



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمران
عليه السلام

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية

كاتب:

مازندراني، علي اكبر سيفي

نشرت في الطباعة:

مؤسسة آل البيت عليه السلام

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الاساسية المجلد ١
١٢	اشارة
١٢	[المدخل]
١٣	[مقدمة المؤلف]
١٤	قاعدة اختلال النظام
١٤	اشارة
١٥	منصّة هذه القاعدة في الفقه
١٥	مفاد هذه القاعدة
١٥	هي قاعدة فقهية لا اصولية
١٦	مدرك القاعدة
١٦	[الأول العقل]
١٦	[الثاني النصوص]
١٩	هل هي أمانة أو أصل أو غيرهما؟
١٩	موارد جريان القاعدة
٢٠	التطبيقات الفقهية
٢٢	حالتها مع ساير الأدلة
٢٣	قاعدة أصالة الإباحة و الحلية
٢٣	اشارة
٢٣	مفاد القاعدة
٢٥	مدرك القاعدة
٢٥	اشارة
٢٥	الأول: الاتفاق و التسالم؛

- ٢٥ الثاني: حكم العقل
- ٢٥ الثالث: عمومات الكتاب
- ٢٦ الرابع: عمومات السنة و مطلقاتها
- ٢٧ هل هي أماره أو أصل؟
- ٢٧ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ٢٨ مجرى القاعدة
- ٢٩ التطبيقات الفقيهية
- ٣٠ قاعدة أصالة الصحه
- ٣٠ اشارة
- ٣٠ تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها
- ٣٢ تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق
- ٣٧ مدرک هذه القاعدة
- ٣٧ اشارة
- ٣٧ الأول: الإجماع المحض
- ٣٨ الثاني: ما استدل به من الكتاب
- ٣٨ الثالث: عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد في صحيح حفص بن غياث
- ٣٩ الرابع: سيرة المشرعه؛
- ٣٩ اشارة
- ٣٩ النصوص الإمضائية
- ٤٠ الخامس: توقف حفظ نظام المعاش، بل الحياة على جريان هذه القاعدة
- ٤٠ السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت
- ٤٠ هل هي من الأمارات أو الاصول؟
- ٤٠ أصالة الصحه من الاصول التنزيلية
- ٤١ مثبتات هذه القاعدة

- ٤٣ مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها
- ٤٦ حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة
- ٤٩ قاعدة الاضطرار
- ٤٩ اشارة
- ٤٩ منصة قاعدة الاضطرار
- ٥٠ مفاد القاعدة
- ٥١ مدرك القاعدة
- ٥٢ اشارة
- ٥٢ الأول: اتفاق جميع الفقهاء من العامة و الخاصة
- ٥٢ الثاني: العقل
- ٥٢ الثالث: الكتاب
- ٥٢ الرابع: السنة
- ٥٧ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ٥٨ التطبيقات الفقهية
- ٥٩ قاعدة حرمة الإعانة على الإثم
- ٥٩ اشارة
- ٥٩ أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء
- ٦٠ أول من استدلل بنص هذه القاعدة
- ٦٠ تحرير مفاد هذه القاعدة
- ٦٧ مدرك القاعدة
- ٦٧ اشارة
- ٦٨ الأول: العقل
- ٦٨ الثاني: الاجماع
- ٦٨ الثالث: الكتاب

- ٦٩ الرابع: السنة.
- ٧١ الخامس: أدلة وجوب النهى عن المنكر.
- ٧٣ هل هى حكم أو غيره؟
- ٧٣ حالها مع معارضة ساير القواعد
- ٧٤ التطبيقات الفقيهية
- ٧٦ قاعدة حرمة إهانة المحترمت
- ٧٦ اشارة
- ٧٦ عنوان القاعدة فى كلمات الفقهاء
- ٧٧ مفاد القاعدة:
- ٧٧ المقصود من المحترمت فى الدين
- ٧٨ و أما الإهانة
- ٧٨ هذا كله فى قصد الهتك
- ٧٩ مدرك القاعدة
- ٧٩ اشارة
- ٧٩ الأول: حكم العقل:
- ٧٩ الثانى: الإجماع و الضرورة
- ٧٩ الثالث: ما دلّ من نصوص الكتاب و السنة
- ٧٩ اشارة
- ٨٠ أما الكتاب:
- ٨٠ أما السنة:
- ٨٣ التطبيقات الفقيهية
- ٨٧ قاعدة حرمة الميت المسلم
- ٨٧ اشارة
- ٨٧ مفاد القاعدة

