهر الشرع ، فلو كان من اول امره مبنياً

على الفساد ومحكوماً بالبطلان في ظاهر الشرع لم يمكن تصحيحها بالقاعدة بعد الحكم بفساده ، والمقام من هذا القبيل، فإن الصلوة في مفروض الكلام كان محكوماً بالفساد من اول آتات وجودها بحكم استصحاب الحدث ؛ وان كان المصلى غافلاً عن هذا الحكم حين الشروع لغفلته و نسيانه ، فكيف يصح الحكم بصحتها بعد الفراغ عنها ؛ و هل يرضى بذلك لبيب؟.

هذا تمام الكلام في قاعدة التجاوز والفراغ .

والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً .

قاعدة اليد

٥- قاعدة اليد

ومن القواعد المشهورة التي يتمسك بها في كثير من ابواب الفقه وتدور عليها احكام المعاملات كلها « قاعدة اليد » فيها تدور رحي المعاملات، وبها تنحل عقدها .
ويزيد هذا وضحاً ما ستعرف ان شاء الله من ان مرادنا من « اليد » ليس خصوص « يد الملكية » بل نبحث عن « اليد الاستيلاء » بمفهومها العام الشامل ليد المالك، والمستاجر، ومتولى الاوقاف، والمستعير ، والودعي ، واشباههم ؛ فان كيفية السلطة و الاستيلاء على الاموال والمنافع مختلفة، تترتب عليها احكامها كذلك ، فالبحث لا يدور على دلالة اليد على الملك فقط بل يعمها وغيرها ، فليكن هذا على ذكر منك .
وان قد عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في هذه القاعدة ايضاً يقع في مقامات:

المقام الاول - في مدرك القاعدة .

« الثاني - في انها من الامارات او الاصول العملية ؟

« الثالث - في انه بماذا تتحقق اليد ؟

« الرابع - هل هي حجة حتى اذا كان متعلقها مما لا يجوز بيعه الا بمسوغ خاص ،

كالوقف ؟ .

« الخامس - هل هي حجة ولو حدثت اولاً لابعنوان الملك ؟

- « السادس - هل هي تستقر على المنافع والاعيان كليهما ؟
- « السابع - هل يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد ؟
- « الثامن - هل هي حجة لصاحبها ايضاً ؟
- « التاسع - في عدم حجية يد السارق وشبهه .
- « العاشر - في حجية اليد في دعاوى الاما يستثنى .

١ - في مدرك القاعدة وملاك حجيتها

لاشكال ولاكلام في حجية اليدود لالتها على الملك في الجملة ، وعليه اجماع علماء الفريقين بل المسلمين جميعاً ، بل كافة العقلاء من ارباب المذاهب وغيرهم .
و هذا الحكم على اجماله من ضروريات الدين ؛ ولكن مع ذلك لا بد لنا من استقصاء الادلة الدالة عليه لكي نرجع اليها في ازالة الشكوك الواقعة في حدودها ، ونستريح اليها فيما وقع الكلام فيه من فروع القاعدة وجزئياتها .
فنقول ومن الله نستمد التوفيق والهداية ، يدل على هذا الحكم اعنى كون اليدحجة على الملك امور :

اولها : اجماع علماء الفريقين عليه بل ضرورة الدين كما عرفت .
هذا ولكن في الاستناد الى الاجماع في هذه المسئلة التي يكون فيها مدارك كثيرة اخرى ، الاشكال المعروف ؛ من عدم كشفها عن قول المعصوم ، بناء على ما اختار المتأخرون من اصحابنا رضوان الله عليهم من حجية الاجماع من طريق الحدس و الكشف عن قوله (ع) .



ثانيها - السيرة المستمرة من المسلمين في جميع الاعصار والامصار على معاملة المالكية مع من بيده عين من الاعيان ، فلا يتصرف فيها الا باذنه ، كما انه يكتفى باذنه في جواز

التصرف فيها، والاشتراء والاستيجار؛ وكذلك يمضى جميع تصرفاته فيها من الوصية والهبة وغيرها وتورث بمجرد ذلك، وهذا امر ظاهر لاسترة عليه .

ولكن الظاهر ان هذه السيرة مأخوذة من بناء العقلاء ، فتؤول الى ما سنذكره في الدليل الثالث .

ومن هنا يعلم انه لا بد في الاعتماد عليها من ضم عدم ردع الشارع منه ؛ فيعتمد عليها في موارد لا يوجد فيها ردع عموماً أو خصوصاً؛ ولو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتج اليه وهو واضح .



ثالثها - بناء العقلاء جميعاً، من ارباب الاديان والملل وغيرهم ، على ترتيب آثار الملك على اليد ، وقد صار هذا الحكم مرتكزاً في الازهان ، وراسخاً في النفوس ، بحيث يكون كالامور الغريزية ؛ بل لعله يوجد شيء من آثار هذه الغريزة عند غير الانسان من الحيوانات كما لا يخفى على من سبر احوالها .

وهذا الحكم انما ينشأ من المبادئ الاولية في حصول الملك ، فانه نشأ حينما نشأ من ناحية الحيازة والاستيلاء على الاشياء التي توجد في عالم الطبيعة ، وتكون فيها منافع الانسان، ولا يمكن الحصول عليها في اي زمان و مكان بحيث يكون كثرتها رادعة له عن حيازتها .

فاول ما نشأ الملك في العالم نشأ من ناحية الحيازة والاستيلاء على شيء ، وهما يعتمدان على الجارحة المخصوصة اعني « اليد » فكانت اليد هي الواسطة الاصلية في الملك، والوسيلة الابتدائية له ، ثم انه اذا ظفر الحائر عليه وجعلها تحت يده قد ينقلها من يده الى غيره ويجعلها تحت يده باختيار منه ، او بارث او نحو ذلك .

ومن هنا كل من شاهد عيناً بيد غيره ؛ ورآه مستولياً عليها ، رآه اولى بها .

فلم يكن الملكية في اول امرها الا هذه الاولوية الطبيعية التكوينية والاختصاص

الخارجى الناشى من الاستيلاء ، فالمالك هو المستولى على شىء خارجا .
ثم بعد ذلك جعلت الاولوية الاعتبارية التشريعية التى هى من الامور الاختيارية
مكانها .

وقد اطلق فى آيات الكتاب العزيز عنوان «الكاسب » على «اليد» فقال تبارك و
تعالى : « وبما كسبت ايديكم » (١) و فى موضع آخر « بما كسبت ايدي الناس » (٢)
ومن هنا تعرف نكتة التعبير عن هذه القاعدة بقاعدة « اليد » دون سائر الجوارح ،
فان الحيابة والاستيلاء ، لاسيما بصورتها الابتدائية البسيطة ، تكون باليد ، فهى ممتازة
عن سائر الجوارح فى هذا الباب ، فيحكم على « اليد » بالملك والضمان ، و الغصب ؛
فيقال يد الملك ، يد الضمان ، ويد الغصب والاعتداء .

ثم انه من الواضح ان ما يكون بيد الانسان حقيقياً لا يكون دائماً بهذه الحالة ، بل
قد يدعه جانباً من يده ، ولكنه يكون فى مكان يقدر على اخذه كلما اراده ؛ فيطلق «اليد»
على هذا المعنى الذى فى الحقيقة هو السلطة والاستيلاء فقط ؛ فيقال انه تحت يده وهذا
المعنى من «اليد» معنى اوسع من معناه الحقيقى اعنى الجارحة المخصوصة .

ولا يهمننا البحث عن ان هذا المعنى صار من كثرة الاستعمال معنى حقيقياً لها ؛
بحيث يراد من هذه اللفظة بلا قرينة او معنى كئائى او مجازى لها بعد ، فانه لولم يكن
من معانيها الحقيقية فلا اقل من كونه كناية واضحة او مجازاً مشهوراً مقترناً بقرينة الشهرة
وغيرها من القرائن الحالية ، فلا ثمرة مهمة فى هذا البحث ، وقد صرح المحقق النحرير
الشيخ محمد حسين الاصفهاني (قدس سره) فى رسالته المعمولة فى المسئلة انها حقيقة
فى الاول وكناية فى الثانى وذكر فى وجه ما اختاره ما لا يخلو عن الاشكال فراجع .

فتحصل من جميع ذلك ان كاشفة اليد عن الملكية امر يقتضيها طبعها الاولى ،
ولذا لا يرى فى هذا الحكم خلاف بين العقلاء جميعاً مع اختلاف آرائهم وتشتت مذاهبهم

في غيره ؛ واما الغضب والاستيلاء العدوانى على شىء فهو فى الحقيقة انحراف عن هذه الطبيعة ، وخروج عن مقتضى وضعها الاولى .

وسياتى ان شاء الله ان الغضب والسلطة العدوانية مهما كثرت وشاعت لا يقدح فى كاشفية اليد عن الملك حتى اذا كانت الايدى العادية اكثر من الايدى الامينة ، و ان الكاشفية فى الامارات - برغم ما ذكره غير واحد من المحققين - لاتدور مدار الغلبة دائماً فتدبر .



١١ بعها .. ان اليد لولم تكن دليلاً على الملك لزم العسر الاكيد، والخرج الشديد، واختل النظام فى امور الدنيا والدين ، وبلغ الامر الى ما لا يكاد يتحملة احد، ولم يستقر حجر على حجر ، ولا يحتاج لزوم هذه الامور الى مضي برعة طويلة من الدهر او زمن كثير ؛ بل يلزم ذلك من الغاء حجبية اليد ولو ساعة واحدة !.

والى هذا اشار الامام عليه السلام فى رواية حفص بن غياث الواردة فى جواز الشهادة بالملكية بمجرد اليد: «ولولم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» (١) ومن المعلوم انه اذا لم يقيم لهم سوق لم يقيم لهم بلد ولا دار ، ولا شىء من امور دينهم و دنياهم ، من معاشهم ومعادهم .

هذا ولكن فى الاستدلال بالعسر والخرج واختلال النظام الاشكال المعروف ، وهوان لازمه الاكتفاء بما يندفع معه العسر ويرتفع اختلال النظام ، لاحجيتها مطلقاً ، فلا يكفي مجرد ذلك فى اثبات دلالة اليد على الملكية فى جميع مواردنا .

ولا بد (ح) من حمل استشهاد الامام عليه السلام بهذه القضية على بيان «حكمة» الحكم ل«العلة» له ، فاختلال النظام حكمة للحكم بحجبية اليد على الاطلاق لاعلة لها ، و

١ - رواه فى الوسائل فى باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد ، من ابواب كيفية الحكم ، من كتاب القضاء .

الادارت مداره .

اللهم الا ان يقال ان «التبويض» في ذلك بنفسه موجب للعسر واختلال النظام ، لانه لا تفاوت بين الايدي المختلفة حتى تبعض في الحجية ، ولو كان هناك فرق و تفاوت فانما هو بامور لا يمكن جعلها فارقاً في المقام ؛ كما ان «التخيير» ايضاً لا يرفع الغائلة ، فلو قيل بان هذا اليد حجة دون اخرى كان اول النزاع والخلاف ، واول المخاصمة واللجاج ، و كان فيه من الهرج والمرج مالا يخفى . فلا مناص من القول بحجيتها مطلقاً ، فاستدلال الامام عليه السلام يكون من قبيل «العلة» للحكم كما هو ظاهره ايضاً .



خامسها : السنة - وهي روايات كثيرة وردت في مختلف ابواب الفقه ، بعضها يدل عليها بالعموم وبعضها بالخصوص .

منها - رواية «حفص بن غياث» : المعروف بين الفقهاء ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال له رجل اذا رأيت شيئاً في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال عليه السلام نعم ، قال الرجل اشهدانه في يده ولا اشهد انه له ، فلعله لغيره ، فقال ابو عبدالله افيحل الشراء منه ؟ قال نعم ، قال ابو عبدالله فلعله لغيره ، فمن اين جازك ان تشتريه ؟ ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هولي وتحلف عليه ؛ ولا يجوز ان تنسبه الي من صار ملكه من قبله اليك ؟ ثم قال ابو عبدالله عليه السلام : **لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق -** والرواية وان كانت غير خالية عن ضعف في سندها ، الا انها منجبرة بعمل الاصحاب واستنادهم اليها ؛ واستفاضة مضمونها (فتأمل) .

وهي مشتملة على حجية اليد بابلغ بيان ؛ بل جواز الشهادة بالملكية بمقتضاها ، وانه كما يجوز ان يحلف الانسان على كونه مالكا لمافي يده ، مع انه غالباً مسبوق بيد غيره المحتملة للغصب ونحوه ، فكذلك يجوز له الشهادة على ملك غيره بمجرد استقرار يده عليه ، وهذا هو منتهى المقصود في المسئلة .

الا ان «الشهادة» و «الحلف» هنالستا على الملكية الواقعية ؛ بل على الملكية الظاهرية كما هو ظاهر ، و بهذا يندفع ما قد يقال بانه يعتبر في الشهادة العلم اليقيني المستند الى اسباب حسية وليس في المقام كذلك .

ومنها - مارواه يونس بن يعقوب عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث: « من استولى على شيء منه فهو اولى » (١) الواردة في باب حكم اختلاف الزوج والزوجة او ورثتهما فيما بايديهن من اثاث البيت ، دلت على ان كلام من الرجل والمرأة احق واولى بمتاع البيت فيما استولى عليه .

والعجب من المحقق النائيني (قدس سره) حيث اسقط كلمة «منه» من الرواية ورواها هكذا «من استولى على شيء فهو اولى» فصارت رواية عامة واعتمد عليها لاثبات هذه الكلية اعنى حجية اليد مطلقا ، مع انها مختصة بباب معين كما عرفت و قد نقلها المحقق الاصفهاني في رسالته مع لفظة «منه» ومع ذلك جعلها احسن ما في الباب وهو ايضا عجيب . اللهم الا ان يقال ان الحديث وان كان واردا في بعض مصاديق القاعدة الا ان الغاء خصوصية المورد منه قريب جداً ؛ ولا سيما بملاحظة ارتكاز الحكم في الذهن و مناسبة التعبير بقوله «من استولى» لعمومية الحكم بملاك الاستيلاء ، فانه من قبيل الوصف الذي علق عليه الحكم وهو دال او مشعر بالعلية .

ومنها - مارواه عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان جميعاً عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث فدكان امير المؤمنين عليه السلام قال لابي بكر : اتحكم فينا بخلاف حكم الله ؟ ا قال : لا . قال : فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة ؟ قال : اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه على المسلمين .

١ - رواه في الوسائل في باب اختلاف الزوجين او ورثتهما في متاع البيت ، من ابواب

قال (ع) : فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسألني البيعة على ما في

يدي ؟ ! ... الحديث . (١)

وهي ظاهرة بل صريحة في ان الوجه في عدم مطالبة البيعة من ذي اليد هو كون اليد دليلاً على ملكيته لا غير ، وقوله (ع) في الفقرة الاولى : كان في يد المسلمين شيء يملكونه ، ظاهره انهم يملكونه بمقتضى ظاهر اليد فليس قوله « يملكونه » زائداً على قوله « في يد المسلمين » بل هو نتيجة له ، فهو شاهد آخر على دلالة اليد على الملكية .

ومنه يظهر ان حجية اليد ودلائلها على الملكية كان امرأ ظاهراً مرتكزاً في اذهان المسلمين واهل العرف لا يقدر احد على انكاره ، فاحتج الامير (ع) به على ابي بكر ، واطلاق حكم الله عليه في صدر الرواية انما هو من ناحية امضاء الشارع لهذا الارتكاز ؛ وعدم ردعه عنه ؛ لانه حكم اسد الشارع المقدس .

هذا ولكن الرواية دالة على حجية يد المسلم فقط ، ساكنة عن غيرها ؛ فلا بد من تكميل دلالتها على المدعى بالغاء خصوصية المورد ونحوه .

ومنها - ماورد في جواز اشتراء المملوك عن صاحب اليد ، وان ادعى انه حر ، مثل رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشترى جارية تقول اني حرة فقال اشترها الا ان تكون لها بيعة ؛ ومثله غيره . (٢)

فان الحكم بجواز اشترائها مع ان الاصل يقتضي حريتها ليس الا بمقتضى اليد لعدم فرض اماره اخرى على ملكية بايعها . هذا ولكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد يحتاج الى الغاء الخصوصية ، والافهى رواية خاصة وردت في مورد خاص .

ومنها - ما رواه مسعدة بن صدقة عن ... عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ، او العبد

١- رواه في الوسائل في باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد من ابواب كتاب القضاء

٢- ، ، ، ، ، جواز شراء الرقيق من الاسواق من ابواب بيع الحيوان

يكون عندك لعله حرقد باع نفسه او خدع فبيع او قهر فبيع ، او امرأة تحتك وهى اختك اورضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير هذا ، او تقوم به البينة (١) والوجه فى دلالتها ان الحكم بالحلية فى ما ذكره (ع) من المثالين الاولين لا يصح الا بظاهر اليد السابق على يده، والا يكون اصالة عدم الملك فى مثال الثوب واصالة الحرية فى مثال العبد قاضية بالحرمة بلاشكال ؛ فالحلية مستندة الى يد البائع فى المثالين . وفى دلالة الرواية على قاعدة الحلية المعروفة وتطبيقها على المثالين كلام مشهور فى محله ذكره العلامة الانصارى فى ذيل اصالة البرائة وتبعه فيه غيره من المحققين فى تعليقاتهم عليه فراجع؛ وعلى كل حال فذاك الكلام والاشكال اجنبى عما نحن فيه .

وكيف كان دلالتها على المقصود من ناحية المثالين، بالقرينة التى ذكرناها، ظاهر للمنصف ، هذا وقد يقال فى توجيه دلالتها على المدعى ان قوله : « لك » فى قوله « كل شىء هو لك حلال » قيد للمبتدأ، لاجزاء للخبر، فالمعنى كل شىء يكون لك ويدك ثابتة عليه فهو حلال الخ، وعليه تكون الرواية دليلاً على حجية يده لنفسه عند الشك فى ملكيته لما تحت يده .

وفيه من التكلف والتعسف ما لا يكاد يخفى .

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان العمدة فى دليل حجية قاعدة اليد اولا هو ارتكاز اهل العرف وجميع العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم، فى جميع الاعصار والامصار عليها، مع امضاء الشارع لها، لا بمجرد عدم الردع عنها؛ بل بالتصريح باعضاء هذه السيرة والارتكاز العرفى فى غير مورد وترتيب آثارها عليها ، وفى التالى لزوم العسر والخرج بل اختلال نظام المعاش والمعاد ايضاً ، واما غير هذين الدليلين فهو فى الحقيقة تأييد وامضاء لهما .

٢ - في انها من الامارات او الاصول العملية ؟

قد وقع الكلام بينهم في ان « اليد » حجة كسائر « الامارات الشرعية والعقلانية »
او انها معتبرة كاصل عملي ؟ ثم وقع الكلام في وجه تقديمها على الاستصحاب و سائر
« الاصول العملية » على القول بكونها من الاصول .

فذهب كثير من المحققين الى انها امانة عقلانية امضاها الشارع المقدس، ولكن
يظهر من صدر كلام شيخنا العلامة الانصاري الميل الى كونها اصلاً تعديداً معتبراً لحفظ
النظام واقامة الامت والعوج ، بينما يظهر من ذيله الميل الى كونها من الامارات ، نظراً
الى ان اعتبارها عند العقلاء انما هو لكشفها عن الملك غالباً والغلبة انما توجب الحاق
المشكوك بالغالب ، فالشارع اعتبرها بهذا الملاك ايضاً .

وقال المحقق النائيني بعد ما اختار كونها امانة : « انه لائمة مهمة في هذا النزاع ،
لتقدمها على الاستصحاب مطلقاً ، امانة كانت او اصلاً عملياً » .

هذا والحق ان الذي يظهر مما ذكرنا آنفاً عند بيان ادلة حجيتها ان العمدة في
ملاك حجيتها انها كاشفة عن الملك لا لغلبة الايدي المالكية على العادية كما ذكر غير
واحد منهم ، لما سيمر عليك من الاشكال في امر هذه الغلبة ؛ بل لان الملك مقتضى طبيعتها
الاولى ؛ فان الملكية اول ما نشأت كانت كالامور العينية الخارجية ، لا الامور الاعتبارية والتشريعية ،
التي وعائها الذهن وعالم الاعتبار .

فحقيقة الملكية كانت هي الغلبة و السيطرة الخارجية على شيء ، و الاختصاص
الحاصل منه في عالم الخارج ؛ ومنشأ هذه السيطرة والاستيلاء كانت الحيازة التي تكون

باليد غالباً، فكل من اكتسب شيئاً من المباحات بيده كان مسلطاً عليه ، مانعاً لغيره من التصرف فيه بانواع التصرفات ، فاخذ بيده دليل على كسبه ، وسبب للوصول الى جميع انحاء التصرف فيه؛ هذه هي المرحلة الاولى من مالكية الانسان للاشياء الخارجية .
ثم انتقل الامر من اخذ الانسان العين الخارجي بيده الى جعله في محل تصل يده اليه كلما شاء ؛ ويمنع غيره عنه كلما قصده ، وهذه هي المرحلة الثانية لها .

وحيث ان ذلك اعنى جعلها تحت يده وفي حيطه تصرفه الخارجي دائماً كان امراً صعباً ، لان الملكية ما زالت تكثر وتزداد وتنوع ، وكان المالك كثيراً ما يغيب عما يملكه ولا يمكنه نقل جميعها معه اينما ذهب ، التجأ والى امر اسهل واوسع منه ، وهو جعلها في شكل آخر اعتباري ، لا خارجي تكويني ، فجعلوا لها صورة قانونية تشريعية لا واقعية تكوينية ، ومن هنا نشأت الملكية والسلطة الاعتبارية ، المعبر عنها باليد ، وكانت هذه هي المرحلة الاخيرة للملكية .

فكانت اليد في شكلها الاعتباري القانوني دليلاً على الملك كما كانت في شكلها التكويني الخارجي دليلاً عليه بمقتضى طبيعتها الاولى .

ومن هنا تعرف انه لا يتفاوت الحال في امر هذه الكاشفية بغلبة الايدي المالكة على غيرها ؛ مع ما في هذه الغلبة من الاشكال ، لالما ذكره المحقق الاصفهاني فقط من ان المسلم انما هو غلبة «اليد غير العادية» (اعم من يد المالك والوكالة والوصاية وغيرها) لاليد المالكة .

بل لان غلبة الايدي غير العادية على العادية ايضاً امر غير معلوم ، لاسيما في زماننا هذا ، وكثير من الازمنة السابقة عليه ، فمن سبر التاريخ وعلم احوال كثير من الملوك والخلفاء والامراء وفوضاهم في اموال الله واموال الناس وخضمهم اياها خضم الابل بنبته الربيع ، واقتناء تابعيهم - وهم الاكثرون ذلك اليوم - لائارهم ، ثم انتقال هذه الاموال ، لاسيما الضياع والعقار ، منهم الى من بعدهم ؛ جيلاً بعد جيل ، يعلم ان دعوى هذه الغلبة امر مشكل جداً .

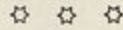
وقد كان بعض سادة اساتذتنا يقول في بحثه في غير هذه المسئلة ببعض المناسبات: «ان كل ما يكون تحت ايدينا من الارض والدار وشبههما قد جرت عليها من اول يوم احيائها ايدي اناس كثير لا يعلمهم الا الله ؛ وهل يظن كون جميع الايدي الجارية على كل عين منها مالكة امينة غير عادية» ؟ ومن الواضح ان واحدة منها في سلسلتها الطولية اذ كانت عادية لم تكن تلك العين مملوكة لما لكها الفعلي واقعاً الآن، وان كانت ملكاً له ظاهراً .

واوضح من هذا كله حال اموال الناس واملاكهم في زماننا هذا ، الذي غلب عليه وعلى اهله الجور والاعتداء، يتقلب كل على غيره ويتملك امواله له يوماً بعنوان القهر والظلم ، ويوماً بعنوان بسط العدل والمساواة ، ويوماً تحت عنوان اجراء اصول الاشتراكية ، ويوماً بالربا ، ويوماً بالغش في المعاملة ويوماً بالرشاء و باشكال كثيرة اخر .

وان ابيت عن جميع ذلك وقلت بغلبة الايدي الامينة على العادية في جميع ما ذكرنا ، فافرض نفسك في صقع من الاصقاع وبلد من البلاد تكون الايدي المالكة متساوية مع الايدي الخائنة ، فهل ترى من نفسك اسقاط اليد عن دلالتها على الملكية مطلقاً وتعامل مع جميع الاموال التي بايدي الناس هناك معاملة مجهول المالك ، وهل يساعدك العقلاء واهل العرف على ذلك ، لو قلت به ؟ !

هذا ولاغرو ان يكون هناك اشارة لانتدور مدار الغلبة ، وان تعجب فعجب قولهم بحجية اصالة الحقيقة و تقديمها على احتمال المجاز ، ولو كان الاستعمال المجازي بالنسبة الى بعض الالفاظ اغلب من استعماله الحقيقي، فهل ترى فرقاً بين ما نحن فيه ؛ والسرفيه ايضاً هو ان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي انما هي بمقتضى طبعها الاولي ، و شرحه في محله .

وهكذا الحال في اصالة السلامة ، الدائرة بين العقلاء ؛ فانها ليست من استصحاب الثابت حججته بمقتضى اخبار لانتقض ، بل هي حجة من باب الظن الحاصل من مقتضى طبع الانسان، فانه يقتضى الصحة والسلامة، ولا ينافي ذلك مساوات المرضى والسالمين احياناً .



بقي هنا أمور : أحدها - ان التعليل الوارد في رواية حفص بن غياث وهو لزوم اختلال السوق وانحلاله على فرض عدم حجية اليدلينا في ما ذكرنا من كونها امارة وطريقاً الى الملكية ، وذلك لما عرفت من انه لامنافاة بين الملاكين و ان تكون حجيتها مستندة في المرتبة الاولى الى اقتضاء طبع اليد ، وفي الثانية الى لزوم حفظ النظام ، والمنع عن الهرج والمرج ، وای مانع من ان يكون في شيء واحد ملاكان للحجية ؟ .

ثانيهما - ان تقديم البينة على اليد ، في موارد قيامها ، ايضالينا في اماريتها ، كما ان تقديم قرينة المجاز على اصالة الحقيقة ؛ ودليل التخصيص على اصالة العموم ، و اشباههما ، لا ينافي كون هذه الامور حجة من باب الامارية والطريقة الى الواقع ، لان الامارات ليست متساوية الاقدام في كشف الواقع ؛ فرب امارة تكون اقوى من اخرى ، فتقدم عليها ؛ ولا شك ان البينة العادلة اقوى دلالة على الملكية من اليد ، فاليد بطبعها الاولى و ان كانت تقتضى الملكية الا انه اذا كان هناك دليل اقوى يدل على انحرافها عن طبعها و استعمالها في غير محلها ، فلا بد من الركون اليه ، وهذا نظير تقديم الاظهر على الظاهر في باب الالفاظ .

فاذن لا نحتاج الى ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) من ان تقديم البينة عليها انما هو من جهة ان اليد تكون امارة على الملك عند الجهل بسببها ، والبينة مبينة لسبب اليد ؛ وبعبارة اخرى : مستند الكشف في اليد هي الغلبة ، والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب ، اما اذا كان في مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك تعبداً فلا يبقى مورد للحاق (انتهى) .

وهذا البيان كما ترى راجع الى توجيه حكومة البينة على اليد ، بتصرفها في موضوعها بازالة الشك تعبداً ، وفيه من الاشكال ما لا يخفى ، لامكان معارضته بمثله ؛ والقول بان حجية البينة انما هي عند الجهل بالملك ، واليد تزيل هذا الشك (فتأمل) .

ثالثها - ان اليد تقدم على الاستصحاب ولو قلنا بانها من الاصول العلمية ، وان الاستصحاب حجة من باب الامارة ، والوجه فيه ما ذكره غير واحد من المحققين من انها اعتبرت في موارد الاستصحاب ، وانها خص او كالاخص بالنسبة اليه ، لان ما لايجرى فيه استصحاب عدم الملكية قليل جداً . فلو لم تكن معتبرة في موارد استصحاب عدم الملكية لزم الوقوع فيما فر منه ، وهو عدم بقاء السوق وبطلان الحقوق ، واختلال امر الدنيا والدين .

٣ - بماذا تتحقق اليد

قد عرفت ان حقيقة اليد هي الاستيلاء والسيطرة على الشيء بحيث يمكن لصاحبها التصرف فيه كيفما شاء ، والتغلب فيه كيفما اراد ، فهي لا تتكيف بكيفية خاصة ، بل تختلف باختلاف الحالات والمقامات ؛ فربما يكون نحو من الاستيلاء محققا لليد في مقام ولا يكون كذلك في مقام آخر ، او بالنسبة الى شيء دون آخر ؛ او حالة دون اخرى ؛ والمعيار في جميع ذلك هو العرف .

فقد تتحقق اليد بكون الشيء في يد الانسان حقيقة ، كالفلوس اذا كانت في كفه .
واخرى تكون بالتعلق بيدن الانسان ، كالقميص الذي لبسه ، والحذاء في رجله و
المنظرة على عينه ، والفلوس في كيسه ؛ والشيء على عاتقه .

وثالثة تكون بركوبه ، كركوب الدابة او ركوبه في محل خاص كالسائق للسيارة ؛
فان استقراره في محله سبب لاستقرار يده عليها ، دون غيره من الركاب .

ورابعة باخذ زمامه كما يأخذ المكارى زمام الناقة وامثالها ، او المشى في
جانبه كما يمشى هو ايضاً على جانب القافلة على الوضع الخاص لو كان .

وخامسة بالسكون فيه كسكون الانسان في الدار وفي الدكان وشبهه .

وسادسة بكون مفتاحه بيده ؛ وان لم يكن ساكناً فيه كما في الدور والخانات
والدكاكين وغيرها اذا كانت غير مسكونة .

وسابعة بالعمل فيها بالمباشرة او التسبب كما في عمل الفلاحين في الاراضي
الزراعية بالزرع والحصاد وغيرهما ، اذ لم يكن سبب آخر هناك تحقق سيطرتهم واستيلائهم
عليها ؛ الى غير ذلك من الانحاء والاشكال التي يطلع عليها من سير موارد الملك بين
العقلاء والعرف .

وغير خفي ان التصرف بنحو خاص في بعض الموارد كما في الدار محقق للسلطة والاستيلاء لانه شرط زائد عليها ، فما قد يتوهم من انه يعتبر في تحقق اليد التصرف بنوع خاص في جميع موارد او في بعضها مضافاً الى السلطة والاستيلاء ، توهم فاسد لادليل عليه اصلاً .

بل جميع ما ذكرنا من الادلة السابقة ولا سيما سيرة العقلاء واهل العرف دليل على نفي هذا الشرط ، وكفاية حصول الاستيلاء على الشيء بنحو يمكنه التصرف فيه كيفما شاء ، وان لم يتصرف فيه اصلاً ، واما كون التصرف في بعض موارد وصاديقها محققاً لهذا المعنى في الخارج فهو امر آخر وراء اعتبار « التصرف » كما مرزائد على « الاستيلاء » ثم انه قد يتعارض انحاء اليد بالنسبة الى اشخاص مسيطر ين على شيء واحد بانحاء مختلفة ، كما اذا تعارض دعوى راكب الدابة والاخذ بزمامها ، وكل يدعى كونه مالكا ، او تعارض دعوى المشتري و صاحب الدكان في متاع يكون بيد المشتري في دكان غيره فالمشترى يدعى انها ملكه اشتراها من غيره ، و صاحب الدكان يدعى انها من امتعته وهما في الدكان فلا يبعد ان يقال يكون كل منها ذات اليد عليه احد هما من جهة كونه بيده حقيقةً والاخر من جهة كونه في حیطة سلطانه واستيلائه ؛ وهذا ناش من تنوع اليد باختلاف المقامات وقد يكون بعض هذه الايدي اقوى من بعض وقد تكون متساويين فتتعارض ولحل هذه الدعاوى مقام آخر .

٤ - هل اليد حجة فيما لا يمك الا بمسوغ خاص

العين التي تستقر عليها اليد لا تخلو من انحاء ثلثة .

احدها - ما يعلم بانها قابلة للنقل و الانتقال ، و لكن يشك في تحقق سببه بالنسبة الى من فى يده .

ثانيها - ما يشك فى كونها طلقا او غير طلق .

ثالثها - ما يعلم بانها لم تكن طلقا و قابلة المنقل و الانتقال الا بمجوز خاص ؛ كالعين الموقوفة التي لا يجوز بيعها ولا شرائها الا اذا طرء عليها الخراب او خلف شديد بين اربابها (على المشهور) .

لاشكال فى حجية اليد فى القسم الاول ، المعلوم قابليتها لذلك ، لانه القدر المتيقن منها ، وكذا القسم الثانى لشمول الاطلاقات الادلة و بناء العقلاء و الاجتماعات له ، بل الغالب فى موارد اليد هو هذا القسم ظاهراً و اخراجه عن تحت القاعدة يوجب الهرج والمرج و اختلال النظام ، ولا يبقى معه للمسلمين سوق ؛ مع انه لا خلاف فى شىء من ذلك واما القسم الثالث فهو الذى وقع الخلاف فيه بين المحققين ممن قارب عصرنا ، فاختر بعض عموم الحجية لها ، و اختار عدمه آخرون .

فممن ذهب الى الاول المحقق الاصفهاني فى رسالته المعمولة فى المسئلة ؛ و ممن ذهب الى الثانى المحقق النائيني فى رسالته . وهو الاقوى .

وعليه لو شوهد العين الموقوفة فى يد واحد بعنوان الملك و احتمل فى حقه اشتراؤه لطر و الخراب عليها او خلف شديد بين اربابه ، لم يجز الاعتماد على مجرد يده فى اثبات ذلك ، بل كانت اصالة الفساد هنا محكمة .

وذلك لقصور ادلة حجيتها عن شمول مثله ، فان عمدتها كما عرفت هى بناء العقلاء و السيرة المستمرة الدائرة بينهم ، و الاخبار و الاجتماعات الدالة على امضاء هذه السيرة من ناحية

الشارع المقدس، ولا يشمل شيء منها فان العقلاء من اهل العرف يقفون عن معاملة الملك مع عين موقوفة استولى عليها شخص او اشخاص بعنوان الملكية، بمجرد احتمال وجود مسوغ في بيعها ؛ بل يلزمون انفسهم على البحث و التحقيق عن ذاك المسوغ ، ويظهر ذلك بادنى مراجعتهم.

واما الاطلاقات الواردة في الشرع ، مضافاً الى انها ناظرة الى امضاء هذا البناء ، بنفسها منصرفة عن مثله ، لاقل من الشك وهو كاف في اجراء اصالة الفساد .

والسرفى جميع ذلك ما عرفت من ان دلالة اليد على الملكية شيء يقتضيها طبعها الاولى وظاهر حال اليد؛ والمفروض ان هذا الطبع قد انقلب في موارد الاعيان الموقوفة وشبهها، لان طبيعة الوقف تقتضى ان تكون محبوسة تترك في ايدي اهلها، لاتباع ولا تورث، فجواز النقل والانتقال انما هو امر عارض لها ، مخصوص بصور معينة محدودة ، و بعبارة اخرى جواز بيع الوقف انما هو في صورة الضرورة والاضطرار لا غير .

ومن المعلوم ان اثبات ذلك الامر العارض يحتاج الى دليل خاص ومجرد اليد لا تكفى لاثباته كما عرفت .

وما قيل من ان اليد من الامارات ، وهي تثبت اسبابها ولو ازمها ، فهي تثبت ان محلها كانت قابلة للملكية ، ممنوع جداً فان ذلك، لو قلنا به، انما هو في موارد يشملها دليل حجيتها ، وقد عرفت قصورها، واثبات توسعه دليلها بذلك يوجب الدور الواضح.

هذا كانه فيما يعلم كونه و قفا ، و اما في موارد الشك فالحق - كما عرفت - حجية اليد فيها فان الاعيان الخارجية بطبعها الاولى قابلة للنقل والانتقال، واما حبسها و ايقافها فهو امر عارض لها يحتاج اثباته الى دليل ، ولكن هذا الامر العارض اذا عرض في محل فصار من الاعيان الموقوفة كان عدم الانتقال كالطبيعة الثانية له ، فلا يتعدى عنه الا بدليل. وازعرت ذلك فلنرجع الى دليل المخالف والجواب عنه :

قال المحقق الاصفهاني في رسالة المعمولة في قاعدة اليد بعد اختيار عموم دليل

الحجية للمقام ما حاصله :

« ان ملاك الحجية وهى غلبة الايدى المالكية فى مقابل غيرها (على مختاره) محفوظ فى المقام ، وغلبة بقاء الاعيان الموقوفة على حالها ، لندرة تحقق المسوغ ؛ وان كانت ثابتة لانسرك ؛ ولكنها انما هى فى اليد التى ثبتت على الوقف حدوداً اذا شك فى بقائها على حالها او انقلابها بيد الملك ، واما فى مورد البحث المفروض انقطاع اليد السابقة على الوقف فيها وحدوث يد اخرى يشك فى انها على الملك او الوقف ، فلامجال لتوهم بقاء اليد على حالها ، فان غلبة كون الايدى مالكية شاملة له ولا وجه للعدول عنها ، وازد ثبوت ملاك طريقة اليد هنا فلا وجه لمنع شمول الاطلاقات له ، وليست الخدشة فيه الا كالخدشة فى سائر المقامات .

ثم قال : « بل يمكن ان يقال بناءً على كون اليد اصلاً ان اليد تتكفل لاثبات اصل الملكية ، وحيث انها عن سبب مشكوك الحال من حيث اجتماعه لشرط التأثير وهو المسوغ لبيع الوقف فاصالة الصحة فى السبب الواقع بين متولى الوقف وذى اليد تقضى بصحة السبب كما بنينا عليه فى اصالة الصحة ، فانها مقدمة على الاصول الموضوعية الجارية فى موردها ، ومنها اصالة عدم المسوغ » انتهى ماخصاً .

اقول - فيه **اولاً** ما عرفت سابقاً من ان ملاك حجية اليد ليس غلبة الايدى المالكية ، بل الملاك فيها ظهور حال اليد وهو مقتضى طبعها الاولى ، ونظيره فى ذلك حجية اصالة الحقيقة ، فانها ليست من باب غلبة الحقيقة على المجاز بل هى حجة - ولو كانت المجازات اكثر - وقد مر توضيحه بما لا مزيد عليه .

وثانياً - ان هذه الغلبة قد انقلبت فى الاعيان الموقوفة فان الغالب فى الايدى الجارية عليها حدوداً او بقاءً اباى نحو كانت هو عدم الملكية ، والفرق بين اليد السابقة والحادثة لا وجه له ؛ فان جميعها تجرى على العين الموقوفة ، ولحاظ الغلبة انما هو فى المجموع من حيث المجموع فانها تشترك فى جريانها على العين الموقوفة .

وثالثاً - ما ذكره من تتميم الاستدلال بها ، بناءً على كونها من الاصول العملية ، باصالة الصحة فى البيع الواقع من متولى الوقف وذى اليد ، ممنوع ؛ لما اشرنا اليه فى - المجلد الاول من هذا الكتاب فى باب قاعدة الصحة من عدم جريانها فى امثال المقام فراجع .

٥ - هل اليد حجة ولو حدثت لابن عنوان الملك؟

لاشكال في حجية اليد ودلائنها على الملك اذا كانت من اول امرها مشكوكه .
كما انه لااشكال في حجيتها اذا كانت مسبوقه بالملك ولكن شك في خروجها
عنه بقاءً .

اما اذا كانت اليد حادثه لابن عنوان الملك ، كما اذا كانت يد اجارة او عارية او عدوان
ثم شك في انقلابها ملكاً ؛ ففيه كلام بين الاعلام ، والذي اختاره غير واحد من المحققين
هو عدم الحجية ، وغاية ما يقال في وجهه امران :

الاول - ان ملاك حجيتها وهو الغلبة والكاشفية النوعية منتف هنا ، فانها
تختص بما اذا لم يعلم حدوثها على غير الملك ؛ واما اذا حدثت على غير الملك فلا تكون لها
هذه الكاشفية ، بل الغالب في هذه الموارد بقائها على عنوانها الذي كانت عليه ، من الاجارة
وغيرها ، فمع هذه الغلبة الطارئة يزول الحكم السابق ؛ ومنه يعلم انصراف الاطلاقات
عنه ايضاً . والشاهد على هذا جريان سيرة العقلاء على اخذ السجلات من المستأجرين و
غيرهم بقبول الاجارة وغيرها ، وليس ذلك الا لاجل اسقاط امارية اليد عن الدلالة على
الملكية حتى يكون المستاجر محتاجاً الى اقامة الدليل ان ادعى ذلك .

الثاني - انها انما تكون اماره بما انها مشكوكه الحال ؛ ولكن استصحاب الحالة
السابقة في المقام يخرجها عن كونها مشكوكه بحكم الشارع المقدس ، ويدل على عدم
كونها يد ملك ؛ فلا تكون اماره .

وبعبارة اخرى: اليد انما تكون اماره مع انحفاظ موضوعها ، وهو كونه مشكوك
الحال ، ومع جريان الاستصحاب ينتفى موضوعها ، (وح) لا يبقى مجال للاشكال بانه كيف
يقدم الاستصحاب وهو من الاصول العملية ، على اليد وهي من الامارات ؟ ، فان تقدم

الامارة على الاصل انما هو فيما اذا كانا جارين في مورد واحد ، اما اذا كان الاصل جارياً في موضوع الامارة ومنقحاله فلا اشكال في تقديمه عليها .

اقول - هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه عدم حجية اليد هنا ولكن فيه :

اولا - ان ما ذكر من بناء العقلاء مسلم اذا كان العين مورداً للتشاح والتنازع ، بان ادعى المالك الاصلى انه مال كها فعلا ، وادعى المستاجر او المستعير انتقاله اليه ببيع او نحوه وان يده فعلا يد ملك ، فان الاعتماد على يده في قبالة المالك الاولي هنا غير معلوم ، بل يظا لبونه بالدليل على كون يده فعلا يد ملك بعدما كانت غيره ، وما ذكر من جر بان سيرة العقلاء ، على اخذ السجلات من المستأجرين وغيرهم ايضاً ناظر الى هذه الصورة .

واما لولم يكن هناك منازعة وتشاح ؛ بان راينا المستاجر السابق مستولياً على العين استيلاء المالك على ملكه ، يتصرف فيها كيفما شاء ؛ يبيعه او يهبه ، فعدم الاعتماد على يده غير معلوم ، كيف وليس حاله اسوء مما اذا شاهدنا عيناً في يد واحد ثم شاهدنا هاهنا في يد آخر يعمل فيها عمل المالك في ملكه ، فانه لا ينبغي الشك في الاعتماد ، على يد ، كيف والغالب في الايدي سبقها بيد الغير قطعاً ؛ اما تفصيلاً او اجمالاً ، فهل يمكن القول بان سبق يد الاستئجار مثلاً اسوء حالاً من سبق يد الغير؟!

نعم لو كان المدعى للملكية متهماً في دعواه امكن الاشكال في الاعتماد على مجرد يده ، ولكنه لا يختص بهذا المقام بل يجري في جميع موارد التهمة كما مر نظيره في باب اصاله الصحة وسيجيء في مورد قاعدة اليد ايضاً ان حجيتها في الايدي المتهمة ، بما سيذكر لها من المعنى ، غير معلومة .

ولا يتوهم ان ركون العقلاء على اليد فيما ذكرنا انما هو من باب اصاله الصحة في الافعال الصادرة عن الغير ، فان ما ذكرنا ثابت ولولم يكن هناك فعل يحمل على الصحة فتدبر .

وثانياً - ان ما ذكر من جواز التمسك باستصحاب الحالة السابقة وانه رافع لموضوع

اليد ؛ ممنوع اشد المنع ، لان الاستصحاب لا يرفع الشك عن حال اليد ؛ والمفروض ان

ظاهر اليد اولا وبالذات هو اليد المالكة ، وهذا الظهور من قبيل الامارات فكيف يمكن
 صرف النظر عنه بمجرد استحباب بقاء اليد على وضعها السابق ، والانصاف ان مثل هذا
 عن المحقق النائيني (قدس سره) عجيب .

هذا ولكن لا يبعد تخصيص ما ذكرنا من جواز الاعتماد على اليد هنا بما اذا لم يكن
 مسبوقاً بيد العدوان ، فانها من الايدي المتهمه التي لا يمكن الركون اليها ، وان ادعى
 صاحبها انقلابها الى يد الملك كما اشرنا اليه آنفاً وسيجيب مزيد توضيح له عن قريب
 ان شاء الله .

٦ - هل اليد تعم المنافع والاعيان؟

لاشكال في تعلق اليد بالاعيان، ودالتها على الملكية لها ، انما الكلام في تعلقها بالمنافع ، المحكى عن الفاضل المحقق النراقي قده اختصاصها بالاعيان و عدم تعلقها بالمنافع، واختار غير واحد من اكابر المتأخرين امكان تعلقها بالمنافع ايضاً .
ومحل النزاع الذي يترتب عليه الثمرة ما اذا تعلق اليد بها استقلالاً لا اتباعاً للعين ، بحيث تكون المنافع - مع قطع النظر عن العين - تحت اليد ، او اذا كانت تبعاً للعين ولكن كان هناك دليل على عدم مالكية العين ، فتظهر الثمرة في دلالة الاستيلاء التبعي للمنافع على ملكيتها وعدمها .

ففي هاتين الصورتين يتصور الثمرة العملية لهذا النزاع .

واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان تعلق اليد بالمنافع مستقلاً امر غير معقول وان مال اليه او اختاره بعض المحققين كما حكى ، لعدم امكان الاستيلاء الخارجى عليها ؛ من غير طريق الاستيلاء على نفس الاعيان ، فانها في نفسها من الامور العرضية ، ولا استقلال لها في الوجود، فلا استقلال لها في وقوعها تحت اليد، وكيف يستولى عليها استقلالاً مع انها في ذاتها مالا يوجد مستقلاً؟ .

وما يحكى من التمثيل لها بالمزارع الموقوفة التي تكون بايد المتولين ، فتصرف منافعها في حق الموقوف عليهم وتعطى ثمراتها بايدهم ، فلم يدعى منافعها دون اعيانها، واضح الفساد - كما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في رسالته - فان مثل هذه المنافع من الاعيان، خارجة على محل الكلام. والكلام في المنافع المقابلة للعين .

وكذلك ما قد يقال بإمكان تصويرها في الاستيلاء على حق الاختصاص بمكان من المسجد ونحوه من المدارس والخانات الموقوفة، ففي هذه الموارد لا تكون المسجد وغيره تحت اليد، بل الذي يكون تحتها هو نفس حق الاختصاص .

وفساد هذا أيضاً بين، فإن حق الاختصاص ليس من المنافع ولا يقع تحت اليد، بل هو امر اعتبارى نظير الملكية ومرتببة نازلة من السلطنة على العين، فهو من آثار اليد على العين بنحو خاص، لامتعلقاً لها واقعاً تحتها، والحاصل ان الاستيلاء فى هذه المقامات انما هو على نفس المسجد والمدرسة والخان و شبهها ولكنه بنحو يكون مؤثراً فى وجود نوع خاص من الحق وكاشفاً عنه، لا الملكية، لعدم قابلية المورد.

والا نضاف ان عدم امكان تعلق اليد بالمنافع مستقلاً اوضح من ان يحتاج الى اكثر من هذا البيان.

فيبقى الكلام فى امكان وقوعها تحت اليد بتبع الاعيان حقيقة، بان تكون اليد على العين من قبيل الواسطة فى الثبوت، لامن قبيل الواسطة فى العروض، حتى يكون من باب المجاز والمسامحة؛ ثم بعد امكان ذلك ثبوتاً يقع الكلام فى قيام الادلة عليه ودلائها على حجبية مثل هذا اليد اثباتاً.

وتنقيحه يحتاج الى توضيح حقيقة المنفعة المقابلة للعين، فقد يتوهم انها نفس صرف الشيء، فى الطرق المقصودة التى لها اثر فى شأن من شئون الحياة، و بناء عليه من الامور التدريجية توجد شيئاً فشيئاً ولا تقع تحت اليد الا باستيفائها، واستيفائها مساوقة لاعدامها، فمال تستوف لم تقع تحت اليد واذا استوفيت انعدمت، فلافائدة ولا اثر فى البحث عن وقوعها تحت اليد تبعاً.