- ٨٨ مدرك القاعدة
- ٨٨ اشارة
- ٨٨ أما الاجماع:
- ٨٨ و أما الضرورة:
- ٨٨ و أما السيرة:
- ٨٨ و أما النصوص:
- ٩١ مجرى القاعدة و تطبيقاتها
- ٩١ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ٩٢ قاعدة سوق المسلمين
- ٩٢ اشارة
- ٩٢ أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها
- ٩٣ تحرير مفاد القاعدة
- ٩٤ مدرك القاعدة
- ٩٤ اشارة
- ٩٤ الأول: الإجماع
- ٩٥ الثاني: قاعدة اختلال النظام
- ٩٦ الثالث: سيرة المشرعة.
- ٩٦ الرابع: ما ورد من النصوص
- ٩٧ هل هي أماره أو أصل؟
- ١٠٠ مجرى القاعدة
- ١٠٠ حالها مع معارضة ساير الأمارات
- ١٠١ قاعدة العدل و الانصاف
- ١٠١ اشارة
- ١٠١ أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء

- ١٠٢ مفاد القاعدة
- ١٠٥ مدرك القاعدة
- ١٠٥ اشارة
- ١٠٥ الأول: حكم العقل.
- ١٠٦ الثاني: سيرة العقلاء.
- ١٠٧ الثالث: الكتاب.
- ١٠٩ الرابع: الستة.
- ١١١ هل هي أماره أو حكم أو أصل؟
- ١١٢ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١١٣ التطبيقات الفقيهية
- ١١٧ قاعدة نفى سبيل الكفار على المسلمين
- ١١٧ اشارة
- ١١٧ منضة هذه القاعدة
- ١١٨ تحرير مفاد القاعدة
- ١١٨ مدرك القاعدة
- ١١٨ اشارة
- ١١٩ الأول: الإجماع.
- ١١٩ الثاني: قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»
- ١٢١ الثالث: النبوى المشهور
- ١٢٣ الرابع: ضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام
- ١٢٣ هل هي أماره أو أصل أو حكم؟
- ١٢٣ مجارى القاعدة و تطبيقاتها
- ١٢٤ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١٢٤ قاعدة وجوب تعظيم الشعائر

- ١٢٤ اشارة
- ١٢٥ مفاد القاعدة
- ١٢٦ مدرك القاعدة
- ١٢٦ اشارة
- ١٢٦ و أما الكتاب:
- ١٢٧ و أما السنة:
- ١٢٨ التطبيقات الفقيهية
- ١٢٩ مقتضى التحقيق
- ١٢٩ فهرس مصادر التحقيق
- ١٣٢ [انتشارات المؤسسة]
- ١٣٤ تعريف مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية المجلد ١

إشارة

نام كتاب: مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية

موضوع: قواعد فقهية

نويسنده: مازندراني، على أكبر سيفي

تاريخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربي

قطع: وزيري

تعداد جلد: ٣

تاريخ نشر: ه ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: قم- ايران

[المدخل]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علم الإنسان بعد جهل، و هداه بعد ضلال، و فقهه بعد غفلة، و الصلاة و السلام على محمد رسول الله الذي أرسله ربّه للناس كافةً بشيرا و نذيرا و هاديا و معلما، ليهلك عن بينة و يحيا من حيّ عن بينة، و على آله الطيبين المنتجبين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا.

و بعد، فلا- يخفى على رواد العلم و طلاب الهداية أن العلوم تختلف أهميتها و مكانة موضوعها، و أن لعلم الفقه المكانة السامية و الأهمية الخاصة.