هذا ولكنه توهم فاسد لان ذلك هو «الانتفاع» وهو قائم بامرين: العين؛ ومن يستوفى منها، واما المنفعة التى هى مقابلة للعين، قائمة بالعين فقط، استوفيت ام لا، ويقع عليها المعاوضة فى باب الاجارة و امثالها هى نفس قابلية العين لصرفها فى مصارف خاصة، فان هذا هو الذى يمكن تمليكها فى باب الاجارة ويمكن قبضها و اقباضها ولو بتبع العين.

ومن الواضح ان هذا المعنى من المنفعة من الامور القارة الثابتة خارجاً استوفيت

املا ؛ وبناء عليه تقع تحت اليد ولو تتبع العين ، فالاستيلاء على الشيء يمكن ان يكون استيلاءً على منافع حقيقياً وبالذات، على نحو الوساطة في الثبوت لامجازاً وبالعرض على نحو الوساطة في العروض .

واذ قد فرغنا عن تصوير ذلك ثبوتاً فالحق انه لا مانع من شمول ادلة حججية اليد لها، لما قد عرفت من ان عمدتها بناء العقلاء ؛ ومن الواضح ان ملاكهم عندهم اعلم من العين ومنافعها . (فح) تظهر الثمرة فيما اذا علم من الخارج ان استيلاء الشخص الفلاني على عين خاص ليس استيلاءً مالكيّاً فتسقط يده عن الدلالة على الملك ، ولكن تبقى يده على المنافع دليلاً على ملكه لها .

هذا ولكن يمكن ان يقال : بان استقرار اليد على عين له انحاء مختلفة : فقد يكون الاستيلاء عليها استيلاء ملك ، وقد يكون استيلاء اجارة ، وقد يكون استيلاء عارية ، واستيلاء تولية كما في الاوقاف ، الى غير ذلك .

فاليد في جميع ذلك تعلقت بنفس العين لا غير ، و لكنها ذات انحاء مختلفة ، و اليد اولا وبالذات لولا قرينة على خلافها دليل على الملك فاذا سقطت عن الدلالة عليه بقرينة خارجية في مورد خاص لا مانع من دلالتها على انها بنحو آخر من انحاء الايادي الامينة وانها ليست بيد عدوان .

ففي مورد البحث اذا سقطت اليد عن الحجية على الملك يبقى ظهورها في دلالتها على انها استيلاء اجارة او نحوها فما يقتضى « ملك المنافع » محفوظة . ثم انه لو قامت قرينة خاصة على انها ليست كذلك ايضا يبقى ظهورها في دلالتها على انها استيلاء يقتضى « ملك الانتفاع » محفوظة .

والحاصل ان المستند في جميع ذلك هو ظهور اليد المتعلقة بالعين وحجيتها ، لا حجية اليد المتعلقة بالمنافع ، فاذا نزلت الحاجة الى اثبات امكان تعلق اليد بالمنافع لاستقلالها ولا تبعاً للعين ولا يبقى للنزاع هنا ثمرة عملية والله العالم .

٧ - هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد ؟

قد وقع الخلاف بينهم في كتاب الشهادات في جواز الشهادة على الملكية بمشاهدة اليد لولم توجب علما ، بعد الاتفاق على كفايتها في الدلالة على الملك - و ذلك من جهة اعتبار العلم اليقيني الحسى في موضوع الشهادة ، بمقتضى ماورد في محله من عدم جوازها الا ان يراه مثل الشمس كما روى عن النبي (ص) ، او يعرف كما يعرف الكف كما روى عن الصادق (عليه السلام) الى غير ذلك و من المعلوم ان اليد بمجردھا لا توجب علما .

هذا ولكن المشهور ، جواز ذلك، بل قد يدعى الاجماع عليه كما حكاه في الجواهر، واولى منه ما اذا انضم الى اليد التصرفات الحاكية عن الملك ؛ كالتصرف بالبناء والهدم والاجارة وغر ذلك مع عدم وجود منازع ، فان الحكم بكفايتها ، بل كفاية نفس هذه التصرفات في جواز الشهادة بالملك، اشهر.

واولى منهما ما اذا انضم اليهما الاستفاضة (اي استفاضة استناد الملك الى المتصرف الذي بيده المال) فقد وقع في جملة من عبارات القوم الاجماع على جواز الشهادة بالملك مع اجتماع «الثلاثة» وانه اقصى الممكن في الشهادة عليه .

والبحت هنا يكون من ناحيتين : من ناحية الادلة العامة الكلية ، ومن ناحية الادلة الخاصة الواردة في خصوص محل البحث .

اما الاول فحاصله انه هل يمكن الحكم بقيام الامارات - ومنها اليد وشبهها - مقام العلم المأخوذ في الموضوع بمجرد دليل اعتبارها ام لا؟

والانصاف عدم كفاية نفس ادلة حجيتها في ذلك، لامن جهة لزوم اجتماع للحاظين واستحالاته اذا كانت ادلة الحجية ناظرة الى تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع ، وتنزيل نفسها منزلة العلم .

لما ذكرنا في محله من عدم استحالة ذلك اصلاً .
بل من جهة ظهور ادلتها في تنزيل المؤدى فقط وانصراف اطلاقاتها اليه و عدم
النظر الى تنزيل نفسها منزلة العلم .

وما قد يقال من الفرق بين العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، والمأخوذ
فيه على وجه الطريقة ؛ بجواز ذلك في الثاني دون الاول ، كما قد يستظهر من عبارات
شيخنا العلامة الانصارى في باب القطع من الرسائل (وان حكى عنه في بعض تحقيقاته
فيما كتبه في القضاء عدم جواز ذلك من دون تفصيل) فهو مما لا محصل له ولا دليل على هذه
التفرقة بل يرد عليه :

اولا - ان اخذ العلم في الموضوع على نحو الصفتية مجرد فرض لا يظن وقوعه
في شئ من الادلة الشرعية ، فان النظر الى العلم دائماً تكون من ناحية ارائته للواقع ، و
لا ينظر اليه بما هو صفة من صفات صاحبه .

و بعبارة اخرى انما يوخذ العلم في الموضوع بملاك انه نور لغيره (وكونه نوراً
لصاحبه مستند الى ذلك) فكلما اخذ في الموضوع كان بهذا الملاك ، وان كان فرض اخذه
بما انه صفة خاصة لصاحبه غير مستحيل ولكنه كما عرفت مجرد فرض .

وثانيا - ان اخذه في الموضوع على نحو الطريقة دليل على ان هذه المرتبة
من ارائة الواقع يقوم بها الملاك ولذا لا يكتفى بمادونه من المراتب من الظن وغيره
حتى الظن القوي الا ان يبلغ حد الاطمينان الذي يسمى علماً عرفاً .

نعم لو قام دليل على اعتبار شئ من الظنون و تنزيله منزلة العلم من جهة الاثار
المرتبة على نفس العلم والظن ، كان حاكماً على تلك الادلة الدالة على اخذ العلم في موضوع
حكم ، ولما كانت ادلة حجية الظنون ظاهرة في تنزيل نفس المؤدى فقط لم يجز الركون
اليه في ذلك .

وقد يقال : ان كثرة اطلاق العلم والمعرفة على الامارات الظنية سنداً ودلالة ؛

دليل على انها منزل منزلة «العلم» عند الشارع المقدس، مثل ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: من روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف احكامنا الخ وقوله تعالى : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» (يعنى حتى تعلموا) مع ان مجرد الرجوع الى اهل العلم لا يفيد بما هو الا الظن ، الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع .
 وفيه ايضا : ان اطلاق العلم والمعرفة في هذه الايات او الروايات على الظن غير معلوم ، والعاقبه في بعض الموارد لعله من باب كشف الملاك والغاء الخصوصية عرفاً .
 هذا مضافاً الى انه لو سلم ذلك في غير المقام ففي المقام ممنوع ، لعدم مقاومته هذا الظهور الضعيف لمثل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** حتى تعرفها كما تعرف كفك وقوله (ص) هل ترى الشمس ؟ على مثلها فاشهد اودع ! فتأمل .

وقد يقال في تصحيح قيام الامارات فيما نحن فيه مقام العلم : بان الملكية ليست من الموضوعات الواقعية بل هو امر انتزاعي من جواز جميع التصرفات (كما اختاره شيخنا العلامة الانصاري قده) او امر اعتباري عقلائي كما اختاره بعض آخر ؛ و على اى حال يحصل العلم الوجداني بها بمجرد «اليد» ، لان الاحكام التي تنزع منها الملكية حاصله بسبب اليد ، كما ان الاعتبار الشرعي او العقلائي حاصل بمجرد ها ، فبذلك تتحقق واقع الملكية فانها ليست الا هذه الامور وقد تحققت .

وهذا القول ايضا ممنوع ، وذلك لان الملكية سواء جعلناها من الامور الانتزاعية او الاعتبارية ، لها واقع وظاهر ، فان اكانت اسبابها الواقعية موجودة فالملك ملك واقعي والا كان ظاهرياً فعلياً ، نظير سائر الاحكام الظاهرية ، و من الواضح ان ظاهر ادلة الشهادة اعتبار العلم الوجداني بالواقع ، لا بمجرد الحكم الظاهري ؛ فالعلم الوجداني بالملكية الظاهرية بحكم اليد او البينة وسائر الامارات غير كافية فيها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم امكان تصحيح جواز الركون على اليد في الشهادة على الملك بمقتضى الادلة العامة .



واما الادلة الخاصة فعمدتها رواية حفص بن غياث السابقة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا رأيت شيئاً في يدي رجل ايجوز لي ان اشهدانه له ؟ قال نعم ، قال الرجل : انه في يده ولا اشهدانه له ، فلعله لغيره ؛ فقال ابو عبدالله عليه السلام : فيحل الشراء منه ؟ قال نعم ، قال ابو عبدالله (ع) فلعله لغيره ؛ من اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك الملك هولي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الي من صار ملكه من قبله اليك ؟ ثم قال الصادق عليه السلام : لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق .

وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند الا ان الشهرة والاجماع المنقولة جارية لها كما عرفت ؛ لان الظاهر ان مستند المشهور في هذا الفتوى هو هذه .

واما المصحح المروي عن علي بن ابراهيم في تفسيره في حديث فذك : «ان امير المؤمنين (ع) قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين ؟ قال لا . قال فان كان في يدي المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه ، من تسئل البينة ؟ قال اياك اسئل البينة على ما تدعيه على المسلمين . قال : فاذا كان في يدي شيء فادعي فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي و قدملكته في حيات رسول الله (ص) و بعده ، ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعوه على كما تسئلني البينة على ما ادعيته عليهم ؟ (الحديث) فهو اجنبي عن المقصود لانه دليل على حجية «اليد» ، وعدم حاجة صاحبه الي البينة وكونه منكراً في مقام الدعوى ، و مخالفه مدعيها ، و اما جواز الشهادة على الملك بمجرد ما فليس فيه منه عين ولا اثر .

وكذلك الروايات الواردة في حكم تعارض البيئات و تقديم بينة ذي اليد او تقديم بينة الخارج على غيرها اجنبية عما نحن بصدده .

فان يكون العمدة في هذا الفتوى ما عرفت من رواية حفص .

هذا وقد قام بعض من خالف المشهور ، او توقف في المسئلة بنقد الرواية والايراد

عليها عقلا ، وتضعيفها سنداً ، وصرف فتاوى المشهور عنها، منهم الشيخ الاجل صاحب الجواهر (قدس سره) فقد بالغ فيه حتى جعل هذا الحكم غير قابل لمجيء الخبر به عقلا لرجوعه الى جواز التدليس والكذب في اخذ اموال الناس ! .

هذا ونحن بعون الله ، نبدء بتفسير الرواية وكشف مغزاها اولا ؛ ثم نرجع الى ما اورده صاحب الجواهر وغيره وما يمكن ان يقال في دفعها انتصاراً للمذهب المشهور ثانيا .

اما الاول فحاصله انه عليه السلام استدل بجواز شراء ما في اليد على جواز الشهادة تملك ما في اليد لصاحبها ، وهذا الاستدلال عند ابدى النظر مما لا يمكن المساعدة عليه لوضوح الفرق بين المسئلتين ، فان جواز الشهادة ليس من آثار الملكية ، بل من آثار نفس العلم بها ؛ ومن المعلوم ان اليد بمجرد انا لا تعطى علما فكيف يجوز حمل احدهما على الاخر ؟ ولكن التامل الصادق يشهد بانه عليه السلام لم يستدل بمجرد جواز الشراء بل استدل بجوازه مع ترتيب آثار الملك عليه ، حتى في مقام الدعوى يدعى انه ملكه ويحلف على الملكية في مقابل خصمه ، واي فرق بين بينة المدعى وحلف المنكر ؟ فكما ان الشهادة على الملكية من آثار العلم كذلك الحلف عليها يكون من آثاره ، فلولم يجز احدهما لم يجز الاخر ، ولنعم ما قال عليه السلام في هذا المعنى : «من اين جازك ان تشتريه وبصير ملكا لك ثم تقول بعد ذلك : هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك؟» .

ولو قيل انه لا يجوز للمالك ان اكان الحال هذا ؛ الحلف على نفس الملك بل عليه ان يحلف على السبب وهو شرائه من ذى اليد المحكوم ظاهراً بالملك فلا يجوز الاستدلال بالحلف، على جواز الشهادة .

قلنا الظاهر ان هذا هو الذى اجاب عنه عليه السلام في ذيل كلامه بقوله : لولم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ، و حاصله - و الله ورسوله واوليائه اعلم - انه لولم يجز الاعتماد على اليد في اثبات الملكية والحلف عليها لم يقم للمسلمين سوق فان الغالب في الاملاك كونها مسبوقه بيد الغير فغاية ما يمكن الحاف عليه هو الحلف على وقوع السبب مثل

البيع ، ومن المعلوم ان مجرد وقوع البيع على ما يبدى الغير لا يوجب علماً بانتقال المال اليه قطعاً بعد عدم العلم بكون البايع نفسه مالئكاً وعدم دليل عليه الا اليد التي لا تفيد علماً .
 فالشهادة والحلف على الملك الواقعى القطعى غير ممكن الا فى موارد شاذة ، فلو قلنا بحصرهما على خصوص هذه الموارد ما قام للمسلمين سوق ، و امكن ادعاء كل احد على غيره ولم يمكن له اثبات حقه لامن طريق اقامة البينة ولا من طريق الحلف (كل فى مورده) ومقتضى ذلك اختلال النظام وعدم قيام السوق على اساسه .
 ففى الحقيقة الشهادة والحلف لا تكونان الاعلى الملك الظاهرى القطعى الثابت بمقتضى اليد ولا يعتبر هنا ازيد من ذلك .

ومن الواضح انه لا يلزم الكذب والتدليس وابطال الحقوق من الشهادة على الملك بمجرد اليدهنا ، بعد قيام هذه القرينة العامة الظاهرة عليها فتد برجيداً .
 فهذا الحديث الشريف اللائح منه آثار الصدق دليل على المطلوب مع برهان عقلى متين اورده الامام عليه السلام فى خلاله .

ولعله الى ذلك يشير ما عن كاشف اللثام من «تشبيه الشهادة بمقتضى الطرق الشرعية بالشهادة على الاسباب الشرعية فانها ايضاً محتملة للفساد كما يحتمل الطرق التخلف» و ان استغربه فى الجواهر واورده عليه بالفرق بينهما ، ولكن يندفع الاشكال عنه بما اشرنا اليه فى تفسير «الحديث» ، فكانه (قدس سره) فى هذا الاستدلال اقتبس من نوره ، واقتفى اثره ، فاورده منازل الصدق والحق .



واذ قد عرفت ذلك تعرف ان جميع ما اورده على هذا الحكم من الايرادات كلها قابلة

للذب وهى امور :

منها : ما افاده المحقق (قدس سره) فى الشرايع من ان اليد لو اوجبت الملك (واقعاً) لم تسمع

دعوى من يقول : الدار التى فى يده هذا لى ، كما لا تسمع لو قال ملك هذا لى ، انتهى .

وفيه ان جواز الشهادة بالملك بمجرد اليد لا يلزم كون الملك في مورد هاملكاً واقعياً كما عرفت ، فقول المدعى : «الدار التي في يدهذالي» صحيح مسموع اذا امكنه اثباته بموازين شرعية ، ترجح على اليد ، فلا تناقض في دعواه ، بخلاف قوله «ملك هذالي» فانه تناقض ظاهر .

ومنها : ان مراد حاكى الاجماع في المسئلة هو الاجماع على دلالة اليد على الملكية لا الاجماع على جواز الشهادة بمجرد هدا ، ومن المعلوم عدم كفايته في المسئلة ، بل اذا امكن حمل الشهرة الجابرة لها عليه ايضاً كان من حسن الظن المأمور به ، ضرورة ان المعنى المزبور (اي الاكتفاء باليد في الشهادة على الملك) غير قابل لمجيبء الرواية به لرجوعه الى جواز التدليس والكذب في اخذ اموال الناس ، اذ قد ذكر في محله ان بينة الملك تقدم على بينة التصرف او اليد ؛ لان الاولى بمنزلة النص والثانية بمنزلة الظاهر فلا يعارض النص ، فلو فرض فيما نحن فيه ان للخصم بينة الملك والاخر بينة التصرف او اليد جاز لبينة الآخر ان تشهد بالملك و المفروض انه لا علم لها الا بالتصرف او اليد فتسقط بينة الاول ، وهو تدليس محض وكذب واضح ، و تطرق لاخذ اموال الناس بغير الطرق الشرعية ومثله لا يقبل فيه خبر الواحد (هذا ما حصل ما يستفاد من كلام الجواهر بتوضيح منا) .

وفيه : انك قد عرفت ان الرواية لا تتضمن الا برهاناً عقلياً يلوح منه آثار - الصدق والحق ؛ وما ذكره من لزوم التدليس والكذب في اخذ اموال الناس ممنوع ، لان بينة الملك ايضاً مستندة الى اليد في مبادئها السابقة غالباً ولو فرض حصول العلم بالملك بحيث لا يحتاج الى الاعتماد على اليد اصلاً في موارد شاذة فعلى اليهود (ح) ذكر السبب وان الملك كان ملكاً واقعياً كي لا يلزم اخذ اموال الناس بغير حق ، كما ذكروا اشباهه في ابواب الشهادة .

وليس لبينة الملك في بدء النظر ظهور في الملك الواقعي اليقيني حتى يلزم التدليس

وحمل كلام المشهور على مجرد حجية اليد بعيد جداً ليس من حسن الظن المأمور به بل لعل حمله عليه خلاف حسن الظن ، لان بيان الحكم المزبور بهذه العبارة اشبه شيء بالتدليس .

والعاصل ان الاعتماد على الرواية قوى جداً موافق للاعتبار ، وكلمات الاصحاب ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره و لعله لذلك كله ذكر صاحب الجواهر في آخر كلامه في المسئلة : « انه اذا تحقق بمقتضى الاسباب والطرق الشرعية ما يتحقق بها النسبة العرفية اى كونه مالاله وملكاً من املاكه عرفاً جازت الشهادة واليمين بالملك » (انتهى ملخصاً) وما افاده لامحصل له لولم يرجع الى ما ذكرنا اقتباساً من الرواية .

هذا غاية ما يخطر بالبال فى هذه المسئلة عاجلاً وتمام الكلام موكل الى محله . ومنه تعرف عدم الحاجة الى « الاستفاضة » اى استفاضة اسناد الملك اليد ، وكذا « التصرف » فى صحة الشهادة على الملك بعد حصول اليد .

٨ - هل اليد حجة لصاحبها أيضاً ؟

قد عرفت ان يد الغير حجة و دليل على الملكية مطلقاً (الا فيما نستثيه)
فهل هي حجة لصاحب اليد نفسه ايضاً اذا شك في ملكية بعض ما في يده اولا؟
الظاهر هو ذلك، لعدم الفرق فيما هو ملاك حجيتها بين يد الغير ويد الانسان نفسه،
سواء أ قلنا بان ملاكها هو اقتضاء طبيعة الاستيلاء واليدنك - كما هو المختار بما مر له من
البيان - ام قلنا بان ملاكها الغلبة - كما قيل - ام غير ذلك فان جميعها مشتركة بين يد الغير
ويد الانسان نفسه .

وقد جرت سيرة العقلاء ايضاً عليه ؛ فلو شك الانسان في بعض ما في يده؛ انه ملكه
او امانة للغير او شبهها فلا شك في اجراء حكم الملك عليه عندهم ما لم تقم قرينة على
كونه ملكاً للغير .

ولم يظهر ردع من الشارع المقدس بالنسبة اليه، لولم نقل بشمول بعض الاطلاقات
الواردة في امضاء حكم اليد له ايضاً .

بل يظهر من بعض الروايات الخاصة الواردة في باب اللقطة ايضاً ذلك ، مثل
مصححة جميل بن صالح: قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل وجد في منزله ديناراً؟ قال يدخل
منزله غيره ؟ قلت نعم كثير . قال : هذه لقطة ، قلت : فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال
يدخل احديده في صندوقه غيره ، او يضع فيه شيئاً؟ قلت ؛ لا قال فهو له (١)

والظاهر ان المراد من قوله يدخل في منزله غيره ليس صرف وجود دخول الغير

١ - رواه في الوسائل في باب من وجد في منزله شيئاً من ابواب كتاب اللقطة

بل كون داره معداً لدخول افراد مختلفة ، و لولا ذلك لم يكن هناك مورد للسؤال لعلمه عادة بانده.

فحاصل الرواية ان يده على الاموال التي في حيطه سلطانه حجة له عند الشك ، الا ان يكون هناك ما يسقطه عن الحجية ؛ مثل كون داره معداً لورود اشخاص مختلفة فيجربى عليه حكم اللقطة لسقوط يده عن الحجية بذلك ، فان ملاك حجيتها اياما كان مفقودها كما هو ظاهر .

ولا يقصر ذيلها عن الصدر في الظهور فيما نحن بصدده فان ادخال غيره يده في صندوقه او وضع شيء فيه دليل على استيلاء كل منهم على الصندوق فيكون من قبيل الايدي المشتركة على شيء واحد فلا يكون يدا واحد منهم دليل على ملكيته بخصوصه ، نعم لو كان الصندوق بيده فقط فيده حجة على ملكية ما في الصندوق وان احتمل ان يكون الدين امانة او عارية لغيره او غير ذلك من الاحتمالات ، اللهم الا ان يكون الصندوق معداً لوضع اموال الناس واما ناتهم مع اموال نفسه فان حجية يده حينئذ على ما فيه مشكل ايضاً .

ومما ذكرنا يظهر انه لا تنهافت بين صدر الرواية وذيلها كما توهم وانهما يعطيان حقيقة واحدة ، ومعنى واحداً ، كما يظهر انه ليس فيهما حكماً تعبدياً على خلاف الموازين المعمولة بين العقلاء في الاموال التي تحت ايديهم .

فهذا الحديث ايضاً ناظر الى امضاء ما عند العقلاء في امثال المقام .

وقد يستدل له ايضاً بقوله **القول** في ذيل رواية حفص بن غياث : « لولا ذلك ما قام

للمسلمين سوق » نظر الى تطرق مثل هذا الاحتمال في الاموال التي بايدي الناس غالباً .

وفيه انه ان كان المراد غلبة احتمال كون بعضها من اموال غيرهم وقع في ايديهم

بعنوان الامانة او العارية او مثلهما مع نسيان اسبابها ، فهو ممنوع لان احتمال له ليس غالبياً

في اموال الناس كما هو ظاهر ، وان كان المراد غلبة نسيان سبب الملك تفصيلاً وان

كان اصله معلوماً اجمالاً فهو غير قادح في اجراء احكام الملك عليه .

٩ - عدم حجية يدا السارق وشبهه

ومما ذكرنا في الامر الثامن يظهر لك عدم حجية ايدى السارق والايدى المتهمة التي تكون بمنزلتها ، على الاموال التي بايديهم وان احتمل انتقالها اليهم بسبب صحيح مشروع ، لان ملاك الحجية مفقود فيها ايضاً لانقلاب طبع اليد بالنسبة اليهم ، وكذلك الغلبة لو كانت هي الملاك في حجيتها مفقودة هناك .

ولذا لا يرى من العقلاء الملتزمين بحفظ حقوق الناس وعدم الخيانة في اموالهم ترتيب آثار الملكية على ما بايدي هو علاء ولا يعاملون معهم معاملة غيرهم ويلومون من عامل معهم كذلك ، واما ما يرى من بعض من لامبالاة له في امور الدين والدنيا من عدم التفرقة بين هو علاء وغيرهم فهو غير قارح فيما نحن بصدده كما هو واضح .