فهو علم واسع، و بحر شاسع، اصوله ثابتة مقررة، و فروعه ثابتة محررة، جمعه لنا علماؤنا من قديم و حديث، و بذلوا فيه الجهد الحثيث، حتى أوصلوه إلينا و علموه إيانا، و حفظوه في مصنفاتهم الكثيرة، فما تركوا فيها من صغير و لا كبير إلّا و ذكروه، و جمعوا فيها كلّ شارد و وارد و كلّ قريب و بعيد، و لقد نوعوا هذا الفقه فنونا و أنواعا، و تناولوا في استنباطه يدا و باعا، فجزاهم الله عن صاحب الشريعة الغراء خير ثواب و أفضل جزاء.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤

و لقد أجاد مؤلف هذا الكتاب- سماحة الأستاذ الشيخ على أكبر السيفي المازندراني- المائل بين يديك عزيزنا القارئ حيث سعى جاهدا بطرح بعض القواعد الفقهية الجديدة باحثا عنها في محاور أساسية بأسلوب عصري جديد.

و نحن في الوقت الذي نتمن الجهود الجبارة للشيخ المؤلف نرجو من الله جل شأنه أن يوفقه و إيانا لخدمة دينه القويم و يهدينا إلى صراطه المستقيم، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥

[مقدمة المؤلف]

تقديم: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* الحمد لله رب العالمين. أحمده استتماماً لنعمته، و استسلاً لعزّته، و استعصاماً من معصيته. و أستعينه فاقه إلى كفايته.

و الصّلاة على محمّد عبده و رسوله المصطفى، أرسله بالهدى و دين الحق، و جعله بلاغاً لرسالته، و كرامةً لأُمَّته، و أنزل عليه القرآن نوراً لا تطفأ مصابيحها، و بحراً لا يدرك قعره، و منهاجاً لا يضلّ نهجه، و فرقاناً لا يخمد برهانه. و السّلام على آله المعصومين المكرّمين الذين هم معادن الايمان و بحبوحاته، و ينابيع العلم، و أساس الدين، و عماد اليقين. و نسأل الله سبحانه أن يوفّقنا لمعرفةهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و يرزقنا شفاعتهم يوم تأتيه فردا. و أما بعد فلا يخفى على سالك طريق الفقه و طالب ملكة الاجتهاد عظم خطر القواعد الفقهية و دخلها الأساسي في الاجتهاد الفعّال و دورها المفتاحي في استنباط الأحكام.

و ذلك لعدم اختصاص هذه القواعد بفرع أو باب خاص، بل هي سارية في

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦

مختلف الأبواب و الفروع الفقهية.

و من نواقص النظام الدراسي في الحوزات العلمية عدم تلقى القواعد الفقهية قسماً دراسياً مستقلاً، كواحد من الدروس العلمية، مع أنّ دورها في الاجتهاد و الاستنباط ليس بأقل من دور القواعد الاصولية في ذلك، لو لم يكن أكثر. و نبحت في هذه السلسلة من المباحث عن القواعد الأساسية التي يدور مدارها رحي الاجتهاد الفعّال، و أضفنا إليها قواعد جديدة مفتاحية التي هي من بين ما لم يبحث عنه إلى الآن رغم أهميته، و بينما قلّ من استوفى البحث عنه.

و إليك نماذج منها:

- قاعدة اختلال النظام.

- قاعدة حرمة إهانة محترّات الدين.

- قاعدة تعظيم الشعائر.

- قاعدة حرمة الميت المسلم.

- قاعدة العدل و الانصاف.

- قاعدة الإحسان.

- قاعدة الاحترام.

- قاعدة الاضطرار.

- قاعدة حرمة الإعانة على الإثم.

- قاعدة سوق المسلمين.

و نحو ذلك من القواعد الأساسية المفتاحية التي لها دور مفتاحي في

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧

استنباط الأحكام المبتلى بها في يومنا العصري.

و نبحت عن هذه القواعد في أربع محاور أساسية.

الأول: القواعد العامة السارية في جميع أبواب الفقه، من العبادات و المعاملات.

الثاني: القواعد العبادية السارية في أبواب العبادات كلّها أو بعضها.

الثالث: القواعد المعاملية السارية في مختلف أبواب المعاملات.

الرابع: القواعد الجزائية السارية في أبواب القصاص و الديات و الحدود و التعزيرات.

و نبحت في هذا الكتاب عن القسم الأول من القواعد العامة.

وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على مقدمته، و هي أنه قد سبق منا في مبادئ الأصول في بيان الفرق بين المسألة الاصولية و بين القاعدة الفقهية، أن المسألة الاصولية هي كل قاعدة مهّدت لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي. فالمسألة الاصولية تنتج الحجّة على الحكم الشرعي دائما، إما بالمباشرة أو بالواسطة. فما من مسألة اصولية إلا أن نتيجتها هي الحجّة على الحكم الشرعي، حتى مثل مسألة مقدمته الواجب، فإن نتيجتها هي ثبوت الملازمة العقلية بين البعث إلى ذى المقدمه و بين البعث إلى مقدمته. و هذه الملازمة العقلية حجة على وجوب المقدمه عقلا، و يتبعه شرعا؛ نظرا إلى ما هو ثابت من الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع.

و لكن القاعدة الفقهية هي كبرى كلية تتضمن حكما كليا شرعيا منطبقا على أحكام جزئية شرعية التي هي مصاديق ذلك الحكم الكلي، و عليه فالقاعدة الفقهية تنتج دائما حكما كليا شرعيا.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨

و بناء على هذا الأساس فالفرق بين المسألة الاصولية و بين القاعدة الفقهية أن نتيجة القاعدة الاصولية هي الحجّة على الحكم دائما، و لكن مفاد القاعدة الفقهية هو نفس الحكم، لا الحجّة عليه.

و الغرض من تمهيد هذه المقدمه هو التنبيه على نكتة، و هي أن عادة الفقهاء المعاصرين جرت على تدوين عدّة قواعد و البحث عنها بعنوان القواعد الفقهية. و لكن توجد بينها قواعد تكون نتيجتها حجة على الحكم الكلي الشرعي. و ذلك مثل قاعدتي اليد و السوق؛ حيث إننا إذا بنينا على أماريتهما تدخلان في القواعد الاصولية. و ذلك لأن مفاد قاعدة اليد إنما هو حجية اليد على ملكية ما في اليد لصاحبها شرعا و جواز شرائها و بيعها، و مفاد قاعدة السوق هو أمارية سوق المسلمين على تذكية ما يشتري فيه و على طهارتها و جواز أكلها و الانتفاع بها. و عليه فنتيجة القاعدتين هي الحجّة الشرعية على الملكية و التذكية اللتين هما من الأحكام الكلية الشرعية الوضعية.

و كلا منا أن مثل هذه القواعد- التي مفادها الأمارية و الحجية- ينبغي أن تدخل في القواعد الاصولية؛ نظرا إلى أنها واجدة لملاك القاعدة الاصولية.

و إننا ذكرناها في عداد القواعد الفقهية تبعاً لما جرت عليه عادة الفقهاء، و إلى ما وقع بينهم من الخلاف في مفاد هذه القواعد، من كونه الحجية و الأمارية أو الحكم الوضعي نفسه، كالملكية و التذكية و الطهارة و نحوها.

على أكبر السيفي المازندراني

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩

قاعدة اختلال النظام

إشارة

١- منضه هذه القاعدة في الفقه ٢- مفاد هذه القاعدة ٣- هي قاعدة فقهية لا اصولية ٤- مدرك القاعدة ٥- هل هي أماره أو أصل أو غيرهما؟

٦- موارد جريان القاعدة ٧- التطبيقات الفقهية ٨- حالها مع ساير الأدلة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١

منصة هذه القاعدة في الفقه

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي يتوقف عليها حكم كثير من الواجبات والمحرمات في أبواب العبادات والمعاملات. وإن لها دورا كبيرا في تشييد أساس فقه الشيعة، فلا يقاس بمثل القياس والاستحسان كما قد يتوهم. وهي رغم أهميتها لم يتعرض لها الفقهاء بعنوان قاعدة مستقلة في عداد ساير القواعد. والوجه في ذلك لعله وضوح اعتبارها بلحاظ حكم العقل بمفادها وكونها مورد تسالم جميع الفقهاء. هذا مضافا إلى عدم جريان عادة الفقهاء على تدوين القواعد الفقهية بمعناها المصطلح من سالف الزمان، وإنما تصدى لذلك جماعة من الفقهاء في الأزمنة المعاصرة فيما كان من القواعد أهم موضوعا وأعظم خطرا وأوسع نطاقا في نظرهم.

وهذا الملاك موجود في هذه القاعدة على النحو الأتم؛ نظرا إلى ابتناء كثير من الأحكام الفقهية عليها. فينبغي البحث عنها.