ويؤيده ما ورد في بعض ابواب كتاب اللقطة عن حفص بن غياث قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين او دعه رجل من اللصوص دراهم او متاعاً واللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال لا يرد فان امكنه ان يرد على اصحابه فعل ، والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها ، فيعرفها حولاً فان اصاب صاحبها ردها عليه والاتصدق بها» الحديث (١)

والاستدلال بها متوقف على كون السؤال عن الدراهم والمتاع المشكوكة التي يحتمل كونها له كما ربما يشير اليه قوله : «واللص مسلم» فانه لو كان المال من اموال الناس قطعاً لم يكن فرق بين اللص المسلم وغيره فافهم - (و)ح) اجراء حكم اللقطة عليه دليل على سقوط اليد عن الحجية وكون المال بمنزلة الاموال التي توجد في الطريق .

ولكن قد ينافيه قوله: «يرده على اصحابه» وقوله «فان اصاب صاحبها» الظاهر في معلومية كون المال لغيره قطعاً فيخرج عن محل البحث فتأمل .

ويلحق بها (من هذه الجهة) ايدي الامناء الذين يرجع اليهم في حفظ الودائع والامانات ؛ مثل القاضى وغيره ، اذا غلب على اموالهم ذلك وانقلبت طبيعة ايديهم ، فان ترتيب آثار الملك على ما بايديهم ايضاً مشكل مالم ينضم اليه قولهم ، فان انضم اليه ذلك كان حجة لامن باب حجية اليد بل من باب حجية قول ذى اليد وتصديق قول الامين (كما سيأتى فى القواعد الاتية ان شاء الله).

وهذا بخلاف ايدي السراق فان ضم قولهم وشهادتهم ايضاً غير كاف فى اثبات الملك لهم كما هو ظاهر .

والحاصل ان ملاك حجية اليد وبناء العقلاء مفقود فى جميع هذه الموارد .

ويلحق بها ايضاً يد الدلال ومن اشبهه ، وكذلك ايدي مراجع الحقوق الشرعية من الزكوات والاحماس والمظالم ؛ وكذا الوكلاء ، ومتولى الاوقاف اذا كان الغالب فى ايديهم بحسب العادة من غير اموالهم لانا ان كان مقداراً كثيراً وان لم يكن غالبياً فان ملاك حجية اليد كبناء العقلاء مفقودة فى جميع ذلك الا ان ينضم اليها قولهم وشهادتهم (فتأمل)

١٠ - حجية اليد في الدعاوى وما يستثنى منها

لاشكال في حجية اليد ولو علم كونها مسبوقه بغيرها، اذا احتمل انتقال المال بوجه صحيح شرعى، بل الغالب في الايدى ذلك، ولا فرق فيه بين ان يعلم ذلك من الخارج او يقر صاحب اليد نفسه به، بان يقول ان هذا المتاع كان لزيد فاشترته منه بكذا وكذا .

هذا كله في غير مقام الدعوى وكذلك في مقام الدعوى، فالقول قول صاحب اليد، فلواقر بكون المتاع سابقاً لثالث لا يكون طرفاً للدعوى؛ لم يضر بكونه صاحب اليد وكونه منكرأ لا يحتاج الى بينة، بل المحتاج الى البينة خصمه لكونه مدعياً .

واما ان اقر صاحب اليد الفعلى لخصمه في مقام الدعوى بذلك، بان قال: ان هذا المال كان لكذا سابقاً فالمحكى عن المشهور انقلاب الدعوى وصيرورة صاحب اليد الفعلى مدعياً، لانه يدعى انتقاله اليه بسبب من الاسباب الشرعية، فعليه اثبات ذلك، فتسقط اليد هنا عن الحجية بسبب هذا الاقرار .

وينبغى توضيح كلام المشهور وتفسيره بما يندفع عنه ما استشكل عليه او يمكن ان يستشكل عليه فنقول: ان دعوى صاحب اليد الفعلى كونه مالكا بعد اعترافه بكون المال لخصمه سابقاً لا معنى له الا اشتراؤه منه او انتقاله اليه بناقل آخر شرعى، فقوله «هذا ملكى فعلا وقد كان ملك خصمى قبل ذلك» فى قوة قوله «كان هذا ملكه فاشترته منه او انتقل الى بناقل آخر» .

وليس هذا المعنى من اللوازم الخارجة عن مصب الدعوى حتى يقال بانه لا عبرة باللوازم اذا كانت خارجة عنه، بل هو فى الواقع مآل كلامه؛ ومعناه العرفى المقصود منه من قبيل دلالة الاقتضاء؛ والحاصل انه لو انفك هذا اللازم عن ملزومه لم يكن للكلام مفهوم صحيح .

فلا اعتراف بسبق يد المدعى بوجوب انقلاب نفس الدعوى ويجعل صاحب اليد الفعلي مدعياً ومقابله منكرًا ؛ لانه يوجب طرح دعوى آخر بين المتخاصمين غير ما هما فيه ، كما توهم .

فصاحب اليد هنا يكون مدعياً سواء قلنا بان المقياس في تشخيص المدعى عن المنكر في ابواب الدعاوى هو العرف - كما اختاره غير واحد من الاكابر - ام قلنا بان المدعى هو الذي يدعى امرأ على خلاف الاصل كما اختاره آخرون منهم .

اما الاول فلصدق المدعى عرفاً على صاحب اليد الفعلي ، الذي يدعى انتقاله اليه بناقل شرعي ولو بلازم كلامه الذي لا مفهوم له بدونه ، وصدق المنكر على خصمه ؛ الذي يدعى بقاء الملك على ما كان عليه وعدم بيعه فتدبر .

و اما الثاني فلان مقتضى الاستصحاب بقائه على ملك الخصم وعدم انتقاله الى

صاحب اليد فعلاً ، فصاحب اليد مدع ، لمخالفة قوله للاصل ومقابله منكر .

لا يقال - كيف يكون ذلك وهو معتمد على اليد ، وقد مر انها حاکمة على -

الاستصحابات التي في مواردھا ؟

فقوله (ح) موافق للاصل ؛ بمعناه الاعم من الاصول العملية والظواهر المعتمدة ،

والقواعد الثابتة شرعاً ، كما هو المراد منه في المقام قطعاً .

لانا نقول - لعل الوجه فيه ان دعوى الانتقال اليدانما تتعلق بزمان لم يكن له

عليه يد ، لافي الوقت الحاضر ، فالمدعى انتقاله اليه من يد خصمه في زمان لم يكن

تحت يده ، فالمرجع بالنسبة الى ذاك الوقت ليس الاستصحاب (فتأمل)

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المشهور وقد يتصور ان سقوط اليد عن

الحجية هنا من جهة قصور ادلتها وعدم شمول اطلاقاتها للمقام ، وفيه انه لا وجه له

يعتد به .

ومما ذكرنا تعرف وجه النظر فيما افاده المحقق الاصفهاني في رسالته المعمولة في

قاعدة اليد حيث قال : ان لازم دعوى الملكية الفعلية بمقتضى يده واقاراره بان العين كانت للمدعى سابقا ، هو الاخبار بالانتقال منه اليه بالالتزام ، الا انه ليس كل دلالة التزامية يوجب طرح دعوى آخر على اللازم بل لابد من وقوعه في مصب الدعوى ، فان الدعوى من الدعاء وطلب الشيء ومالم يطلب لدعوى مته - الى ان قال :

ففيما نحن فيدعى ذواليدانه ملكه ، ساكتا عن دعوى الانتقال منه اليه وسببه ، فهو مدع للملكية ، الموافقة ليده ، فيكون منكرأ ولا يدعى الانتقال حتى يكون مدعياً وكون لازم مجموع الكلامين هو «الانتقال» غير كوا لزمهما «دعوى الانتقال» (انتهى) ويرد عليه :

اولاً - انه ليس البحث في تشكيل دعوى آخر غير الدعوى الاصلية ، بل البحث في انقلابها الى دعوى آخر بعد هذا الاقرار .

وثانياً - قد عرفت ان هذا اللازم ليس من اللوازم المغفول عنها من قبيل دلالة الاشارة ، بل هو من قبيل دلالة الاقتضاء التي يتوقف صدق الكلام عليه ، فالمفهوم عرفاً من هذا الكلام ليس الادعوى الانتقال منه اليه .

وقال في كلام آخر له في المقام ما حاصله : «المعروف في اليدانها من الامارات ، والامارة على المسبب امارة على سببه ، فكما ان اليد حجة على الملكية لذى اليد حجة على سببه الناقل ، فكما انه يكون منكرأ في دعوى الملكية لموافقة دعواه للحجة ، كذلك في دعوى الانتقال اليه بسبب شرعى لموافقة ايضاً للحجة ، وهي اليد ، لان المفروض ان الحجة على المسبب حجة على السبب» .

وفيه - ما عرفت سابقاً من ان حجية مثبتات الامارات على اطلاقها ممنوع جداً فراجع وتدبر .

وقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في بعض ابحائه في المقام على ما في تقريرات

بعض اعظام تلامذته - مانصه :

«تسقط امارية اليد على الملكية بالاقرار الملازم لدعوى الانتقال ، فيكون قول مدعى بقاء الملكية السابقة بعد سقوط اليد على طبق الاصل» انتهى .
وفيه انه لم يعلم وجه صحيح لسقوط امارية اليد بسبب الاقرار بملكته السابقة وانما تسقط اماريتها لواقر بملكته للخصم فعلا ؛ والحق في توجيه مخالفة قول ذى اليد هنا للاصل ما عرفت آنفا .

وبعد ذلك كله ففي النفس من كلام المشهور هنا شى عوتمام الكلام في محله .
بقي شىء وهو ان ما ذكره المشهور من انقلاب الدعوى بالاقرار انما هو في فرض الاقرار لخصمه ، واما لواقر لثالث فلا اثر له في انقلاب الدعوى كما عرفت ؛ وان كان الخصم ممن ينتفع بهذا الاقرار بان كان وصياً او وارثاً لثالث او شبههما .

ومنه يعلم ان هذا الفتوى لا ينافى ما في رواية الاحتجاج من اعتراض امير المؤمنين (ع) على ابي بكر عند غضب فديك لما طالب الصديقة سلام الله عليها البينة لاثبات دعواها بقوله :
« تحكّم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين ؛ قال لا . قال (ع) فان كان في يد - المسلمين شىء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله (ص) وبعده ، ولم تسأل المؤمنين على ما ادعوا على كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم (الحديث) .

فان الاقرار هنا انما هو لثالث وهو رسول الله (ص) نعم لو كان فديك باقياً على ملكه (ص) انتفع بها المسلمون وانتقل اليهم بمقتضى الحديث المجعول « نحن معاشر الانبياء لانورث » ولكن مجرد ذلك لا اثر له في انقلاب الدعوى .



الى هنا نختم الكلام في قاعدة اليد ، وما يلحق بها من الاحكام ، وقد بقي هنا امور اخر من قبيل حجية قول ذى اليد ، وحكم يد المسلم على الذبيحة ، او اليد على الطفل ، واشباه ذلك ، تعرض بعضهم لها هنا ولكننا عرضنا عنها لانا عقدنا لبعضها قاعدة خاصة (مثل حجية قول ذى اليد) وبعضها خارج عن القواعد الفقهية اصلاً وتشترك الجميع في خروجها عن قاعدة اليد المعروفة الدالة على الملكية فالحاقها بها لا ملازم له .

٦ - قاعدة القرعة

٦ - قاعدة القرعة

وهي من القواعد المعمول بها في كثير من ابواب الفقه عند اشتباه حال الموضوعات وعدم معرفتها على ما هي عليها ، وهذه القاعدة - مثل كثير من القواعد الفقهية الاخر - برغم شدة ابتلاء الفقيه بها لم تنجح في كلماتهم حق التنقيح ، ولم يبحث عنها بحثاً وافياً يليق بها ، ولذا يرى في العمل بها في مجاريها تشويشاً واضطراباً ظاهراً ، يعمل بها في موارد ، و تترك في موارد اخرى مشابهة لها ظاهراً من دون ان يبينوا لهذه التفرقة دليلاً يعتمد عليه .

ومن هذه الناحية استشكل كثير منهم على عمومات هذه القاعدة ، حتى قالوا بعدم جواز العمل بها الا في موارد عمل الاصحاب بها !

فهل كانت عند اصحابنا الاقدمين قرائن آخر تكشف لهم النقاب عن وجه هذه القاعدة وحدودها لم يتعرضوا لذكرها في كتبهم على كثرتها وتنوعها واحتوائها على دقائق الفقه وعمدة مداركه ؟ ! وهذا امر بعيد جداً عند التأمل الصادق .

او انهم فهدوا من نفس هذه المدارك غير ما نفهم منها ؟ ! فما هو ذلك المعنى الذي فهموا عنها ؟

ولعل عمدة الاشكال نشأت فيما ذكرنا ، من عدم اداء القاعدة حقها من البحث والتنقيب .

فنحن - بعون الله وهدايته - نأخذ في البحث عن مهمات هذه القاعدة الشريفة بما يسع المجال ، لعلنا نوفيها شيئاً من واجب حقها ونوضح معضلاتها ان شاء الله ونجعل البحث في مقامات :

- الاول : فى بيان مدارك مشروعية القرعة على اجمالها .
- الثانى : فى مفادها وما يستحصل من ملاحظة مجموعها على التفصيل
- الثالث : فى شرائط جريانها من حيث المورد والجرى .
- الرابع : فى كيفية اجراء القرعة عند الحاجة اليها .
- الخامس : فى ان اجرائها فى موارد امر جائز او واجب وعلى تقدير الجواز فهل
يجب العمل بها بعد اجرائها او يجوز ذلك؟

الاول - في مدارك مشروعية القرعة

وبدل عليها الامور :

اولها - آيات من الكتاب العزيز :

ومنها - قوله تعالى وما كنت اذ يلقون افلامهم ايهم يكفل مريم وما
كنت اذ يختصمون (١) وهي واردة في قصة ولادة مريم ومارامته امه ، امرأة
عمران ، حيث انها بعدما وضعتها اثنى لقتها في خرقة واتت بها الى الكنيسة ليتكفلها عباد
بنى اسرائيل وقدمات ابوها من قبل ، فقالت دونكم النذيرة فننافس فيها الاحبار - لانها
كانت بنت امامهم عمران ، فوقع التشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتى قد بلغ حدا الخصومة -
كما قال تعالى : ان يختصمون - فما وجدوا طريقاً لرفع النزاع الا القرعة ، فتقارعوا
بينهم ، فالتقوا افلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة في الماء ؛ وقيل قد احجم للاقتراع ؛
جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم .

فارتزقلم زكريا ثم ارتفع فوق الماء ، ورسبت افلامهم ، وقيل ثبت قام زكريا وقام
طرفه فوق الماء كانه في الطين و جرت افلامهم مع جريان الماء ، فوقع القرعة على
زكريا - وقد كانوا تسعة وعشرون رجلا - فكفلها زكريا وكان خير كفيل لها وقد كان بينهما
قراية ، لان خالة ام مريم كانت عنده .

هذا ولكن في الآية نفسها ابهام فان كون جملة «ان يلقون اقلامهم» بمعنى الاقتراع غير واضح، الا ان بعض القرائن الداخلية والخارجية رافعة للابهام عنها ، منها قوله تعالى «ايهم يكفل مريم» وقوله «ان يختصمون» وغير واحد من الروايات الواردة في تفسير الآية التي تأتي الاشارة اليها ، وذهب المفسرين اليه .

ففي الآية دلالة على ان القرعة كانت مشروعة لرفع النزاع والخصومة في الامم السالفة ويمكن اثباتها في هذه الامة ايضاً بضميمة استصحاب الشرايع السابقة ، مضافاً الى ان نقله في القرآن من دون انكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة ايضاً والالوجب التنبيه على بطلانها في هذه الشريعة .

هذا ولكن في كون المورد من قبيل التشاح في الحقوق ابهاماً ، لعدم ثبوت حق لعباد بنى اسرائيل على مريم ، اللهم الا ان يقال ان نذر الله ولييته يوجب ثبوت حق لهم عليها في حضانتها ؛ ولما لم يكن هناك طريق آخر الى تعيين من «واحق بحضانتها انحصر الطريق في القرعة (فتأمل)

ولا يخفى ان مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ، يراد استكشافه بها ، فليكن هذا على ذكر منك .

ومنها - قوله تعالى : وان يونس لمن المرسلين اذ ابق الى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين (١)

والمساهمة هو الاقتراع ، قال الراغب في مفرداته : «فساهم فكان من المدحضين» «استهموا اقرعوا» وقال ايضاً : السهم ما يرمى به وما يضرب به من القداح ونحوه .

وقال في القاموس : السهم الحظ ... والقدح يقارع به .

والظاهر ان كون المساهمة او الاستهم بمعنى المقارعة والاقتراع من جهة كون الغالب في مقارعتهم ان تكون بسهام مخصوصة يكتب عليها ما يعين المقصود عند خروجها

ثم اطلق على المقارعة ولو بغير السهم «المساهمة».

وادحضه اى اسقطه وازاله، فقوله كان من المدحضين اما بمعنى من «المقروعين» بسبب وقوع السهم عليه او بمعنى «الملقين فى البحر» ، وقال بكل قائل ولكن الظاهر هو الاول .

فمن هنا يستفاد من الاية ان يونس لما عرب من قومه وركب الفلك المشحون ، اى المملوثة من الناس والاثقال، قارع فوقعته القرعة عليه ، وهذا المعنى على اجماله المستفاد من الاية يدل على مشروعية القرعة فى الامم السالفة اجمالاً ، ويمكن استفادة مشروعيته فى شرعنا ايضاً بالبيان الذى ذكرناه آنفاً .

وتفصيل الحال فى مورد الاية على ما يستفاد من بعض الاخبار والنوارىخ وكلمات المفسرين ان يونس عليه السلام لما غضب على قومه دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له ، فوعده الله ان يعذبهم وعين له وقتاً ففر يونس منهم مخافة ان يأخذه العذاب بغتة ، وظن ان الله لا يقدر عليه - اى لا يضيق عليه حاله - ولكن الله اراد التضيق عليه لتركه ما كان اولى فى حقه وهو عدم الدعاء عليهم ، والصبر اكثر مما صبر .

وفى بعض الروايات عن الصادق عليه السلام انه كان فى قومه رجالان : عالم وعابد فكان العابد يشير على يونس بالدعاء عليهم ، وكان العالم ينهاه ويقول لاتدع عليهم ، فان الله يستجيب لك ولا يحب هلاك عباده فقبل قول العابد ولم يقبل من العالم (١) فلعل التضيق عليه كان من هذه الناحية .

ثم انه لما اتى ساحل البحر فاذأ بسفينة شحمت ، وارادوا ان يدفعوها ؛ فسألهم يونس ان يحملوه فحملوه ، فلما توسط البحر بعث الله حوتاً عظيماً فحبس عليهم السفينة من قدامها ، و قيل ان السفينة احتبست بنفسها ، فقال الملاحون «ان هاهنا عبداً آبقا وان من عادة السفينة اذا كان فيها آبق لانجرى» وقيل انهم اشرفوا على الغرق فراوا انهم ان طرحوا واحداً منهم

في البحر لم يغرق الباقيون .

وعلى كل حال اقترحوا فوَقعت القرعة على يونس ثلاث مرات، فعلموا انه المطلوب فالقوه في البحر ، وفي رواية ان اهل السفينة لما رأوا الحوت قد فتح فاه قدام السفينة قالوا فينا عاص ، فتساهموا فخرج سهم يونس فالقوه في البحر فالتقمه الحوت (١) ثم لا يخفى ان الغافل في قوله تعالى «سأهم» هو يونس فهو دليل على تسليمه للقرعة واشتراكه في فعلها وعدم الانكار عليهم ، فلو لم يكن في شرعه جائزاً لما اقدم هو عليها .

وفي تفسير العياشي عن الثمالي عن ابي جعفر (ع) ان يونس لما آذاه قومه دعا الله عليهم - الى ان قال - فسأهمهم فوَقعت السهام عليه فجرت السنة بان السهام اذا كانت ثلاث مرات انبأ لا تخطى الحديث (٢) وهذا دليل واضح على امضاء هذا الحكم في شرعنا ايضا ولكن هنا امران :

أحدهما - ان القرعة في هذه الواقعة لو كانت لاستكشاف آبق او عاص او مطلوب بين اهل السفينة ، كما في غير واحد من الروايات والتفسير الواردة من طرق اهل البيت (ع) ، فهو من الامور المشككة التي لها واقع ثابت مجهول ، اما لو كانت العلة فيها عدم وجود مرجح في القاء بعضهم لتخفيف السفينة بعد ان ثقلت عليهم واشرفوا على الغرق ، فهو من الامور المشككة التي لا واقع لها مجهول ، ولكن الاظهر بحسب الروايات والتفسير هو الاول .

ثانيهما - ان ظاهر الاية جواز الاقدام على هلاك احد بالقرعة عند الضرورة او شبهها ، فهل هذا امر جائز يمكن الحكم بمقتضاه حتى في هذه الشريعة و لو اجتمع فيه جميع الشرائط التي اجتمعت في امر يونس (ع) اولاً ؟ والمسئلة لا تخلو عن اشكال . و تحتاج بعد الى تأمل .

(١) رواه العلامة المجلسي في البحار في المجلد ٥ ص ٢٦٠

(٢) رواه في البحار عن تفسير العياشي في المجلد ٥ ص ٣٦٤

الثانى - السنة

وهى العمدة من بين ادلتها ، وهى روايات كثيرة واردة فى ابواب مختلفة ، بين عام يشمل جميع موارد القرعة ؛ وخاص ورد فى قضايا خاصة ، واحسن ما رأيت فى هذا الباب ما افاده المحقق النراقى فى «عوائده» فقد جمع من الروايات العامة والخاصة ما يربو على اربعين حديثاً وان لم يستقص احاديث القرعة مع ذلك .
وقد عقد صاحب الوسائل (قده) لهذه القاعدة باباً فى كتاب القضاء وورد فيها روايات كثيرة ، بينها وبين ما استقصاه المحقق النراقى عموم من وجه .

وعلى اى حال نذكر هنا «جميع» ما ظفرنا بها من **الروايات العامة** و «بداً» من **الروايات الخاصة** الواردة فى القضايا الجزئية المثبوتة فى الابواب المختلفة ، مما له دخل فى توضيح حال القاعدة ورفع ما فيها من الابهام والاجمال ، وانما لم نستقص هذا القسم من الروايات لعدم فائدة مهمة فى ذكر جميعها .

اسم الاول فهى روايات:

١- مارواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي جعفر (ع) قال بعث رسول الله (ص) علياً (ع) الى اليمن فقال له حين قدم حدثنى باعجب ما ورد عليك فقال يا رسول الله (ص) اتانى قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم فى طهر واحد ، فولدت غلاماً ، فاحتجوا فيه كلهم يدعيه ، فاسهمت بينهم فجعلته للذى خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال رسول الله (ص) ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق (١)

ورواه فى التهذيب و الاستبصار عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابي -

جعفر (ع) الا انه قال «ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا» (الى آخره).

(١) رواه فى الوسائل فى باب القرعة من ابواب كتاب القضاء

ولعله الاصح فان «التفويض الى الله» انما يكون بعد التنازع وقبل القرعة كما في هذه النسخة ، لابعاد القرعة كما في نسخة «الفقيه» .

وعلى كل حال هذه الرواية عامة في جميع موارد التنازع والحكومة الشرعية واما بالنسبة الى غيرها فلا دلالة لها . فليكن هذا على ذكر منك .

وموردها يكون من الامور المشككة التي لها واقع مجهول يراد كشفه ، وليكن هذا ايضا على ذكر منك .

كما ان ظاهر الفقرة الواردة في ذيلها عن رسول الله (ص) كون القرعة - مع شرائطها ومع التفويض الى الله - كاشفة عن ذلك الواقع المجهول ، وعلى هذا تكون منسلكة في سلك الامارات لو كان خروج سهم المحق غالبياً ولو كان دائماً كانت القرعة اعلى من الامارات المعمولة ، ثم انه هل يمكن المساعدة على هذا الظهور الابتدائي ام لا بد من توجيهه وتفسيره بغير هذا المعنى - وسنتلو ان شاء الله عليك منه ذكراً .

وهذه الرواية المصححة « المرورية عن الكتب الاربعة » من احسن ما ورد في هذا الباب .