مفاد هذه القاعدة

مفاد هذه القاعدة هو حرمة الاخلال في النظام ووجوب حفظه شرعا، كما ستعرف ذلك في خلال المباحث الآتية. ولا يخفى أن ابتناء هذه القاعدة على حكم العقل لا ينافي كون مفادها حكما شرعيا؛ لثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي البديهي وبين حكم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢

الشرع. وإنما يكون حكم العقل دليل الحكم الشرعي الذي هو مفاد هذه القاعدة. فان العقل من أحد الأدلة الأربعة الرئيسية في عرض الكتاب والسنة والاجماع، بمعنى عدم توقف حججته على واحد منها.

أما وجه كون مفاد هذه القاعدة حرمة الاخلال في النظام ووجوب حفظه شرعا فيتضح لك في بيان مدرك القاعدة. وستعرف ذلك في مطاوي كلمات الفقهاء فان مقصودهم وجوب حفظ النظام وحرمة الاخلال به شرعا، لا عقلا، كسائر القواعد والكبريات المستدل بها في مختلف الفروع الفقهية؛ حيث استدلووا بها على فتاويهم في مختلف أبواب الفقه.

هي قاعدة فقهية لا اصولية

ثم إن هذه القاعدة من القواعد الفقهية، لا الاصولية، كما قد يتوهم، وذلك لأن المسألة الاصولية- حسب ما اخترناه من المبني وبينا وجهه في كتابنا (بدائع البحوث)- هي القواعد التي مهّدت لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي، بأن تكون نتيجتها حجة على الحكم الكلي الشرعي بخلاف القاعدة الفقهية، فإنها بنفسها حكم كلي شرعي ينطبق على مصاديقه التي هي أحكام جزئية شرعية. وهذه القاعدة لما كان مفادها حرمة الإخلال في النظام ووجوب حفظه شرعا، تكون من المسائل الفقهية؛ نظرا إلى كون نتيجة البحث عنها بنفسها حكما كليا شرعيا. ولا ينافي ذلك ابتناء هذه القاعدة على حكم العقل؛ حيث إنه دليل هذه القاعدة، لا نتيجتها.

وتبنتي هذه القاعدة على حكم العقل المستقل بقبح فعل ما يوجب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣

اختلال نظام حياة نوع الانسان وتبدد قوام معاشهم وتفريق مجتمعهم، وبلزوم أى فعل يتوقف عليه حفظ هذا النظام.

وبعد استقلال العقل بذلك لا حاجة لإثبات حرمة ما يخل بالنظام ووجوب ما يحفظ به إلى دليل تعبدى خاص من الشارع، بل يحمل ما ورد من النصوص الدالة على ذلك على الارشاد إلى حكم العقل، كما أنه يقطع بعدم رضى الشارع بفعل ما يختل به نظام عيش المسلمين.

و لكن يشترط في جريان هذه القاعدة من إحراز توقف حفظ نظام نوع الناس و غالبهم على فعل ما يستدل له بهذه القاعدة، و اختلاله بتركه أو بالعكس، و إلا فما لم يحرز ذلك لا تجرى هذه القاعدة؛ حيث لا يتحقق موضوع حكم العقل.

مدرك القاعدة

[الأول العقل]

سبق أنه بعد استقلال العقل بقبح فعل ما يخلّ بالنظام و لزوم فعل ما يتوقف عليه حفظ النظام، لا حاجة لإثبات مفاد هذه القاعدة و حجيتها إلى نصّ من جانب الشارع. و أنّ ما ورد من النصوص الدالّة على ذلك محمول على الارشاد إلى حكم العقل. و نكتفي بذكر بعض هذه النصوص تأييداً.

[الثاني النصوص]

منها: معتبرة فضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال:

«فان قال قائل: و لم جعل أولى الأمر و أمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة، منها: أنّ الخلق لما وقفوا على حدّ محدود و أمروا أن لا يتعدّوا من تلك الحدود؛ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم إلّا بأن يجعل عليهم فيها أمينا يأخذهم بالوقف عند مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤

ما أبيض لهم لو يمنعهم من التعدي على ما حظر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذته و منفعته لفساد غيره. فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الأحكام. و منها: أنا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا، إلّا بقيم و رئيس لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين و الدنيا، فلم يجز في حكمه الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدوّهم و يقسمون به فيئهم و يقيمون به جمعتهم و جماعتهم و يمنع ظالمهم من مظلومهم». (١)

فانّ قوله عليه السلام: «لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذته و منفعته لفساد غيره» ...