٢ - مارواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء ؟ فقال لي « كل مجهول ففيه القرعة » قلت له : ان القرعة تخطيء وتصيب ؟ قال : كلما حكم الله بدفليس بمخطى ! .

ومضمون هذه اعم من سابقها ، لعدم تخصيص الحكم هنا بالمنازعة بل عنوانه « كل مجهول » .

واما ايها كلمة « شيء » واحتمال كون السؤال عن شيء خاص متنازع فيه فالحق انه لا يضر باطلاق قوله « كل مجهول ففيه القرعة » . لان ورود السؤال في مورد خاص لا يضر

بعموم الحكم اذا كان اللفظ عاماً فنامل . (١)

واما قوله «كلما حكم الله به فليس بمخطى» فقد ذكر فيه احتمالان :

احدهما - ان يكون المراد خروج سهم المحق واقعاً - كما هو ظاهر الرواية السابقة - فهو ردع لقول السائل ان القرعة تخطى وتصيب واثبات لعدم خطئها - وهذا المعنى بعيد عن ظاهر الرواية .

ثانيهما - وهو الانسب بظاها ان يكون المراد عدم الخطأ في الحكم بحجية القرعة ، فانه لو لم يكن هناك مصلحة في العمل بالقرعة والحكم بحجيتها ، لما حكم به الله ، فالمعنى (ح) ان خطأ القرعة عن الواقع احياناً لا يمنع عن كون نفس الحكم بحجيتها صواباً ومشمئلاً على المصاححة ، فحكم الله ليس بخطأ .

والذى يؤيد هذا المعنى بل يدل عليه ان قوله «كلما حكم الله به» بمعنى نفس الحكم ، فعدم الخطأ فيه لا في متعلقه الذى هو القرعة . هذا مضافاً الى ان العلم بوقوع الخطأ فى كثير من الامارات الشرعية مع انها ايضا ما حكم الله بها يمنع عن حمل الحديث على هذا المعنى لو فرض ظهوره فيه بدء الامر .

٣- ما رواه الشيخ عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول فى المساهمة ، اليس حقاً ؟ فقال زرارة بل هى حق . فقال الطيار : اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق ؟ قال : بلى . قال : فتعال حتى ادعى انا وانت شيئاً ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو ؟ فقال لزرارة : انما جاء الحديث بانديس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الاخرج سهم المحق ، فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب . فقال الطيار ارايت ان كانا جميعاً مدعين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما ؟ فقال زرارة اذا كان كذلك جعل معه سهم

مبيح ، فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح . (٢)

(١) رواه فى الوسائل فى باب القرعة من كتاب القضاء .

(٢) رواه فى الوسائل فى كتاب القضاء فى باب القرعة .

وهذا الحديث الشريف يدلنا على أمور هامة :

منها - كون حجية القرعة امر او اضحاً لا يمكن انكاره ، و قد كان مشهوراً بين بطانة اهل البيت (ع) حتى وقع المباحثة فيه بين زرارة والطيار ، و قد كان زرارة من كبراء اصحاب الصادق عليه السلام ومن افقه فقهاء زمانه ، والطيار - وهو محمد بن عبدالله وابنه حمزة بن محمد - فان كلا منهما يلقب بهذا اللقب وان كان الا شهر فيه هو الاب - من اجلاء صحابته وكان متكلماً فاضلاً يباهى به الصادق عليه السلام كما في بعض الروايات ؛ وكان نظره في هذا البحث الاستفادة من غزارة علم صاحبه ، ولقد اجاد في ما اجاب عنه زرارة في الفقرتين ، فقد ذكر في الاولى ان اطلاق ماورد في خروج سهم المحقق ناظر الى صورة ارادة كشف الواقع فهو منصرف عما اذا كان على التجارب .

وفي الثانية انه لو احتمل كذب المتداعين جميعاً لم يكف القاء سهمين بل لابد من ثلثة اسهم : سهم لهذا وسهم لذاك ، وسهم مبيع ليس لهما ، فلا يكون هناك ما ينافي ماورد في الحديث من خروج سهم المحقق .

ومنها - كون القرعة كاشفاً عن الواقع كشفاً دائماً لا يقع التخلف فيه ، ولكن هذا ليس من كلام النبي (ص) او الامام عليه السلام بل هو ما استنبطه زرارة عن الحديث المشهور النبوي الوارد في هذا الباب ما من قوم فوضوا امرهم الخ ثم بنى عليه ما بنى .

ولكن قد مرّ آتياً امكان حمله على الاصابة الغالبية وسيأتي مزيد بحث فيه ان شاء الله .

ومنها - انه لابد من القاء سهم مبيع اذا احتمل كذب المتداعين .

٤ - مارواه البرقي عن منصور بن حازم قال سأل بعض اصحابنا ابا عبدالله عليه السلام عن مسألة فقال هذه تخرج في القرعة ثم قال : فاي قضية اعدل من القرعة اذا فوضوا امرهم الى الله عز وجل اليس الله يقول فساهم فكان من المدحضين . (١)

١ - رواه في الوسائل في ج ٣ في كتاب القضاء في باب القرعة .

ويستثم من قوله **عنه** «أي قضية أعدل من القرعة» ثم استشهاده بقضية يونس ، انها عامة في امور المشكلة ولا تختص بالموارد الذي سأله الرواي ، ولكن في شموله لغير موارد «التنازع» اشكال ظاهر .

٥ - ما رسله الشيخ (قدس سره) في «النهاية» قال : روى عن ابي الحسن موسى بن جعفر وعن غيره من آباءه وابنائهم عليهم السلام : من قولهم كل مجهول ففيه القرعة ، فقلت له ان القرعة تخطف وتصيب ؛ فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ . (١) وهذا وان كان متحداً مع ما مر من رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن **عنه** ، ولكن قول الشيخ (ره) دليل على ان هذا المضمون بعينه مروى عن غير ابي الحسن من ائمة اهل البيت من آباءه وابنائهم عليهم السلام . والكلام فيمن حيث المعنى هو الكلام في حديث محمد بن حكيم .

٦ - ما رواه الشيخ في التهذيب عن «سيابه» و«ابراهيم بن عمر» جميعاً عن ابي عبد الله (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابه القرعة اعتق قال **والقرعة سنة** (٢)

وهذا الحديث وان كان وارداً في مورد خاص ولكن قوله «القرعة سنة» يدل اجمالاً على عموم الحكم وعدم اختصاصه بالمقام ، ولكن فيه ابهام ظاهر من حيث عنوان الحكم ، لانه لم يبين فيه ان القرعة سنة في اي موضوع . وفي هذا الحديث دلالة واضحة على عدم اختصاص القرعة بماله واقع مجهول ، فان مورد هاليس من هذا القبيل قطعاً .

٧ - ما رواه العياشي في تفسيره عن ابي جعفر (ع) في حديث يونس قال : فسا همهم ، فوقت السهام عليه ؛ فجرت السنة ان السهام اذا كانت ثلاث مرات انها لا تخطف (٣)

١- رواه في الوسائل في ج ٣ في كتاب القضاء في باب القرعة

٢ - رواه في الوسائل في ذلك الباب بعينه

٣ - رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ابواب ميراث الفرق والمهدوم عليهم في الباب ٤

وهو أيضاً دليل على عموم الحكم في الامور المشككة اجمالاً؛ واصابة القرعة للواقع وكونه دليلاً عليه ، ولكن من غير تصريح بعنوان الموضوع وانها سنة في اى موضوع و اى عنوان .

٨ - مارواه في التهذيب عن عباس بن هلال عن ابي الحسن الرضا (ع) قال ذكر «ابن ابي ليلى» و«ابن شبرمة» دخالا المسجد الحرام فاتيا محمد بن علي (ع) فقال لهما: بما تقضيان؟ قال ابكتاب الله والسنة . قال :فما لم تجدها في الكتاب والسنة؟ قالا نجتهد رأينا . قال : رأيكما انتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتهما كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما فما تناوسلم الصبيان قالا: القافة . قال؛ القافة تلحقهما بهما . قالا: فاخبرنا . قال : لا . قال ابن داود مولى له جمعت فذاك قد بلغنى ان امير المؤمنين (ع) قال : ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا اخرج السهم الا صوب ، فسكت . (١)

وفيه أيضاً دلالة على ان عموم القرعة كان امراً مشهوراً بين صحابة اهل البيت (ع) عليهم السلام ومواليهم ، وسكوت الباقر (ع) بعد مارواه ابن داود مولى له ، عن امير المؤمنين (ع) دليل آخر على ثبوت هذه القاعدة عندهم . فكلما كان الامر فيه مشككاً مثل مورد الرواية جاز الرجوع فيه الى القرعة؛ اللهم الا ان يقال ان سكوتها عن رضاه بذلك .

٩- مارواه في التهذيب عن عبدالله بن مسكان قال: سئل ابو عبدالله (ع) وانا عنده عن مولود ليس بذكر ولا بانثى ليس له الادبر كيف يورث؟ فقال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين ، فيدعون الله ويحجل (ويجال) السهام عليه على اى ميراث يورثه ؛ ثم قال : و اى قضية اعدل من قضية يجال عليها بالسهم يقول الله تعالى فساهم: فكان من المدحضين (٢) .

وفيه أيضاً دليل على عموم الحكم وان لم يصرح فيه ايضاً بعنوانه المأخوذ فيه .
وصدره دليل آخر على اعتبار القرعة من حيث كشفها عن الواقع المجهول فان جلوس

١ - رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ابواب ميراث الفرقى والمهدوم عليهم في الباب ٤

الامام واناس من المسلمين ودعائهم انما يكون لارائة الواقع المجهول والالم يكن وجه ظاهر للدعاء، ولكن ذيله كبعض آخر من الروايات دليل على ان اعتبار القرعة من جهة كونه اقرب الى «العدالة» في موارد الحقوق المشكوكة وسيأتي مزيد توضيح له ان شاء الله

١٠ - مارواه الشيخ (قده) ايضاً في التهذيب، والكليني في الكافي، عن ثعلبة بن ميمون عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) ثم ذكر مثل الحديث السابق ثم اضاف قوله :
ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله و لكن لا تبلغه عقول الرجال (١)

وهذا دليل على ان اصل القرعة - كحكم عام - مأخوذ من كتاب الله من قضية يونس فهو جارفي جميع الموارد التي يشكل فيها الامر وان لم يصرح فيها ايضاً بعنوان «المشكل» وشبهه .

١١ - مارواه ايضاً في الكافي والتهذيب عن عبدالله بن مسكان عن اسحاق العزمي (كما في محكي الكافي) او اسحاق المرادي (كما في محكي التهذيب) عن ابي عبدالله (ع) ثم ذكر مثل الروايتين السابقتين، الا انه لم يذكر فيها التذييل الاخير. (٢)

٩٢ - ماورد في «فقه الرضا» في باب الشهادات وكل ما لا يتبهاً فيه الاشهاد عليه قال :
الحق فيه ان يستعمل فيه القرعة وقد روى عن ابي عبدالله (ع) انه قال : **فاي قضية اعدل من القرعة .**

والظاهر ان المرسله المروية فيها من قول الصادق (ع) هي بعينها ما نقلناها سابقاً تحت الرقم الرابع، ولكن في نفس عبارة فقه الرضا - سواء كان حديثاً او فتوى لبعض كبراء اصحابنا الاقدمين؛ على خلاف فيه - دلالة على ان القرعة جارية في كل ما لا يتبهاً الاشهاد عليه؛ وان لم يدل على اختصاصها به.

١ - رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ذلك الباب بعينه.

٢ - رواه في الوسائل في ابواب ميراث الخنثى في نفس ذلك الباب



هذا ماظفرنا به من الروايات العامة ، وهناك روايات مرسله عن الصدوق او غيره متحدة مع تلك الروايات لم نذكرها بعنوان مستقل ، لانحادها معها .
وغير خفى ان فيها غنى وكفاية في اثبات القاعدة بعمومها ، ولا سيما مع كونها مروية في الكتب المعتبرة ، وقد رواها جمع من اجلاء الاصحاب ؛ وفيها دليل على كونها مشهورة منذ اعصار الائمة (عليهم السلام) .

الروايات الخاصة

وهناك روايات خاصة مبنوثة في مختلف ابواب الفقه تؤيد عموم القاعدة وعدم اختصاصها بمورد معين وان لم يكن فيها تصريح بالعموم ولكن ورودها وانبثاؤها في تلك الابواب المختلفة من المؤيدات القوية على المقصود واليك نبذاً منها مما يشتمل على نكت خاصة تفيدنا في حل معضلات القاعدة وهي طوائف :



الطائفة الاولى ماورد في باب تعارض الشهود وانه انا تساويا في العدد والعدالة يرجع الى القرعة مثل مايلي :



١ - مارواه في الكافي والتهذيب عن داود بن ابي يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابي عبدالله (ع) في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهودان هذه المرأة امرأه فلان وجاءت آخران فشهدا انها امرأة فلان ، فاعتدل الشهود ، وعدلوا ، فقال يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولي بها .

٢ - مارواه في الفقيه والتهذيب والاستبصار عن سماعة قال ان رجلين اختصما الى على (ع) في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذود ، واقام كل واحد

منهما بينة سواء فى العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ، ثم قال : اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم ، عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ، ايهما كان صاحب الدابة وهو اولى بها فأسئلك ان يقرع ويخرج سهمه فخرج سهم احدهما ففضى له بها .

٣ - مارواه فى الكافى والتهذيب والاستبصار والفقيه عن داود بن سرحان عن ابي عبدالله (ع) فى الشاهدين شهدا على امر واحد ، و جاء آخرا ن شهدا على غير الذى شهدا عليه واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع ، فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء .

الى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا الباب التى جمعها صاحب الوسائل فى كتاب القضاء من المجلد الثالث فى باب عقده لحكم «تعارض البينتين وما ترجح به احدهما» وبعضها وان كانت مطلقة وبعضها مقيدة الا ان طريق الجمع بينهما بالتحديد واضح .

وقد اذنتى بمضمونها مشهور المتأخرين وجمع من اكابر القداماء (رضوان الله عليهم) فقالوا : «اذا لم يكن العين فى يد واحد من المتداعين قضى بارجح البينتين عدالة ، فان تساوى قضى لاكثرهما شهوداً ، ومع التساوى عدداً وعدالة يقرع بينهما فمن خرج اسمه احلف و قضى له ، واستنادهم فى ذلك الى هذه الروايات التى عرفت انموذجاً منها ، و ان كان فيها بعض ما ينافيها و قد ذكرناه توجيهات فراجع وتام الكلام فى نفس هذه المسألة فى محلها .



الطائفة الثانية : ماورد فى باب عتق المملوك او نذر عتقه وانه اذا اشتبه اخرج بالقرعة مثل ما يلى :

٤- مارواه الكلينى فى الكافى والشيخ فى التهذيب عن يونس قال فى رجل كان له عدة ممالك فقال ايكم علمنى آية من كتاب الله فهو حر ، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى و لم يدرا بهم الذى علمه ؟ قال : يستخرج بالقرعة ، قال لا يستخرجه الا الامام لان له على

القرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره (١)

ومورد الرواية من الامور المجهولة التي لها واقع ثابت في الخارج وان لم نعلمه ، وقوله لا يستجرجه الا الامام سيأتي الكلام فيه ان شاء الله ، وعدم وجوب الدعاء ، معلوم ، غاية ما فيه انه مستحب ، والرواية مقطوعة لعدم استناده الى الامام (ع) ولكن نقلها في الكتب الاربعة وغير ذلك من القرائن تؤيد رجوع الضمير في قوله : « قال يستجرج بالقرعة » الى الامام (ع) فتامل .

٥ - مارواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعاً ، قال يقرع بينهم ويعتق الذي قرع (٢)

٦ - مارواه الشيخ ايضاً عن عبدالله بن سليمان قال سألته عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة ايهم يعتق ؟ قال يقرع بينهم ثم يعتق واحد (٣)

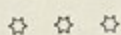
وهاتان الروايتان وان لم يصرح فيهما بمسئلة النذر الا ان القرائن تشهد على حمله عليه و لذا اوردهما صاحب الوسائل ايضاً في باب عقده تحت عنوان النذر في كتاب العتق .

ومن الجدير بالذكر انه ليس في مورد الروايتين واقع مجهول يراد استكشافه بالقرعة وهذا دليل آخر على عدم اختصاصها بماله واقع ثابت في نفس الامر .

هذا وفي نفس المسألة خلاف والمحكى عن الشيخ في النهاية والصدوق و جماعة بل نسب الى الاكثر هو القول بالرجوع الى القرعة ، وقيل بعدم وجوب الرجوع اليها وان يتخير في عتق واحد منها الا ان يموت الناذر فرجع الى القرعة لخبر الحسن الصيقل قال : سألت ابا عبدالله عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر ؛ فاصاب ستة ؛ قال انما كانت نيته على واحد فليختار ايها شاء فليعتق (٤)

١- رواه في الوسائل في كتاب العتق في باب « من اعتق مملوكاً ثم مات واشتبه » ،
٣ و ٣ و ٣ و ٣ رواهما في الوسائل في كتاب العتق من المجلد الثالث في باب « من نذر عتق
اول مملوك يملكه » .

وقديجمع بينهما تارة بحمل الامر بالقرعة على الاستحباب ، واخرى بان طريق اختيارواحدمنهم هو القرعة ، فكان الرواية الاخيرة ناظرة الى نفى وجوبعتق ماعدا واحدا اما طريق اختيار الواحد فهو مسكوت عنه فيها ، فيرجع الى الروایتين السابقتين فتأمل .



الطائفة الثالثة - ماورد في باب الوصية بعق بعض المماليك وانه يستخرج بالقرعة مثل مايلي :

٧ - مارواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مهران عن « الشيخ » يعني موسى بن جعفر (ع) عن ابيه (ع) قال: ان ابا جعفر (ع) مات وترك ستين مملوكاً فاعتق ثلثهم فاقرعت بينهم واعتقت الثلث (١) ورواه الكليني والشيخ في كتابيهما ايضاً.

٨ - مارواه الشيخ عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا جعفر (ع) عن الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعق ثلثهم قال كان على (ع) يسهم بينهم، ومورد الروایتين ايضاً من الامور التي لا واقع لها في الخارج مجهول عندنا كما هو واضح - والظاهر اهران المراد من عق الثلث في الرواية الاولى الوصية بعقهم وان لم يصرح فيها بالوصية وهذا الحكم مما لا خلاف فيه كما ذكره في الجواهر في كتاب « العتق ».



الطائفة الرابعة ماورد في باب اشتباه الحر بالمملوك وانه يستخرج بالقرعة مثل مايلي

٩ - مارواه الشيخ في التهذيب عن حماد عن المختار قال دخل ابو حنيفة على ابي عبدالله (ع) فقال له ابو عبدالله (ع) ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان : احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه ، فلم يعرف الحر من العبد؟ فقال ابو حنيفة : يعتق نصف هذا و نصف هذا، فقال ابو عبدالله (ع) ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو

الحر ويعتق هذا فيحصل مولى له (١)

٩٠ - مارواه الشيخ ايضاً عن حماد عن حريز عن اخبره عن ابي عبدالله (ع) قال قضي امير المؤمنين (ع) باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم وبقي صبيان احدهما حر، والاخر مملوك فاسهم امير المؤمنين (ع) بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل له المال واعتق الاخر .

والمستفاد من هاتين الروايتين لزوم العمل بالقرعة في تشخيص «الحر» عن «العبد» في رث التركة كلها ولكن يجب اعتاق الاخر، اما من جهة بناء العتق على التغليب ولزوم ترجيح جانب الحرية مهمادار الامر بينها وبين الرقية، واما من جهة الاحتياط فان محذور استرقاق الحر المحتمل هنا اشد من محذور المال .

ومع كون القرعة حكماً عاماً لمثل هذه الموارد المشكوكة لا يبقى مجال لما ذكره ابو حنيفة من الرجوع الى قاعدة «العدل والانصاف» والحكم بكون نصف كل منهما حراً ، الذي فيه محذور المخالفة القطعية لما علم بالاجمال ، بل قد يلزم منه مخالفة قطعية للعلم التفصيلي كما قد ذكر في محله فتدبر .



الطائفة الخامسة

ما ورد في ميراث الخنثى المشكل الذي لا طريق الى اثبات رجوليتها وانوثتها ، وان المرجع فيه هو القرعة ، وقد عقد له في الوسائل باباً خاصاً في كتاب الميراث تحت عنوان : «ان المولود ان لم يكن له مال للرجال ولا ما للنساء حكم في ميراثه بالقرعة» .
وقدم عند ذكر عمومات القرعة غير واحد منها ، مثل رواية «عبدالله بن مسكان» ومرسلة «نعلبة بن ميمون» و«اسحاق المرادي» وهي تدل على هذا الحكم خصوصاً وعلى

اعتبار القرعة عموماً .

وفي نفس الباب بعض الروايات الخاصة يدل على الحكم في خصوص المورد مثل :
 ١١- ما رواه في الكافي؛ والفقهاء، والمحاسن، عن فضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله
 (ع) عن مولود ليس له مال للرجال ولا له ما للنساء؛ قال يقرع الامام (ع) او المقرع ، يكتب
 على سهم عبد الله، وعلى سهم امه الله، ثم يقول الامام او المقرع: اللهم انت الله لاله الا انت عالم
 الغيب والشهادة تحكم بين عبادك يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون، بين لنا امر هذا المولود
 كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم تطرح السهام (السهمان) في سهام مبهمه ثم تجال
 السهام، على ما خرج ورث عليه (١)

هذا ولكن في العمل بهذه الروايات خلاف بين الاصحاب المذكور في كتاب الميراث
 فقد ذهب الشيخ في الخلاف ، وبعض آخر الى انه اذا لم يكن هناك اماره على احد الامرين
 يعمل بالقرعة بل ادعى الشيخ (قدس سره) الاجماع عليه؛ ولكنه كما ترى .

وزهب كثير من الاصحاب منهم المفيد والصدوقان و الشيخ في النهاية وابن حمزة
 وابن زهرة والمحقق الطوسي والشهيدان والعلامة وولده وغيرهم على ما حكى عنهم ، بل
 هو المشهور، الى انه يعطى نصف ميراث الرجل ونصف ميراث المرأة وقد حكى الاجماع
 عليه ايضاً ويدل عليه غير واحد من الروايات .

وزهب بعض آخر كالمفيد والمرضى فيما حكى عنهما (قدس سرهما) الى وجوب عد
 اضلاع فان استوى جنباه فهي امرأة وان اختلفا فهو ذكر ولكن مستندهم في ذلك ضعيف .
 وكيف كان فالمسئلة خلافية والمشهور عدم العمل بروايات القرعة هنا .



الطائفة السادسة

ما ورد في اشتباه حال الولد وانهم اي واحد من واقعوا امه بالشبهة مثل :

١٢ - مارواه في التهذيب والفقيه عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وطأ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوا جميعاً اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد لولدته ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث (١)

١٣ - مارواه الشيخ في التهذيب ايضاً عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وقع الحر والعبد والمشرك (والمشرك) على امرأة في طهر واحد وادعوا الولد اقرع بينهم و كان الولد للذى يقرع (٢)

١٤ - مارواه الشيخ ايضاً عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله (ع) قال قضى على (ع) في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم فجعل الولد للذى قرع وجعل عليه ثلثي الدية للاخرين ، فضحك رسول الله (ص) حتى بدت نواجذه قال: وما اعلم فيها شيئاً الا ما قضى به على (ع) (٣)

١٥ - ما ارسله المفيد في «الارشاد» قال بعث رسول الله (ص) علياً الى اليمن فيرفع اليه رجلان بينهما جارية يملكان رقها على السواء ، قد جهلا خطر (حظر) وطبها معاً ، فوطئاهما معاً في طهر واحد ، فحملت ووضعت غلاماً ، فقرع على الغلام باسميهما فخرجت القرعة لاحدهما فالحق به الغلام والنزاهة نصف قيمته ان لو كان عبداً لشريكه ، فبلغ رسول الله (ص) القضية فامضاهما و اقرع الحكم بهما في الاسلام (٤)

الى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم وقد مر في الروايات العامة ايضاً بعض ما يدل عليه .

ولا يخفى ان ما ورد فيه من اطلاق الحكم فيما اذا وقع رجال متعددون على امرأة في طهر واحد امام محمول على ما اذا كان ذلك لشبهة حصلت لهم ، او لعدم الاطلاع على الحكم كما كانت في الجاهلية او غير ذلك وفي نفس الروايات مضافاً الى القرائن الخارجية ، ما يشهد

١ - رواه في الوسائل في كتاب القضاء في باب القرعة وفي الباب الآتي

٢ و ٣ و ٤ - رواه في الوسائل في كتاب النكاح في ابواب نكاح العبيد والاماء في باب

«ان الشركاء في الجارية اذا وقعوا عليها في طهر واحد حكم بالقرعة في الحاق الولد» .

لهذا المعنى .

او محمول على ما ذكره في كتاب «النكاح» من ان الامة المشتركة اذا وطأها احد الشركاء اثم ووجب تعزيره؛ لكن لا يعد زانياً فلا ينفي عنه الولد؛ بل يكون عاصياً ويلحق به الولد وتكون الجارية ام ولد ويغرم حصة الشريك من الام والولد - ولعل الاقرب هو هذا المعنى فان لسان بعض هذه الروايات يأبى عن الحمل على الوطى بالشبهة.

وعلى كل حال فالرجوع الى القرعة في المقام مشهور بين الاصحاب بل لم نجد فيه مخالفاً؛ الا ان هنا اشكالاً في الزام من يلحق به الولد بالقرعة ، بالغرامة للباقيين ، وهو انه كيف يلزم بذلك مع انهم مدعين للولد و لازم هذه الدعوى عدم استحقاقهم للقيمة اخذاً بمقتضى اقرارهم فبهم غير مستحقين للقيمة لقاعدة اقرار العقلاء على انفسهم.

والظاهر ان هذا الاشكال الجأ بعضهم على حمل الغرامة في الروايات على غرامة الام لانها تصير ام ولد لمن لحق به الولد فعليه الغرامة للباقيين .

وهذا الحمل عجيب فانه مضافاً الى كونه منافياً لصريح بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمار (١) المصرح فيها؛ «قيمة الولد» لا يدفع الاشكال لجريان نفس الاشكال في الام ايضاً لان كل واحد منهم يدعى انهم ولد له فكيف يحل له اخذ سهمه من قيمتها ؟

هذا ولكن قد يجاب عن الاشكال بوجهين آخرين :

احدهما - ان هذه الاقرارات مسموعة اذالم يكن هناك اماراة تدل على بطلانها فاذا دلت القرعة على الحاق الولد بواحد منهم ونفيه عن آخرين كان كما اذا علم بكون الولد ولداً له واما ام ولد له (فج) يجب العمل بمقتضى الامارة وسقطت الاقرارات .

ثانيهما - ان المراد من ادعاء الولد هنا ليس ادعاء العلم بانهم من نطقته لعدم امكان حصوله عادة لاحد بعد موافقة الجميع لهافي طهر واحد ، بل المراد ارادة كل واحد اخذ

الولد والحاقد بنفسه، لانه يحتمل انعقاده من نطقته، فان وقوع مثل هذه الدعوى - لاسيما بين عوام الناس - امر شائع في امثال المقام الذي يدور امر شيء بين عدة منهم مع تساوي الاحتمال بالنسبة الى الجميع، فاذن لا يكون هناك اقرار من احد منهم بكون الولد ولدأ له واقعاً وامه ام ولد كذلك وهذا الوجه اقوى من سابقه ووفق بمورد الروايات، وعلى كل حال العدول عما ذكره الاصحاب في المسئلة لمثل هذا الاشكال مما لا وجه له.



الطائفة السابعة

ماورد في اشتباه الشاة الموطوءة وانها اذا اشتبهت استخرجت بالقرعة مثل ما يلي :
 ١٦ - ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن عيسى عن «الرجل» انه سئل عن رجل نظر الى راع تراعى شاة ؟ قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدأ حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرهما (١)

١٧ - ما رواه حسن بن علي بن شعبة في «تحفة العقول» عن ابي الحسن الثالث (ع) في جواب مسائل يحيى بن اكنم قال : واما الرجل الناظر الى الراعى وقد تراعى شاة فان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجا النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فتقرع بينهما فايهما وقع السهم بهان ذبحت واحرقت ونجا سائر الغنم. (٢)

ولا يبعد ان يكون المراد بالرجل المروى عنه في الرواية الاولى ابا الحسن الثالث (ع) كما في الرواية الاخيرة ومضمون الحديثين كالفاظهما قريب جداً فمن هنا يظن قويا اتحاد الروايتين لاتحادهما في الراوى والمروى عنه والمضمون فتدبر .

وعلى كل حال الحكم بالقرعة في هذه المسئلة معروف بين الاصحاب رضوان الله عليه

١ و ٢ - رواهما في الوسائل في كتاب الاطعمة والاشربة من المجلد الثالث في ابواب الاطعمة

المحرمة في باب «تحرير البهيمة التي ينكحها الادمى»

بل قال في الجواهر: «بلاخلاف فيه؛ للخبرين المنجبرين بذلك».

وعلة الحاجة الى الانجبار في حديث تحف العقول واضح من جهة ارساله . واما في رواية الشيخ في التهذيب فلكون محمد بن عيسى - الظاهر كونه هو محمد بن عيسى بن عبيد المعروف بالعبيدي - محال للكلام بينهم؛ فقد وثقه بعضهم واثني عليه كمال الثناء ، وضعفه بعض آخر وقال لا اثق بما يفرده - مضافاً الى عدم التصريح باسم المروى عنه فيه . وقد عثرت بعد ما ذكرت على كلام جامع حول سند الحديث للعلامة المجلسي (قدس سره) احببنا ايراده لما فيه من التأييد لنا نحن بصدده قال : في اواخر المجلد الرابع عشر من بحار الانوار في باب الاسباب العارضة المقتضية لتحريم الحيوان بعد ذكر حديث محمد ابن عيسى ما هذا نصه :

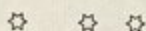
«الظاهر ان الرجل ابو الحسن (ع) وهذا مختصر من الحديث الذي رويناه اولا (اشار بذلك الى مرسله تحف العقول) ثم قال : وقال في المسالك : بمضمون الرواية عمل الاصحاب مع انها لا تخلو عن ضعف وارسال ؛ لان راويها محمد بن عيسى عن الرجل ، و محمد بن عيسى مشترك بين الاشعري الثقة واليقطيني وهو ضعيف، فان كان المراد بالرجل الكاظم (ع) كما هو الغالب فهي مع ضعفها بالاشترار مرسله لان كلا الرجلين لم يدرك الكاظم (ع) وان اريد به غيره كان مبهماً كما هو مقتضى لفظه فهي مع ذلك مقطوعة (انتهى كلام المسالك).

ثم قال المجلسي : واقول: يرد عليه ان الظاهر انه اليقطيني كما يظهر من الامارات والشواهد الرجالية لكن الظاهر ثقته (وثاقته) و القدح فيه غير ثابت ؛ وجل الاصحاب يعدون حديثه صحيحاً ، و كون المراد بالرجل الكاظم (ع) غير معروف بل الغالب التعبير بالرجل والغريم و امثالهما عند شدة التيقية بعد زمان الرضا (ع) وهنا بقرينة الراوي يحتمل الجواد و الهادي والعسكري (عليهم السلام) لكن الظاهر هو الهادي

بقرينة الرواية الاولى فظهر ان الخبر صحيح مع انه لم يرد احد من الاصحاب» انتهى (١)
وعلى كل حال قد عرفت ان اصل الحكم هنا مما لا غبار عليه لعدم نقل الخلاف عن
احد منهم وان جبار الروايتين لو كانا ضعيفتين بعينهم .

ثم انه لا يبعد ان يكون وجه اجراء القرعة فيها وجعل المورد من الامور المشكلة
مع ان قاعدة الاحتياط في اطراف الشبهة المحصورة تقتضى الاجتناب عن الجميع ، هو
ان ذبح الجميع واحراقها اما ضرر او حرج ، فاذا انتفى الاحتياط لذلك و لم يمكن
الرجوع الى البرائة كما هو ظاهر فلم يبق هنا طريق الى المجهول الا القرعة .

ثم لا يخفى عليك ان مورد هذه المسئلة المتفق فيها ليس من حقوق الناس ولا من الامور
المتنازع فيها ولا يحتاج الى اقامة الدعوى والقضاء الشرعى - فما قديقال من ان روايات
القرعة مخصوصة بباب القضاء والتنازع مما لا وجه له .



الطائفة الثامنة

ماورد في طريق اجراء القرعة وكيفيةها و شرائطها مما يدل على مشروعية القرعة
في الجملة وهي روايات :

١٨- مارواه الشيخ في التهذيب عن حماد عن ذكره عن احدهما (ع) قال : القرعة

لا تكون الا لامام (٢)

وسياتي انشاء الله ان هذا الشرط ليس على نحو الوجوب .

١٩- مارواه ابن طاووس في كتاب «امان الاخطار» وفي الاستخارات نقلا عن كتاب

عمرو بن ابي المقدم عن احدهما (ع) في المساهمة يكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم - اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة

١ - بحار الانوار المجلد ١٤ ص ٧٩٤

٢ - رواه في الوسائل في كتاب القضاء في باب « القرعة » من المجلد الثالث .

الرحمن الرحيم انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اسئلك بحق محمد وآل محمد ان تصلى على محمد وآل محمد ؛ وان تخرج لى خير السهمين فى دينى ودينائى و آخرتى وعاقبة امرى فى عاجل امرى وآجله انك على كل شىء قدير ، ماشاء الله لافوة الابالله صلى الله على محمد وآله - ثم تكتب ما تريد فى الرقعتين وتكون الثالثة عقلا ، ثم تجيل السهام ، فايما خرجت عملت عليه ؛ ولا تخالف ؛ فمن خالف لم يصنع له ، وان خرج العقل رميت به (١)

وسياتى الكلام ان شاء الله فى استحباب هذا الدعاء الى غير ذلك .



الطائفة التاسعة

مايدل على وقوع القرعة او مشروعيتها فى الامم السالفة مما يستشم منها راحة الرضا بها وامضائها مثل مايلى :

٢٠- مارواه الصدوق فى «الفقيه» و «الخصال» عن حريز عن ابى جعفر عليه السلام قال اول من سوهم عليه هو ريم بنت عمران وهو قول الله عز وجل وماكنت لديهم ان يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ، والسهام ستة - ثم استهموا فى يونس لما ركب مع القوم فوفقت السفينة فى اللجة فاستهموا فوقع على يونس ثلث مرات قال فمضى يونس الى صدر السفينة فاذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه - ثم كان عند عبدالمطلب تسعة بنين فنذر فى العاشران رزقه الله غلاماً ان يذبحه فلما ولد عبدالله لم يكن يقدران يذبحه ورسول الله (ص) فى صلبه ، فجاء بعشر من الابل فساهم عليها وعلى عبدالله فخرجت السهام على عبدالله ، فزاد عشرأ فلم تزل السهام تخرج على عبدالله ويزيد عشرأ ، فلما ان خرجت مائة خرجت السهام على الابل فقال عبدالمطلب ما انصفت (ظ) ربي فاعاد السهام ثلثاً ، فخرجت على الابل ، فقال الان علمت ان ربي قدرضى فنحرها (٢)

وفي الرواية جهات من البحث :

الاولى - يظهر من سياق عبارة الامام عليه السلام اجمالاً ارتضائه بما نذر جده عبدالمطلب

(ع) من ذبح ولده عبدالله فانه لو كان ذلك امراً منكراً كان من البعيد ذكره مع السكوت عليه ، مع اننا نعلم بان هذا النذر غير ماض قطعاً ، لافى هذه الشريعة ولا فى الشرايع السابقة ، لانكار العقل له ، مضافاً الى ورود التصريح به عنهم عليهم السلام فقد روى الشيخ (قده) عن عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال سالت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل حلف ان ينحرو لده ؟ قال ذلك من خطوات الشيطان (١) ومن المعلوم انه لا فرق فى ذلك بين الحلف والنذر بل الامر فى الحلف اوسع .

ويمكن ان يقال بان نذر عبدالمطلب ذبح ولده كان بمعناه الاعم من ذبحه واداء ديتة فى سبيل الله ، ومن المعلوم ان المنذور اذا كان كلياً له مصاديق محللة و محرمة جاز النذر فتدبر .

او يقال بان هذا النذروان لم يكن منعقداً من اصل ولكن مقتضى تعظيم اسم الله هو ان يفدى عنه بشيء اما ثمن ديتة او بشيء آخر ويشهد له ما رواه الشيخ ايضا عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن على (عليهم السلام) : انه اتاه رجل فقال انى نذرت ان انحرو لدى عند مقام ابراهيم عليه السلام ان فعلت كذا وكذا ففعلته فقال عليه السلام : اذبح كبشاً سميناً تصدق بلحمه على المساكين (٢)

الثانية - ان ظاهر الرواية كون مريم اول من سوهم عليه واقترح فى حقه ، و كون مساهمة يونس بعده ؛ مع ان يونس بن متى (ع) - كما تشهد به التواريخ - كان قبل مريم بمئات من السنتين ، ففى بعض التواريخ انه كان قبل ميلاد عيسى عليه السلام به ٨٢٥ سنة وفى بعضها الاخر انه كان قبله باكثر من ذلك ، كيف وهو من انبياء بنى اسرائيل الذين كانوا

٢٠١ - رواه فى الوسائل فى اواخر كتاب النذروالمهدفى باب «من نذر ان ينحرو لده

لم ينعد ، من المجلد الثالث.

قبل عيسى عليه السلام .

وغاية ما يمكن ان يقال في حل هذا الاشكال ان المراد بالاولية ، تقدم ذكرها في القرآن الكريم فان قضية مساهمة مريم واردة في سورة «آل عمران» ومساهمة يونس في سورة «الصافات» فتأمل .

الثالثة - الظاهر من قضية نذر عبدالمطلب شيخ الحجاز ان القرعة التي جعلها طريقاً لحل مشكله ومجهوله كانت في الشبهات الحكمية ، فانه لم يكن هناك موضوع خارجي مشتببه اراد كشفه بها ، بل المجهول كان هو رضا الرب جل وعلى ؛ ولاشك انه من سنخ الشبهات الحكمية ، مع انه لا اشكال في عدم جواز الانتكال على القرعة في الاحكام الشرعية ولم يقل احد بها ، بل الكلام في حدود جريانها في الموضوعات فقط .

ويمكن الجواب عنه بان ذلك منه انما كان من جهة عدم امكان كشف مرضات ربه في تلك القضية الخاصة بغير هذا الطريق و هذا بخلاف ما بايدينا من الاحكام فان امرها من ناحية الادلة الخاصة او العامة او الاصول العملية الجارية فيها ظاهر واضح .

والانصاف ان قضية نذر عبدالمطلب كانت قضية خاصة واردة في واقعة خاصة مبهمه من جهات شتى ولكن لا يضرنا ابهامها ، لاسيما مع عدم ظهور امضائها بتمامها في الاسلام ، بل لعله اشارة الى نقل تاريخي يدل على ان القرعة كانت قبل الاسلام في الامم السالفة ، او في العرب والامر في ذلك سهل .

٢١ - مارواه المجلسي في البحار عن الامالي عن ابن عباس في قصة يوسف بعد

مجىء اخوته اليه وهم له منكرون فقال لهم يوسف :

«انى احبس منكم واحداً يكون عندي وارجعوا الي ايكم واقراءه منى السلام وقولوا

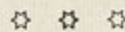
له يرسل الى بابنه الذي زعمتم انه حسبه عنده ليخبرني عن حزنه ما الذي احزنه؟ وعن سرعة الشيب اليه قبل اوان مشيبه، وعن بكائه وذهاب بصره»، فلما قال هذا اقتنعوا بينهم فخرجت

القرعة على شمعون فامر به فحبس الحديث (١)

وهذا الحديث و ان لم يكن مروياً الا عن ابن عباس ولا يتصل سنده بالمعصوم الا ان الظاهر ان ابن عباس وهو حبر الامة اخذه من النبي (ص) او الوصي (ص) وهو تلميذه او من منبع آخر يعابه من الكتب ، وهو دليل على ان الاقتراع كان معمولاً في ذلك العصر ، لترجيح ما لا ترجيح فيه واقعاً دفعاً للفساد والنزاع ، وكان ذلك بمرثي ومسمع من يوسف بعدما اتاه الله علماً وحكماً .

٢٢ - ما رواه هو (قدس سره) في استعلام موسى بن عمران (ع) المنام الذي كان في اصحابه بالقرعة بتعليم الله اياه ، عن عثمان بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال : « ان الله اوحى الى موسى (ع) ان بعض اصحابك ينم عليك فاحضره ؛ فقال : يارب لا اعرفه ، فاخبرني به حتى اعرفه ، فقال يا موسى عبت عليك النميمة وتكلفني ان اكون نماماً ؟ قال : يارب فكيف اصنع قال الله تعالى فرق اصحابك عشرة عشرة . ثم تفرع بينهم فان السهم يقع على العشرة التي هو فيهم ، ثم تفرقهم وتفرع بينهم فان السهم يقع عليه قال فلما رأى الرجل ان السهم تفرع قام فقال يا رسول الله انا صاحبك ، لا والله لا اعود ابداً » (٢)

لا شك ان هذه الرواية تشير الى قضية وردت في واقعة خاصة كانت لها اساس ببعض نواحي حياة موسى عليه السلام ولم يكن موضوعاً لحكم شرعي خاص ، ولو كانت لم يكن الرجوع الى القرعة من هذه الجهة ، وهو دليل على كون القرعة طريقاً قطعياً لكشف الواقع المجهول ومن الواضح انه لا يتعدى منها الى غيرها .



الطائفة العاشرة

ما ورد في عمل النبي الاعظم (ص) بالقرعة في غير مورد من القضايا التي حدثت في حياته

١ - رواه في المجلد الخامس من بحار الانوار ص ١٨٠

٢ - رواه في المجلد الخامس من البحار ص ٣٠٨

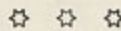
مما كانت مظنة للتنازع ومثاراً للبغضاء والفساد مثل ما يلي :

٢٣ - مارواه في البحار في قصة افك عايشة عن الزهري عن عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وغيرهما عن عايشة انها قالت : كان رسول الله (ص) اذا اراد سقياً اقرع بين نسائه فابتهن خرج اسمها خرج بها الحديث (١) ودلالاتها، مع قطع النظر عن سندها ، واضحة على استمرار سيرته في غزواته و اسفاره باختيار بعض نسائه بالقرعة .

٢٤ - مارواه في البحار ايضاً عن ارشاد المفيد (قدس سره) في باب غزوات السلاسل من انه (ص) اقرع بين اصحاب الصفة (بعد ما قام جماعة منهم وقالوا نحن نخرج الى اعداء الله) فخرجت القرعة على ثمانين رجلاً منهم ومن غيرهم الحديث (٢)

٢٥ - مارواه هو ايضاً في باب غزوة حنين من انه (ص) لما كلمته اخته الرضا عى «شيماء» بنت حليمة السعدية في الغنائم التي اخذها المسلمون قال : «اما نصيبى ونصيب بنى عبدالمطلب فهولك واما ما كان للمسلمين فاستشفع بى عليهم، فلما صلوا الظهر قامت فتكلمت وتكلموا فوهب لها الناس اجمعون الا الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين، فانهما اياان يهبا وقالوا يا رسول الله ان هؤلاء قد اصابوا من نساءنا فنحن نصيب من نساءهم مثل ما اصابوا - فاقرع رسول الله بينهم الى ان قال : فاصاب احدهما خادماً لبني عقيل و اصاب الاخر خادماً لبني نمير فلما رأيا ذلك وهبا ما منعاه» الخ (٣)

وفي هذا الحديث دلالة على جواز الرجوع الى القرعة عند قسمة الغنائم وشبهها .



هذا تمام الكلام في «الاحاديث العامة» الدالة على حكم القرعة بعمومها واطلاقها،

١ - رواه في المجلد السادس منه ص ٥٥١

٢ - رواه في المجلد السادس ص ٥٩٠

٣ - رواه في المجلد السادس من البحار ص ٦١٥

و «الخاصة» الواردة في قضايا معينة معلومة ، يستأنس منها لإثباتها اجمالاً ، وقد ذكرنا منها عشر طوائف وقد بلغ عدد الاحاديث التي ذكرناها سبعة وثلاثين حديثاً بعد حذف المكررات منها ؛ ولعل المتتبع يعثر على احاديث آخر في طي ابواب اخرى .

وقد تحصل من جميعها ان اصل الحكم والعمل به في هذه الشريعة بل الشرايع السابقة مما لا شك فيه على اجماله وسنبعث في تفاصيله ان شاء الله تعالى .

الثالث - بناء العقلاء

على القرعة في امورهم المشككة

قد جرت عادة العقلاء من جميع الاقوام من ارباب المذاهب وغيرهم على الرجوع الى القرعة عند التشاح والتنازع او ما يكون مظنة له في الحقوق الدائرة بين افراد مختلفة؛ او من الامور التي لا بد لهم من فعلها ولها طرق متعددة يرغب كل شخص في نوع منها، ولا مرجح هناك ، ويكون ابقاء الامر بحاله مئاراً للتنازع والبغضاء .

ففي ذلك كله يتوسلون الى القرعة ويرونها طريقاً وحيداً لحل هذه المشكلات لامحيص عنها .

ونشير هنا الى بعض ما تداول فيه القرعة بينهم توضيحاً لهذا الكلام :

منها - قسمة الاموال المشتركة بين شخصين او اشخاص ؛ سواء حصلت من ناحية التجارة او الارث او غير ذلك اذا لم يتراضوا بنحو خاص من القسمة وكان هناك اموال متشاككة في القيمة مختلفة من حيث الرغبات ، فانه لاشك في رجوعهم الى القرعة في مثلها .

وهكذا في تقسيم البيوت او الدور او قطعات من الارض المتشابهة بين اشخاص متعددة التي يكون ايكال الامر الى اختيارهم فيها مظنة للتشاح ووقوع الخلف والنزاع . وكذلك تقسيم مياه الانهار المشتركة بين الفلاحين اذا لم يكن هناك مقياساً يرجح به بعضهم على بعض ، ففي كل ذلك يرجع الى القرعة .

ومنها - ما اذا كان وظيفة خاصة يكفى في القيام بها عدد محصورون وكان هناك جمع كثيرون صالحون له وكان تخصيص بعضهم بهادون بعض ، تحميلاً بغير دليل ومثاراً للفتنة ، (فح) يرجع الى القرعة ؛ وكذلك حال الموظفين من العسكريين وغيرهم بالنسبة الى بعثهم الى امكنة مختلفة وغيرها اذا لم يكن هناك معين او مرجح .

ومنها - اذا كان هناك امر يجب قيام كل واحد به ؛ ولكن تدريجاً وكان تقديم بعض وتاخير آخر بلا دليل ظلماً واجحافاً وجلباً للضغائن ، ولم يكن هناك طريق آخر يرجع اليه فلاشك (ح) في رجوعهم الى القرعة . . . الى غير ذلك من اشباهه .

وبالجملة لاشك في اعتبار القرعة بين العقلاء اجمالاً ورجوعهم اليها وفصل النزاع او ما يمكن ان يقع النزاع فيه بها .

والظاهر ان هذا ليس امراً مستحدثاً في عرفنا ، بل كان متداولاً بينهم من قديم الايام ، والظاهر ان رجوع اهل السفينة اليها في تعيين من يلقي في البحر - في قضية يونس - و كذلك رجوع عباد بنى اسرائيل اليها ، في امر مريم لم يكن استناداً الى حكم شرعى ، وضع في شرائعهم بل استناداً الى حكم عقلائي كان متداولاً بينهم من قديم الازمنة ، وهكذا الكلام في رجوع شيخ البطحاء عبد المطلب اليها في تعيين فداء ولده عبدالله والظاهر انه ايضاً من هذا الباب .

كما انه لاشك في ان رجوعهم اليها ليس لكشفها عن الواقع ، واراتها شيئاً مجهولاً لهم ، فانه لا كاشفة فيها عندهم اصلاً ، وانما يعتبرونها للفرار عن الترجيح بالميل والاهواء وما يكون مثاراً للفتنة والبغضاء ، لكونه ترجيحاً بلا مرجح .