إشارة إلى مفاد هذه القاعدة، حيث يشير إلى منشأ لزوم الاختلال في نظام حياة عموم الناس و معاشهم. و كذا قوله عليه السلام: «و لا قوام لهم إلّا به» أي لا يحفظ نظام نوعهم و لا تستقرّ أركان حياتهم و لا تصلح أمورهم إلّا بقيم و رئيس. و لا يخفى أنّ لزوم ذلك ثابت بحكم العقل، و من هنا قال عليه السلام: «فلم يجز في حكمه الحكيم».

قال الصدوق - بعد نقل ما قاله الفضل بتفصيله -: «حدّثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضى الله عنه. قال حدّثنا على بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال قلت: للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلة أخبرني عن هذه العلة التي ذكرتها، عن الاستنباط و الاستخراج و هي من نتائج العقل أو هي مما سمعته و رويته؟ فقال لي: ما كنت لأعلم مراد الله (تعالى) بما فرض و لا مراد رسول الله صلى الله عليه و آله بما شرّع و سنّ و لا اعلّل ذلك من ذات نفسي بل سمعتها من مولاى أبي الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام مرّة بعد

(١) علل الشرائع / طبع مكتبة الداوري: ص ٢٥٣ و عيون أخبار الرضا / طبع منشورات الأعلمی: ج ٢، ص ٩٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥

مرّة و الشيء بعد الشيء فجمعتها. فقلت: فاحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟

قال: نعم». (١)

و أيضا قال الصدوق: «حدّثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضى الله عنه عن عمّه أبي عبد الله بن محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال: سمعت هذه العلل من مولاى أبي الحسن على بن موسى الرضا عليه السّلام، فجمعتها متفرقة و ألّفتها». (٢)

هذه الرواية معتبرة لأنّ فضل بن شاذان لا كلام في وثاقته بل جلالته، كما صرّح بذلك النجاشي و الشيخ و غيرهما. و لكن قد يستبعد روايته عن الامام الرضا عليه السّلام: نظرا إلى رواية والده- و هو شاذان- عن الجواد، فكيف يروى ابنه الفضل عن الرضا عليه السّلام. و أجاب السيد الخوئي عن هذا الإشكال بأن والده روى أيضا عن الرضا عليه السّلام. هذا مع أن الصدوق أقدم من الكشي و الشيخ و أعرف منه بحال الفضل و غيره من أصحاب الأئمة و أحوالهم و طبقاتهم. و عليه فلا يضّرّ عدم ذكر الفضل من أصحاب الرضا عليه السّلام في كلام الكشي و الشيخ بروايته عنه عليه السّلام من دون واسطة.

و أما عبد الواحد بن محمد بن عبدوس فهو من مشايخ الصدوق، و قد ترصّى عنه و ترحم عليه كرارا، بل ما من مورد ذكر اسمه في كتابيه العيون و العلل و غيرهما، إلّا ترصّى عنه أو ترحم عليه و إنّ كثرة الترضى و الترحم من مثل الصدوق في حق شخص كاف في إثبات وثاقته، كما قلنا في كتابنا

(١) علل الشرائع / طبع مكتبة الداوري: ص ٢٧٤-٢٧٥ و عيون أخبار الرضا / طبع منشورات الأعلمي: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) عيون أخبار الرضا / طبع منشورات الأعلمي: ج ٢، ص ١١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦

مقياس الرواة عند البحث عن أمارات الوثاقفة. بل صرّح في العيون- بعد ذكر روايتين منه و من غيره- بأنّ روايته أصح من رواية غيره، مع عدم ورود أىّ قدح في عبد الواحد.

و أما على بن محمد بن قتيبة فالأقوى اعتبار رواياته؛ إذ لم يرد فيه أىّ قدح. و قد اعتمد عليه الكشي في رجاله كما شهد به النجاشي. و إنّ الكشي و ان يروى عن الضعفاء كثيرا بشهادة النجاشي إلّا أنّ اعتماده على نقل شخص غير مجرّد الرواية عنه، و الفرق بينهما واضح.