الرابع - «الاجماع»

ويمكن التمسك لاثبات حجية القرعة بالاجماع واتفق العلماء عليها في ابواب كثيرة من الفقه يظهر لمن راجعها؛ وقد اشرنا الى بعضها عند نقل احاديث الباب وعملهم بها. وناهيك في ذلك ما ذكره المحقق النراقي في المقام حيث قال: «اما الاجماع فثبوته في مشروعية القرعة وكونها مرجعاً للتمييز والمعرفة في الجملة مما لا شك فيه؛ ولا شبهة تعريه، كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من ابواب الفقه فانه يراهم مجتمعين على العمل بها وبناء الامر عليها طراً». (١)

و قال المحقق الآشتياني في كلام له في المقام: «اما اصل مشروعية القرعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين؛ بل اجماعهم عليه، بحيث لا يرتاب فيه زومسكة. ويكفي في القطع بتحقيق الاجماع ملاحظة الاجماع المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين الى زماننا هذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم بل يمكن دعوى الضرورة الفقهاءية عليه» (٢)

هذا ولكن يمكن الايراد على جعل الاجماع دليلاً مستقلاً في المسئلة، بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين من اعتبار الاجماع من جهة الكشف عن قول المعصوم عليه السلام فان الظاهر ان مستندا لمجمعين كلهم او جلهم هو الادلة الثلاثة السابقة ولا سيما الاخبار التي هي عمدة ادلة المسئلة؛ ولا اقل من احتمال ذلك، ومعه لا يستفاد من الاجماع ازيد مما استفيد منها.



هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها أو يمكن إقامتها لإثبات هذه القاعدة وقد عرفت
أن مجموعها كافٍ في إثباتها وتحكيم أساسها، فلنرجع إلى بيان مفادها وما يستفاد منها عموماً
أو خصوصاً، وحدودها وشروطها .

الثانى - فى مفاد القاعدة وحدودها

لقد تحصل من جميع ما ذكرنا من الادلة ان مشروعية القرعة على اجمالها مما لاشك فيها ، وانما الكلام فى امور :

- ١- هل هى عامة لكل امر مشكل - وما المراد من المشكل؟ - او يختص ببعض الابواب؟ وانها هل تختص بابواب المنازعات و تزامم الحقوق او تجرى فى غيرها ايضاً .
- ٢- انه هل يشترط فى العمل بها فى كل مورد عمل الاصحاب بها فيه كما قيل اولاً؟
- ٣- انها من الامارات ، او من الاصول العملية ، او فيها تفصيل ؟
- ٤- نسبتها مع غيرها من الامارات و الاصول .

فنقول - ومن الله سبحانه نستمد التوفيق والهداية - اما الاول فالحق انه ليس فى عناوين الادلة من عنوان «المشكل» عين ولا اثر ، و انما المذكور فيها عنوان «كل مجهول» كما فى رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن موسى عليه السلام وكما فى رسالة الشيخ فى «النهاية» عنه عليه السلام وعن غيره من آبائه وابنائهم (عليهم السلام) - قال المحقق النراقى (قده) ان الرواية الاولى حكى الاجماع على ثبوتها وعلى روايتها .
وقد ورد فى رسالة فقه الرضا - بناءً على كونها رواية عن المعصوم - «وكل ما لا يتبها فيه الاشهاد عليه» .

و الظاهر ان المراد بالمجهول هو المجهول المطلق ، اعنى ما لا طريق الى معرفة حاله من الادلة القطعية ولا الظنية ، ولامن الاصول العملية بان لا يكون مجراها او كان ولكن كان فى العمل بها فيه محذور ، كما فى مورد الغنم الموطوءة المشبهة فى قطع غنم ، فان الاصل العملى فيها وان كان هو الاحتياط بالاجتناب عن الجميع الا انه مستازم

للعسر والحرج والضرر الكثير فالغاء الشارع ؛ فصار مجهولاً مطلقاً ، فامر بالرجوع فيها الى القرعة .

وعلى هذا كل ما كان حاله معلوماً باحد الطرق والموازن الشرعية ، فطعية كانت او ظنية ، اشارة كانت او اصلا ، لم يكن داخلا تحت عنوان «المجهول» الوارد في اخبار الباب .

ويؤيد ذلك جداً ان مجرى القرعة عند العقلاء ايضا ما لا يمكن حمله بشيء من- الطرق والاصول الدائرة بينهم ، بحيث كان ترجيح بعض الاحتمالات على بعض من قبيل- الترجيح بلا مرجح ، وقد عرفت ان الشارع المقدس امضى طريقتهم وان اضاف اليها بعض ماسياتى الاشارة اليه ان شاء الله .

ثم انه لا اشكال ولا كلام في اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعية وعدم جريانها عند الشك في الاحكام الكلية الشرعية ، لاختصاصها عند العقلاء والعرف بها ، كما انه ليس في شيء من الموارد الخاصة التي ورد في الشرع اجراء القرعة فيها غير الشبهات- الموضوعية كما عرفت ، نعم الظاهر من قضية عبدالمطلب و استكشاف مقدار فداء ولده بالقرعة جريانها في الشبهات الحكمية احياناً ولكن لا بد من توجيهها ، بما ذكرناه عند نقل روايات الباب عند ذكر هذا الحديث ، او بغيره .



ثم ان الظاهر انها لا تختص بابواب المنازعات وتنازع الحقوق وان كان اكثر مواردها من هذا القبيل ؛ حتى ظن بعضهم انها من مدارك «القضاء الشرعي» لا غير ، وانه لا يعتمد على القرعة في غيره ، وذلك لما رآه من ورود جل رواياتها في هذا الباب .

ولكن الانصاف ان هذا القول ضعيف جداً (ومثله في الضعف ما حكاه في القواعد

عن بعض العامة ان مورد القرعة هو خصوص ما يجوز التراضي عليه) لانه يرد عليه :

اولا - ان فيها ما لا ربط له بباب التنازع و القضاء ، وذلك مثل ما نقلناها

في الطائفة السابعة من الاخبار الخاصة الواردة في اشتباه «الشاة الموطوثة» وانها اذا اشتبهت
استخرجت بالقرعة . (١)

وقد عرفت ان الاصحاب عملوا بها حتى قال في الجواهر : «انه لا خلاف في هذا
الحكم ؛ للخبرين المنجبرين» .

ومن الواضح ان مسألة اشتباه الشاة الموطوثة بغيرها ليست من ابواب المنازعات
المحتاجة الى القضاء الشرعى بل هي من الامور المجهولة المطلقة ، وقد عرفت ان اجراء
القرعة فيها وجعلها من الامور المشككة ، (بتعبير القوم) مع ان الحكم في امثالها من الشبهات
المحصورة هو الاحتياط ولا فرق ظاهراً بين المقام و بين غيرها من الشبهات المحصورة
التي نحكم فيها بالاحتياط بمقتضى العقل و النقل ، لعله من جهة ان الاحتياط بذبح
جميع الشياة الواقعة في اطراف الشبهة ضرر او حرج عظيم على صاحبها ، و ارتكاب الجميع
و عدم الاحتياط في شىء منها مخالف للعلم الاجمالى .

فاذا انتفى طريق «الاحتياط» و «البرائة» وكذا «الاستصحاب» (كما هو ظاهر)
انحصر الطريق في التخيير ، ولكن الشارع المقدس الغى التخيير هنا ، لان القرعة وان
لم تكن اماراة على نحو سائر الامارات الشرعية والعقلانية ، الا ان فيها نوعاً من الكاشفية
(كما يظهر من اخبارها و سيأتى شرحه ان شاء الله) و هي توجب ترجيح احدا الطرفين
على الاخر فتكون مانعاً عن التخيير ، مضافاً الى ما فيها من رفع الحيرة و سكون النفس
مما ليس في الحكم بالتخيير كما لا يخفى .

اما القول بجريانها في المقام تعبدأ ، واختصاصها بمسئلة الشاة الموطوثة و عدم
جريانها في غيرها من اشباهها من الامور المشككة كما ترى ، لعدم خصوصية فيه .

ثانياً - ان الروايات الخاصة الواردة في غير واحد من الابواب ، وان كانت واردة في موارد تزامم الحقوق ؛ الا انه ليس فيها من التنازع عين ولا اثر ، مثل ماورد فيمن قال اول مملوكك املكه فهو حر ، فورث سبعة ، قال : يقرع بينهم و يعتق الذى قرع . (١)

فان اطلاقها يشمل ما اذا لم يطلع العبيد على نذره ولم يقع التشاح بينهم ابدا بل لعلها ظاهرة في خصوص هذا الفرض ، فاراد السائل استكشاف حكمه فيما بينه وبين الله . ومثلها غيرها .

وكذا ماورد في باب الوصية بعتق بعض المماليك وانه يستخرج بالقرعة (٢) فان اطلاقها ايضا يشمل ما اذا لم يقع التنازع بينهم اصلا ولم نقل بظهورها في ذلك فيكون السؤال لاستكشاف الحكم الشرعى للمسئلة لاحكمه في مقام القضاء .

فهذه الروايات وشبهها وان كانت واردة في ابواب تزامم الحقوق المحتملة الا ان مجرد وقوع التزامم في شىء لا يلازم التنازع والتشاح فيه ، حتى يحتاج الى القضاء ، وليس دائما مظنة له ، فهى ايضا دليل على عدم اختصاص القرعة بابواب القضاء .

لاسيما ومورد هذه الطائفة من الروايات يكون ممالا واقع له مجهول ، بل هناك حق متساوى النسبة الى الجميع ، ولا يمكن اعطائه الا واحدا منهم ولكن لما كان ايكال الامر الى التخيير مظنة للاجحاف وترجيح بلا مرجح او ترجيح بالميل والاهواء او كل الامر فيها الى القرعة التى لا يكون فيها شىء من ذلك .

ثالثاً - اطلاق بعض الاخبار العامة غير الواردة في ابواب التنازع ايضا دليل على

١- راجع الصفحة ١٣٥

٢- راجع الصفحة ١٣٦

عدم اختصاص القرعة بباب القضاء مثل قوله : «كل مجهول ففيه القرعة» فان ظاهره يشمل المجهولات كلها وقع فيها التشاح ام لا ، بل الروايات العامة التي وقعت عقيب السؤال عن بعض مسائل التنازع ايضاً ظاهرة في ذلك ، فان المورد لا يكون مخصصاً فتدبر .

رابعا - الظاهر ان بناء العقلاء عليها ايضاً لا يختص بابواب المنازعات بل يعتمدون عليها في مطلق نزاحم الحقوق وان لم يكن مظنة للتنازع فتامل . بالجمله القول باختصاص هذه القاعدة بها مع انه مخالف لظواهر كلمات الاصحاب واطلاقات روايات الباب ، بل صريح بعضها . لادليل عليه يعتد به كما عرفت .

الثالث - فى شرائط جريانها

قد يقال ان عمومات القرعة لا يجوز العمل بها الا فيما عمل به الاصحاب ، قال المحدث الخبير الشيخ الحر (قدس سره) فى «الفصول المهمة» على ما حكى عنه، بعد نقل بعض روايات القرعة و عموماتها : «ومعلوم ان هذا العموم له مخصصات كثيرة» و زاد بعضهم انه لو لم يكن كذلك لجازلنا ترجيح الحكم فى المسائل الشرعية بالقرعة ، وقال العلامة الانصارى (قدس سره): «ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل - الاصحاب وجماعة منهم» .

وكان الوجه فيه انه لا يمكن العمل بظاهر عموماتها فى كل مجهول ، حتى مع وجود امارات او اصول عملية ، من البرائة والاستصحاب وغيرهما ، فانه لم يقل به احد . فلا بد من تخصيصها باخراج جميع هذه الموارد منها .

وان شئت قلت انها مخصصة بتخصصات كثيرة بلغت حد تخصيص الاكثر ، مع ان التخصيص كذلك امر مستهجن غير جائز ، فهذا يكشف عن وجود قرينة او مخصص متصل معها وصلت الى اصحابنا الاقدمين ولم تصل الينا ؛ ولما كان عنوان المخصص مبهما عندنا و القرينة مجهولة لنا لم يجوز العمل بعموماتها لان ابهامها يسرى اليها (كما ذكر فى محله) (فتح) لا يجوز العمل بها الا فيما عمل الاصحاب به . وهذا ويرد عليه :

اولا - ان احتمال وجود قرائن عندهم غير ما بايدنا وغير ما اودعوه فى كتبهم ، مما يرشدهم الى مغزى هذه العمومات ، ضعيف جداً ، ولو كان كذلك فلما ذاهموا ذكرها فى كتبهم المعدة للرواية ؛ ولما ذالم يستندوا اليها فى كتبهم الفقهية الاستدلالية بل استندوا الى نفس هذه الروايات التى بايدنا ؛ وهل هذا الاغراء بالجهل فى مورد يجب الاهتمام به

فحاشاهم ثم حاشاهم.

ثانياً - قد عرفت سابقاً ان المراد من «المجهول» الوارد في عمومات الباب، بقرينة شأن ورود رواياتها، وما ثبت عند العقلاء في امر القرعة، ليس كل مشكوك بل ما ليس طريق الي اثباته، لامن الامارات الشرعية والعقلانية ولامن الاصول العملية العقلية والنقلية (فح) لا يرد عليها تخصيصات كثيرة كما هو ظاهر.

وكان منشأ توهم كثرة التخصيص هو ما يظهر من عنوان «المجهول» بادي الامر، ولكن بعدما عرفت هنا وفيما سبق في تحقيق المراد منه، لا يبقى وجه لهذا التوهم فراجع وتدبر .

والحاصل ان موارد وجود الامارات، والاصول العملية خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصص لا بالتخصيص فانها ليس من المجهول بما عرفت له من المعنى .



هل القرعة من الامارات او الاصول العملية ؟

ظاهر كثير من رواياتها انها من الامارات بل يظهر من بعضها انها امانة قطعية في موارد الا تخفى عن الواقع المجهول ابداً، مثل ما روى عنه صلى الله عليه وسلم : ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق (١)

وما روى في مناظرة الطيار ووزارة الدال على ان القرعة على طبق رأى وزارة فقيه اهل البيت (ع) كانت كاشفة عن الواقع كشفاً دائماً لا يقع التخلف فيه، ولذا لو احتمل كذب

المتداعيين جميعاً لا بد من القاء سهم لهذا وسهم لذلك وسهم مبيع (٢) والظاهر ان تفويض الامر الى الله والدعاء عندها ايضاً لا يكون الا لكشف الواقع

المجهول .

(١) راجع الصفحة ١٢٤ .

(٢) » » ١٢٨ .

ويؤيده ما ورد في قضية شيخ البطحاء عبدالمطلب وقرعته لكشف مرضات ربه بالفداء عن عبدالله (١).

وما ورد في تفسير العياشي في حديث يونس من قوله: «فجرت السنة ان السهام اذا كانت ثلث مرات لا تخطى» (٢).

وما روى عن امير المؤمنين عليه السلام ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عزوجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الا صوب» (٣).

هذا ولكن يظهر من بعض اخبارها ان حجيتها ليست بملاك ككشفها عن الواقع المجهول بل بملاك انها «اقرب الى العدالة» وابتعد من العمل بالميول والاهواء في موارد جريانها، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق (ع): «واى قضية اعدل من قضية يجال عليها بالسهام يقول الله فساهم فكان من المدحضين» (٤).

ويؤيد هذا استشهاده بقضية يونس، بناء على كفاية القاء واحد غير معين منهم عند الحوت لدفع شره فتأمل .

ويؤيده أيضاً ما ورد في غير واحد من اخبارها من قوله «كل ما حكم الله فليس بمخطىء» في مقام الجواب عن قول السائل: «ان القرعة تخطى وتصيب» بناء على ان المراد منه عدم الخطأ في الحكم بحجية القرعة، وانه اذا حكم الله سبحانه بشيء فيه مصلحة لا محالة، فخطأ القرعة عن الواقع احياناً لا يمنع عن صحة هذا الحكم واشتماله على المصلحة، واما لوقلنا ان المراد منه عدم خطأ القرعة عن الواقع المجهول كان دليلاً آخر على كونها امانة قطيعة .

هذا ويمكن ان يقال انه لا منافاة بين الملاكين والامان من كون حجيتها بكليهما:

(١) راجع الصفحة ١٤٤ .

(٢) د د ١٣٠ .

(٣) د د د ١٣١ .

(٤) د د ١٣١ .

ملاك الاصابة وملاك العدالة، واما حمل الاول على ما له واقع ثابت مجهول، والثاني على ما ليس كذلك فيدفعه الاستشهاد بملاك العدالة في ذيل مسألة خنثى المشكل وكيفية ميراثه (١) بناءً على عدم خروج الخنثى عن الجنسين في الواقع كما هو المشهور .

والانصاف انه لا يمكن رفع اليد عن تلك الروايات الكثيرة الظاهرة في كونها امارة على الواقع؛ اما دائماً او غالباً ولا مانع منه عقلاً اذا انحصر الطريق فيها وفوض الامر الى الله تبارك وتعالى، العالم بخفيات الامور اللطيف بعباده. ولقد جربنا هذا الامر في باب الاستخارة؛ التي هي من القرعة على ما اختاره بعضهم وسيأتي الاشارة اليه ان شاء الله في آخر المسئلة، وراينا منها عجائب جمّة في اصابة الواقع وكشف المجهول اذا استعملت في محلها و فوض الامر الى الله وقرنت بالاخلاص والابتهاال .

ثم اعلم ان كون القرعة امارة على الواقع وكاشفاً عنه دائماً او غالباً لا يوجب تقدمها على اصول العملية ولا معارضتها لاسائر الامارات، وذلك لما عرفت من ان اماريتها انما هي فرض خاص ومنحصر بالامور المجهولة المشكّلة التي لا طريق الى حلها لامن الامارات ولا من الاصول العملية .

وبعبارة اخرى موضوعها مختص بدوارد فقد الادلة والاصول الاخر؛ وعليه لا تعارض شيئاً منها ولا يقدم عليها بل انما تجرى في موارد فقدتها .

ثم ان من المعلوم ان الكلام في اماريتها وعدمها انما هو في خصوص ماله واقع ثابت مجهول، واما ما ليس كذلك من موارد تزاحم الحقوق او المنازعات التي يرجع فيها الى القرعة كما في قضية زكريا وتشاح احبار بنى اسرائيل في كفالة مريم؛ وكما في قضية يونس على احتمال مضى ذكره، وكذلك فيمن نذر او اوصى بعتق اول مملوك له فملك سبعة في زمان واحد، واشباهاها، فلا موقع لهذا النزاع فيها كما هو ظاهر .

فالرجوع اليها (ح) انما يكون بملاك اقربيتها الى العدالة وابعديتها عن الترجيح بالمرجح

الذى يكون منشأً للتشاح والبغضاء غالباً.



هل تختص القرعة بالامام او نائبه؟

بقي هنا شيء وهو ان اجراء القرعة هل يجوز لكل احد؛ او يختص بحكام الشرع او خصوص الامام (ع)؟

اما الاخير فالظاهر انه لا يقول به احد، فان لازمه تعطيل القرعة بتأعد عدم حضوره (ع) وكلمات الاصحاب متفقة على خلافه، فهم يعتمدون عليها في كثير من المسائل الفقهية، وكتبهم مشحونة بذلك.

واما الثاني فقد ذهب اليه بعضهم كالمحقق النراقي (قده) في عوائده، فقال باختصاصها به (ع) او بنائبه الخاص والعام؛ لعدم ادلة النياية عنه (ع) الا انه قال: ويستثنى منه ما خرج بالدليل كمسئلة الشاة الموطوثة.

وفصل المحدث الكاشاني (قدس سره) فيما حكى عنه من كتابه «الوافي» بين ما كان له واقع ثابت مجهول فيختص بالامام (ع) وما ليس كذلك فهو عام.

وما افادته مع انه لا دليل عليه مخالف ايضاً لكلمات الاصحاب وفتاواهم، لانا نراهم معتمدين عليها عند عدم حضوره (ع) فيما له واقع مجهول وما ليس له على حد سواء. هذا بحسب الاقوال.

واما الروايات الواردة في القرعة فالسنتها مختلفة: يظهر من بعضها اختصاصها بالامام (ع) مثل رواية ثعلبة عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الادبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله و يجال السهام عليه اي ميراث يورثه اميراث الذكر او ميراث الانثى؟ فاي ذلك خرج عليه ورثه (الحديث).

وما في مرسله حماد عن احدهما (ع): القرعة لا تكون الا للامام (١).

وما في رواية يونس قال : في رجل كان له عدة مما ليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر ، فعلمه واحد منهم ؛ ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه ؟ قال يستخرج بالقرعة ؟ قال لا يستخرجه الا الامام لان له على القرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره (١) وظاهر هذه الروايات لاسيما الاخيرتين اختصاصها بالامام (ع) .

ويظهر من بعضها الاخر كونها من وظائف الوالي ، مثل ما في مصححة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال ان اوطأ رجلاً او ثلثة جارية في طهر واحد ، فولدت ، فادعوه جميعاً ، اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده الحديث (٢) .

ويظهر من طائفة ثالثة منها ان امرها بيد الامام او المقرع (اي شخص كان) مثل ما رواه الفضيل قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن مولود ليس له مال للرجال ولا لهما للنساء ؟ قال يقرع الامام او المقرع ، يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم امه الله ثم يقول الامام او المقرع : اللهم ... الحديث (٣) .

وكثير منها مطلقة لا يختص بالامام او غيره او وقع التصريح فيها بعنوان «القوم» ؛ كما يظهر لمن راجع الاحاديث السابقة .

وظاهر روايات الشاة الموطوءة ان المقرع هو صاحب الشاة قال : «ان عرفها ذبحها و احرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين» (الحديث) (٤) .

والانصاف ان اختلاف هذه التعابير لا يدل على اختلاف في الحكم . فان غالب موارد جريانها هو موارد النزاع المحتاجة الى القضاء الشرعي ومن المعلوم ان امرها (ح) الى الامام (ع) او من هو منصوب من قبله عسوماً او خصوصاً من الوالي والقاضي ، من العلماء العدول و

(١) راجع الصفحة ١٣٥ .

(٢) راجع ، ١٣٩ .

(٣) راجع ، ١٣٨ .

(٤) راجع ، ١٤١ .

روايات احاديثهم، فالقرعة في هذه المقامات تكون كاقامة البينة والاحلاف لايعتبر الا عند من بيده امر القضاء .

واما في غير هذه المقامات فظاهر اطلاقات الادلة ان امرها بيدمالك البهيمه في مثل الشاة الموطوثة او من هو منصوب من قبله، او ييدا الوصى فيما اذا كان الشك في اموال الموصى، او كل مكلف لولم يختص الامر بشخص خاص، ولكن لا يبعد ان يكون هذا القسم الاخير داخلا في الحسبة ويكون امرها ايضاً بيدالحاكم لو كان والا في يد عدول المؤمنين. هذا ما يقتضيه قواعد القوم .

والظاهر انه لا يستفاد من روايات الباب ما ينافي ذلك فان قوله : القرعة لا تكون الا للامام في مرسله حماد ، مع ضعفها بالارسال ، قابلة للحمل على موارد الدعاوى و التنازع التى يكون امرها بيدالامام او من نصبه خصوصاً وعموماً (فتامل) .

و اما رواية يونس الحاصرة لمستخرج القرعة بالامام ، لان له كلاماً و دعاء لا يعلمه غيره ، فشان جداً ، لعدم دليل يعتد به على لزوم الدعاء عندها و اطلاق جل - الروايات خالية عنها ؛ مع انه لم ينقل من الفقهاء قول بوجود الدعاء ، وقد صرح - المحقق النراقى فى العوائد باستحباب الدعاء من دون نقل خلاف ؛ فلا بد من حمل الرواية على ضرب من النذب والفضيلة .

هذا مع انه لم يعهد من رواياتها دعاء لا يعلمه غيره بل المذكور فيها دعاء مأثور فى رواية «فضيل بن يسار» يقرئها الامام او المقرع كما صرح به فيها .

والحاصل ان رواية يونس مع مخالفتها لصريح او اطلاق جميع روايات الباب لا يمكن الاعتماد على ظاهرها من وجوه شتى .

واما ما دل على كونها من وظائف الوالى فموردها من الدعاوى التى امرها بيده ، فلا يمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد الاولى بها فى غير هذه الموارد .

الامر الرابع - كيفية اجراء القرعة

قد عرفت ان القرعة كانت متداولة بين العقلاء من قديم الزمان ، ولم تكن مقيدة بكيفية خاصة عندهم .

بل كان كيفيتها جعل علامات لكل واحد من اطراف الدعوى او ذوى الحقوق المتزاحمة او غيرها؛ مما كان طرفاً للاحتمال ، ثم الرجوع الى ما يخرج صدفة من بينها ، بحيث لا يحتمل فيه اعمال نظر خاص ، بل كان استخراج واحد معين من بين اطراف - الاحتمال مستنداً الى مجرد الصدفة والاتفاق؛ كى يكون حاسماً للنزاع والتشاح .

و من الواضح ان هذا المقصود يؤدى بكيفيات عديدة لانحصى ، فلا فرق فيها عندهم بين «الرقاع» و «السهام» و «الحصى» وغيرها ، ولا خصوصية فى شىء منها بعد اشتراكها جمعياً فى اداء ذلك المقصود .

ومن هنا اختلفت عادة الافوام فى اقتراعاتهم، فكل يختار نوعاً او انواعاً منها ، من غير ان يكون نافياً للطرق الاخر ، ولكن الكتابة والرقاع اكثر تداولا اليوم ، لسهولتها وامكان الوصول اليها فى جل موارد الحاجة ؛ مع بعدها عن احتمال اعمال الميول والاهواء الخاصة .

وقد تستخرج الرقاع بيدصبي او بسبب ما كينة مخصوصة ليكون ابعد من سوء الظن واقرب الى العدالة فى استخراجها . هذا ما عند العقلاء .

وأما الروايات الواردة في هذه القاعدة فهي مختلفة: أكثرها مطلقة خالية عن تعيين كيفية خاصة للاقتراع وهي دليل على ايكال الامر الى ما كان متداولاً بين العقلاء واهل العرف، وامضاء طريقهم في ذلك .

ولكن ورد في غير واحد منها طرق خاصة للقرعة من دون نص على حصرها فيه (على الظاهر) .

منها - الاقتراع بالسهم كما في الرواية الحادية عشرة من الروايات الخاصة التي ذكرناها عند بيان مدركها من السنة، الواردة في باب ميراث الخنثى قال: يكتب على سهم عبدالله وعلى سهم امه الله ، الى ان قال ثم تطرح السهام (السهمان) في سهم مبهمه ثم تجال السهام، على ما خرج ورث عليه (١) .

وقد ورد في غيرها التعبير بالسهم ايضاً، وكان هذا النحو كان اكثر تداولاً في تلك الايام .

ومنها - الاقتراع بالخواتيم كما ورد في ابواب قضايا امير المؤمنين (ع) في قضية شاب خرج ابوه مع جماعة في سفر فرجعوا ولم يرجع ابوه، وشهدوا جميعاً بموته، ولم يقبل الشاب ذلك فشكى الى امير المؤمنين (ع) ففضى بينهم بطريق بديع عجيب اثبت فيه كذبهم؛ فاعترفوا بقتلهم اياه، وفي ذيله ان القتى والقوم اختلفوا في مال المقتول كم كان فاخذ امير المؤمنين (ع) خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال: اجيلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب .

ويظهر منه اطلاق السهم على الخواتيم وكل ما يعين به حق احد طرفي الدعوى. هذا ولكن هل يمكن الاعتماد على الحكم المذكور فيها من حيث ان المدعى لزيادة المال مدع، والمدعى للنقصان منكر، فلا بد من اجراء القواعد المعهودة في باب القضاء للمدعى والمنكر، اولاً من العمل بهذا الحكم في خصوص مورده، او ان مثل هذا النحو

من القضاء يختص بالامام (ع) ؟ وتمام الكلام فيه في محله .
ومنها - الاقتراع بالكتابة على الرقاع كما روى انه صلى الله عليه وسلم اقرع بالكتابة على
الرقاع (١) .

ومنها - الاقتراع بالبعرة والنوى كما روى انه (ص) اقرع في بعض الغنائم بالبعرة
وانه اقرع مرة اخرى بالنوى (٢) .

ومنها - الاقتراع بالافلام كما ورد في قضية زكريا وقدمر معناه .
وليس في شيء من ذلك تصريح بانحصار الطريق فيه ، فمن هنا يعلم ان الشارع امضى
مالدى العرف والعقلاء لعدم خصوصية في شيء من طرقها .

واما الدعاء بالمأثور الوارد في بعض احاديث الباب ؛ او مطلق الدعاء كما يظهر
من بعضها الاخر ، فقد عرفت انه لا دليل على وجوبه بعد خلو جل الروايات و كلمات -
الاصحاب عنه . ولكن لا ينبغي الريب في رجحانه .

هذا ولكن في رجحانه عند عدم ثبوت واقع مجهول في موارد القرعة ، يراد
استخراجه بها ، تأملا واشكالا ؛ نظراً الى ان قوله : «اللهم رب السموات السبع ايهم
كان الحق له فاده اليه» الوارد في رواية «البصرى» في باب تعارض البيتين المتساويتين او قوله :
«اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون
فبين لنا امر هذا المولود» الوارد في رواية «الفضيل» في باب ميراث الخنثى ؛ ظاهر في اختصاص
الدعاء بما اذا كان له واقع مجهول فيسئل الله تعالى اخراج الحق بالقعة اللهم الان يقال
انه ليس دائماً بقصد الانشاء بل بعنوان التأمسي ، ولكنه بعيد .

الامر الخامس

هل القرعة واجبة في موارد ها او جائزة ؟

قد وقع البحث في ان اجرائها في موارد ها واجبة او جائزة؟ وبعبارة اخرى هل هي رخصة او عزيمة او تختلف باختلاف المقامات؟ وعلى تقدير الجواز فهل يجب العمل بها بعد اجرائها اولاً؟ فهنا مقامان:

اما **المقام الاول** فلم اظفر على كلام صريح للقوم فيه عدا ما افاده العلامة النراقي (قدس سره) في «العوائد» فقد ذكر في كلام طويل له هناك تفصيلاً حاصله :
ان موارد القرعة مختلفة:

فتارة تجب بمقتضى الامر الوارد في احاديثها كما في الشاة الموطوثة.

واخرى تجب تعييناً لتوقف الواجب؛ وهو تعيين الحق، عليها؛ وذلك فيما اذا كان له واقع معين وجب الوصول اليه اما الرفع التنازع كما في الولد المتداعى فيه او شبه ذلك، ولم يكن هناك طريق آخر للتعيين، او فيما اذا لم يكن له واقع ثابت ولم يكن هناك دليل على التخيير؛ كما اذا اوصى بعتق اربع رقبات من عشرين رقبة مثلاً ولم يكن هناك دليل على تخيير الموصى فانه ايضاً يجب الرجوع فيه الى القرعة .

وثالثة يجب تخييراً بينها وبين الرجوع الى التخيير، كالمسئلة السابقة (اعنى مسئلة الوصية) اذا كان هناك اطلاق في كلام الموصى يدل على تخيير الوصى في ذلك ؛ و كما في تعيين حق القسم للزوجات اذا لم يكن هناك مرجح .

و رابعة ما لا يجب لاتعييناً ولا تخبيراً وذلك فيما لا يجب التعيين فيه كتقديم احد المتعلمين فى علم مستحب او تقديم احدى الزوجتين المتمتع بهما فى الليلة (انتهى مخلصاً) .

اقول: يرد عليه **اولا:** ان حمل الامر فى القسم الاول (اعنى مسألة الشاة الموطوثة) على الامر المولى الوجوبى غير معلوم، بل الاظهر انه ارشادى للتخلص عن الشاة المحرمة وعن الاحتياط اللازم فى اطراف الشبهة المحصورة، فلو كان هناك آثر لاترتب على حلية لحمها واراد الانتفاع بها ، فقط لم يبعد الحكم بعدم وجوب اجراء القرعة فيها وكذلك اذا اراد الانتفاع بلحمها بعد برهة طويلة من الزمان فان وجوب اجراء القرعة فيها فعلا غير معلوم (فتأمل) .

وثانيا: اذا لم ينحصر الطريق فى القرعة ، بل امكن الرجوع الى «التخيير» كما فى مثال الوصية المطلقة فلا بد من الرجوع اليه فقط ولادليل على مشروعية القرعة هناك، وكذا فيما اذا لم يكن هناك امر يجب تعيينه كما فى مثال المتعة او المتعلمين لغير الواجب، وذلك لعدم دلالة ادلتها على مشروعيتها فى هذه الموارد .

والحاصل ان المستفاد من ادلتها ، مشروعيتها فيما اذا كان هناك امر لازم التعيين (سواء كان له واقع ثابت مجهول ؛ ام لا) ولم يكن طريق آخر للتعيين ، واما فى غيره مما ليس هناك امر لازم التعيين فالقرعة كالعدم ، بمعنى ان الاخذ بمقتضى القرعة فيها والعمل بها انما هو من باب انه احد الاطراف المخير فيها لامن باب انه استخرج بالقرعة .

ان قلت: ان ظاهر اطلاق ادلة مشروعيتها فى كل مجهول جواز الرجوع اليها حتى فى موارد لا يجب التعيين فيها .

قلنا: قد عرفت ان المجهول فى اخبار الباب - كما تشهد به قرائن كثيرة - هو الامر المشكل الذى لا طريق الى تعيينه مع لزوم تعيينه .

المقام الثاني- في انه هل يجب العمل بها بعد اجرائها او يجوز العدول عنها الى غيرها، وحاصل القول فيه انه لا اشكال في وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة في موارد يجب اجرائها فان وجوب اجرائها مقدمة لوجوب العمل بها من غير فرق بين ما له واقع ثابت او غير موثوق به في الاول اظهر نظراً الى ان ما يستخرج منها هو الحق كما ورد في روايات الباب فاذا اجريت في تعيين ميراث الخنثى مثلاً فوُقت على سهم المذكور او الاثني ؛ او اجريت في تعيين من يجب عتقه من بين العبيد الموصى بهتق بعضهم من دون تعيين ؛ فعلى الحاكم او الوصى العمل بها ولا يجوز له اهمالها والعدول الى قرعة اخرى (والمفروض عدم طريق آخر هناك غير القرعة) .

نعم يجوز لصاحب الحق غمض النظر عن حقه بعد ما خرج السهم له ، كما ان للمتقارعين التصالح على حقوقهم بعد خروج السهم لاحدهما اولهما في مثل تقسيم الاموال المشتركة ، والتراضى على امر خاص .

ولكن هذا يختص بما اذا كان من «الحقوق» مثل ما عرفت من تقسيم الشركاء اموالهم، او تقسيم الغنائم وغيرها ، واما اذا كان من سنخ «الاحكام» كما في مسألة الولد المتنازع فيه وشبهه فلا يجوز ذلك اصلاً ، لعدم جواز تغييره بالتراضى والتصالح وشبههما كما هو واضح .

وكذلك مسألة الشاة الموطوثة فان خروج القرعة على واحدة من الشياة تجعلها بحكم الموطوثة . لولم تكن موطوثة واقعاً (فح) لا معنى لتغييرها وجعل غيرها في محلها بقرعة اخرى او غيرها .

هذا كله في موارد وجوب القرعة اما اذا قلنا بمشروعيتها في موارد لا يجب فيها اجرائها كما في مسألة المتعلمين لغير الواجب و شبهها فكما ان اجرائها غير واجب في هذه الموارد، كذلك العمل بها بعد اجرائها ايضاً غير واجب ؛ فله العدول عما خرج بالقرعة الى غيره اذا لم يكن هناك محدود آخر (فتأمل) .
هذا تمام الكلام في قاعدة القرعة .

هل الاستخارة من انواع القرعة ؟

الظاهر ان الاستخارة بالرقاع والحصى والبندقية والسبحة وما شاكلها ، مما ورد في روايات مختلفة ، نوع من القرعة ، وانه اذا اشكل على الانسان امر يفوضه الى الله تعالى ، ثم يدعو ببعض الدعوات المأثورة ثم يستخرج السهم او الرقعة او البندقية او غيرها مما كتب عليه فعل شيء او تركه ؛ او علم عليه بعلامة ؛ فيعمل على طبقه .

الا انها يتفاوت مع القرعة المعروفة في ان القرعة تكون في موارد لا يعلم حكمها الشرعي الجزئي ، لاشتباه موضوعها ، وفي الغالب مما تزاخم فيه الحقوق ، بينما تكون الاستخارة فيما يعلم حكمها الشرعي وموضوعه وتدور الامر بين امور مباحة ولكن يشك في صلاحها وفسادها للفاعل ، في عاجله او آجله ؛ فاذا لم ينته امره الى طريقين ، يتوسل اليها للكشف ما هو صلاحه ورفع تحيره .

وقد عقد العلامة المجلسي (قدس الله سره) في اواخر المجلد الثامن عشر من «بحار الانوار» ابواباً اورد فيها كثيراً من الروايات الدالة على جواز الاستخارة بالدعاء ثم العمل بما يقع في قلبه ؛ او بالاستشارة بعد الدعاء ثم العمل بما يجرى على لسان من يستشيره ، او بالرقاع والبندق والسبحة والحصى والقرآن الكريم .

وقد وقع الكلام في مشروعية الاستخارة بغير الدعاء والاستشارة ، والمحكى عن اكثر الاصحاب جوازه وعن ابن ادريس وبعض آخر انكاره او التردد فيه .

وذكر العلامة المجلسي (قده) في آخر ما اورده في هذا الباب كلاماً احببنا ايراده

هنا لما فيه من الفائدة ومزيد بصيرة فيما نحن بصدده ، قال ما نصه :

«ان الاصل في الاستخارة الذي يدل عليه اكثر الاخبار المعتبرة هو ان لا يكون

الانسان مستبداً برأيه ، معتمداً على نظره وعقله ، بل يتوسل بربه تعالى ويتوكل عليه في جميع اموره ، ويقر عنده بجهله بمصالحه ، ويفوض جميع ذلك اليه ، ويطلب منه ان يأتي بما هو خير له في اخراه واولاه ، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر ، فيدعو باحد الوجوه المتقدمة مع الصلوة او بدونها ، بل بما يحضر بياله من الدعاء ان لم يحضره شيء من ذلك ، للاخبار العامة ، ثم يرضى بكل ما يترتب على فعله من نفع او ضرر .

وبعد ذلك ، الاستخارة من الله سبحانه ثم العمل بما يقع في قلبه ، ويغلب على ظنه انه اصلح له .

وبعد الاستخارة بالاستشارة بالمؤمنين .

وبعد الاستخارة بالرقاع او البنادق او «القرعة بالسبحة» والحما او النقال بالقرآن

الكريم .

والظاهر جواز جميع ذلك ، كما اختاره اكثر اصحابنا واوردها في كتبهم الفقهية

والدعوات وغيرها ، وقد اطلعت هاهنا على بعضها « ثم قال :

« وانكر ابن ادريس الشقوق الاخيرة ، وقال انها من اضعف اخبار الاحاد و

شواذ الاخبار ، لان روايتها فطحية ملعونون ، مثل زرعة وسماعة ، وغيرهما فلا يلتفت الى

ما اختص بروايته ولا يعرج عليه ، قال : والمحصلون من اصحابنا ما يختارون في كتب الفقه

الا ما اخترناه ، ولا يذكرون «البنادق» و «الرقاع» و «القرعة» الا في كتب العبادات

دون كتب الفقه ، وذكر ان الشيخين وابن البراج لم يذكروها في كتبهم الفقهية .

و وافقه المحقق (قده) فقال : اما الرقاع و ما يتضمن افعال ولا تفعل ففي حيز -

الشدون فلا عبرة بهما .

واصل هذا الكلام من المفيد (ره) في المقنعة حيث اورد اولاً اخبار الاستخارة

بالدعاء ، والاستشارة وغيرهما مما ذكرنا اولاً ، ثم اورد استخارة ذات الرقاع وكيفيتها

ثم قال : قال الشيخ و هذه الرواية شاذة ليست كالذي تقدم لكننا اوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها .

ثم ذكر المجلسي (قده) بعد كلام له مما يدل على اختلاف نسخ المقنعة في ذلك ما نصه :
 «قال الشهيد (رفع الله درجته) في الذكرى : « و انكار ابن ادريس الاستخارة بالرقاع لاماخذله دع اشتهارها بين الاصحاب وعدم راد لها سواء ومن اخذ مأخذه كالشيخ نجم الدين ؛ قال وكيف تكون شاذة و قد دونها المحمّدثون في كتبهم و المصنفون في مصنفاتهم . . . » (١)

هذا ولكن الامر في جوازها سهل بعد كون موردها اموراً مباحة يتردد بينها ، ثم يتوكل على الله ويعمل بما يخرج من الرقاع وشبهها رجاء الوصول الى المطلوب، ولعل عدم ذكر كثير منهم لها في الكتب الفقهية مستند الى هذا المعنى .

وعلى كل حال فمما يدل على ان الاستخارة بهذه الامور نوع من القرعة امور :
 منها - التعبير عنها في بعض رواياتها بالمساهمة - التي هي القرعة كما عرفت سابقاً عند ذكر الايات الدالة عليها - مثل رواية عبد الرحمن بن سيابة قال : خرجت الى مكة ومعى متاع كثير فكسد علينا فقال بعض اصحابنا ابعت به الى اليمن فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال لي : ساهم بين مصر واليمن ثم فوض امرك الى الله ، فابى البلدين خرج اسمه في السهم فابعت اليه متاعك فقلت : كيف اساهم ؟ قال : اكتب في رقعة بسم الله الرحمن الرحيم انه لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت العالم وانا المتعلم فانظر في اي الامرين خيراً لي حتى اتوكل عليك فيه ، فاعمله به ، ثم اكتب مصراً ان شاء الله ، ثم اكتب في رقعة اخرى مثل ذلك ، ثم اكتب يحبس ان شاء الله ولا يبعث به الى بلدة منهما ، ثم اجمع الرقاع فادفعها الى من يسترها عنك ، ثم ادخل يدك فخذ رقعة

من الثلث رفاع ، فايها وقعت في يدك فتوكل على الله فاعمل بما فيها ان شاء الله .
وفيهما من الدلالة على ان الاستخارة نوع من القرعة من وجوه شتى لا يخفى على-
المتامل . ومثله غيره .

ومنها- اتحاد كيفية العمل و الدعاء فيهما ؛ روى ابن طاووس في كتاب «امان -
الاططار» وفي «الاستخارات» نقلا عن كتاب عمرو بن ابي المقدم عن احدهما عليه السلام في-
المساهمة يكتب :

«بسم الله الرحمن الرحيم اللهم فاطر السموات و الارض عالم الغيب و الشهادة
الرحمن الرحيم انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اسئلك بحق محمد وآل
محمد ان تصلى على محمد وآل محمد ؛ وان تخرج لى خير السهمين فى دينى و دنياى
و آخرتى ، و عاقبة امرى ، فى عاجل امرى و آجله انك على كل شىء قدير ؛ ماشاء الله
لاقوة الا بالله ؛ صلى الله على محمد وآله - ثم تكتب ما تريد فى الرقعتين و تكون الثالثة
غفلا (١) ثم تجيل السهام ، فايما خرجت عملت عليه ، و لا تخالف ؛ فمن خالف لم يصنع
له ، و ان خرج الغفل رميت به» (٢)

وهذه الرواية باطلاقها شاملة لموارد القرعة وهو ما يشك فى حكمه الشرعى الجزئى
ولا طريق الى اثباته ، و موارد الاستخارة وهو ما يشك فى صلاحه و فساده للفاعل مع العلم
بجوازه فعلة وتركه ؛ كما فهمه ابن طاووس (قده) .

وقدم فى كلام العلامة المجلسى قده قوله: «او القرعة بالسبحة . . .» وهذا ايضا دليل
على اطلاقها عليها .

وبى الى انه (قدس سره) تمسك على مشروعية الاستخارة بالرقاع وشبهها ؛ باطلاقات-

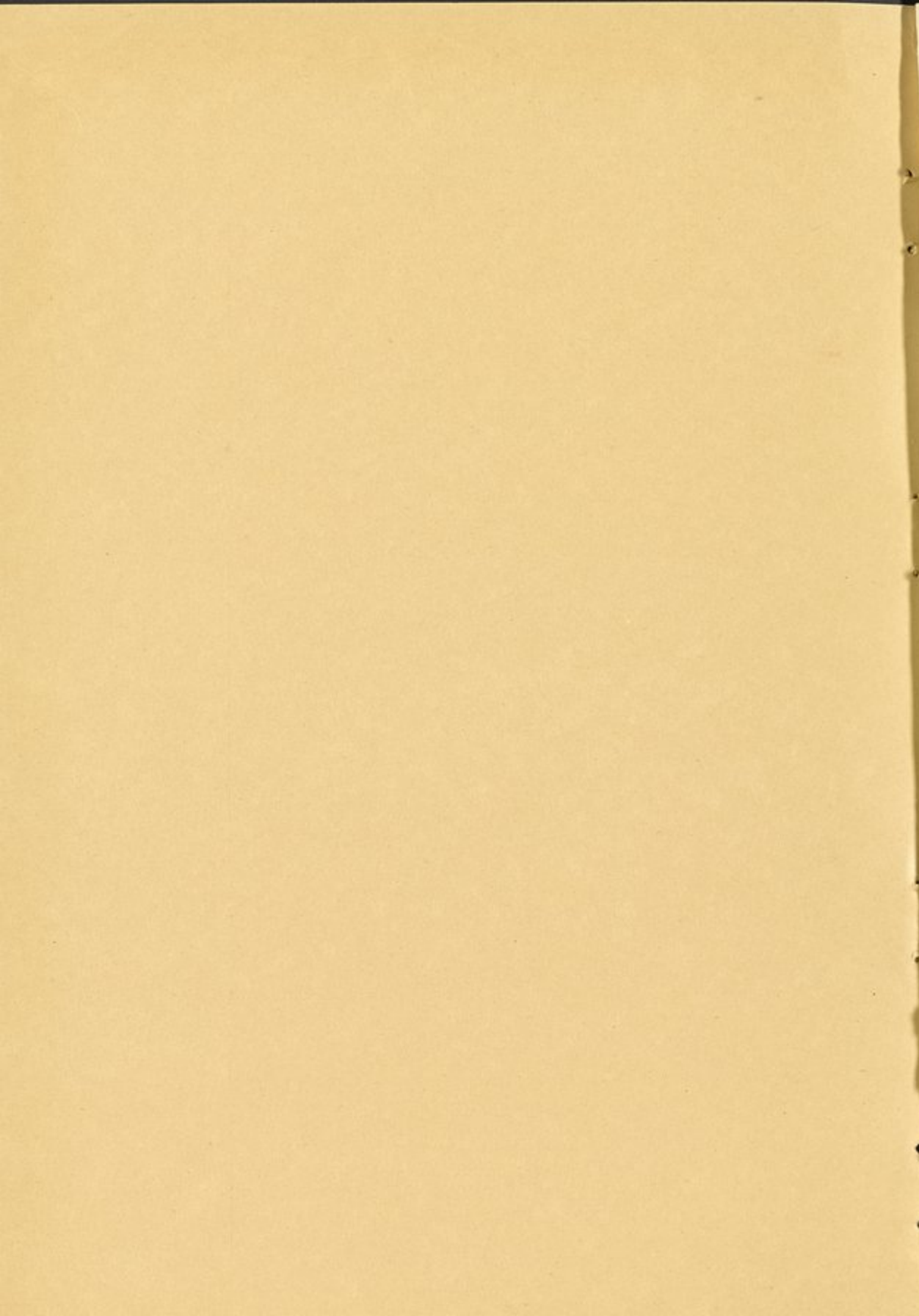
(١) الغفل بالضم كما عن القاموس من لا يرجى خيره ولا يخشى شره ، و ما لاعلامه فيه

من القداح .

(٢) رواه فى الوسائل فى ابواب القرعة ، من كتاب القضاء ، من المجلد الثالث .

القرعة التي مضى ذكرها ؛ وانها لكل امر مشكل ، وان كان في الاستدلال بهاما لا ينحفي فانها بقرينة فهم الاصحاب والموارد الخاصة التي وردت هذه العمومات فيها مختصة بما يشك في حكمه الشرعي الجزئي من جهة اشتباه موضوعه ، ولا اقل من انها منصرفه اليها ؛ وعلى كل حال ؛ كونها من انواع القرعة مما لا ينبغي الشك فيها .

هذا تمام الكلام فيما يلحق بقاعدة القرعة وبه يتم الجزء الثاني من كتابنا هذا ؛ و سنوافيك الكلام في القواعد الباقية في الاجزاء الانية بعون الله الملك العالم وكان الفراغ منه ليلة الخميس الثاني عشر من شوال المكرم سنة ١٣٨٨ (والحمد لله اولوا وآخرها)



من منشورات « دارالعلم »

قم - ایران



Princeton University Library



32101 075631570