و عليه فما قيل، من كون شهادة النجاشي باعتماد الكشي على بن محمد لأجل استنباطه من مجرّد رواية الكشي عن القتيبي غير وجيه، بل الظاهر أنّه لأجل كثرة نقله عنه؛ نظرا إلى كشفها عن اعتماده على نقله.

و أيضا قد شهد العلامة بصحة ما رواه الكشي عن القتيبي في مواضع عديدة. مثل ما قال في الخلاصة في ترجمه يونس بن عبد الرحمن. و أيضا ذكره في الخلاصة في قسم الموثقين. و ذكر في المختلف رواية في كفارة الجمع بالافطار على الحرام عن القتيبي، ثم قال: في طريق هذه الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري و لا يحضرني الآن حاله، فان كان ثقة فالرواية صحيحة، يتعين العمل بها. و انت تراه أنّه جعل وثاقفة القتيبي أمرا مسلّما مفروغا عنه. هذا كله مع عدم ورود أىّ قدح فيه، فالأقوى اعتبار رواياته. و عليه فهذه الرواية معتبرة بهذا الطريق. هذا مضافا إلى طريق آخر للصدوق إلى الفضل في سند هذه الرواية، كما نقلناها.

و من هذه النصوص: رواية حفص بن غياث، بل معتبرته عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث. فانه عليه السّلام بعد حكمه بأمارية اليد على الملكية و جواز

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧

الاستناد إليها في الشهادة على مالكية ذى اليد لما في يده، قال:

«لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق». (١)

وجه الدلالة أنّ قوله عليه السّلام: «لم يقيم للمسلمين سوق» بمعنى أنّه يختلّ نظام أسواق المسلمين و معاملاتهم و مبادلاتهم. و أنّ حفظ

نظام اقتصادهم يتوقف على أمارية اليد و حجيتها. و إنّ العقلاء يعتمدون على ما به حفظ نظامهم الاقتصادي و قوام سوقهم، و يتكلمون على ما يتوقف عليه جريان معاملاتهم و مبادلاتهم. و إلا لاختل نظام اقتصادهم و أسواقهم. و من الواضح أن ذلك ينجز إلى اختلال نظام النوع فيدخل فيما يستقل العقل بلزومه ليتوقف حفظ النظام عليه و اختلاله بتركه و تعطيله.

و لا يخفى أن أمارية اليد و إن تبنتى على بناء العقلاء، كما سيأتى بيان ذلك، إلا أن لبنائهم على حجية اليد جذر عقلى و هو حفظ النظام و لزوم اختلاله من عدم بنائهم على ذلك.

و قد جرت سيرة المسلمين على اعتبار اليد و حجيتها بما أنّهم من العقلاء. و إنّ سيرتهم على ذلك متأصلة في حكم العقل بمنع اختلال النظام، و إلى ذلك أشار الامام عليه السلام بقوله: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

و قد يتوهم أن ابتناء حجية اليد على حكم العقل - و لو بواسطة ابتناء بناء العقلاء عليه - ينافى كونها أمانة؛ نظرا إلى أن حكم العقل يوجب القطع بالواقع، و الأمانة لا توجهه.

و لكنه غير وجهه، و ذلك لأن حكم العقل بمنع اختلال النظام و وجوب حفظه، إنّما هو منشأ جريان سيرة العقلاء على حجية اليد بلحاظ كون

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٢١٥، ب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨

ترتيب آثار الحجّة على اليد من مصاديق حفظ النظام و كون عدم ترتيبها من مصاديق ما يختل به النظام. و ليس موضوع حكم العقل حجية اليد لكشفها عن الواقع، كحكمه بحجية العلم، بل موضوع حكمه هو منع اختلال النظام و وجوب حفظه. و حيث إنّ العقلاء يرون معاملة الحجّة مع اليد من مصاديق ما يحفظ به النظام، و عدمها من مصاديق ما يختل به، جرت سيرتهم على ذلك فى أمورهم. و عليه فدلّل حجية اليد هو بناء العقلاء لا حكم العقل.

و أما سندا فقد ضعّف بوقوع القاسم بن يحيى فى طريقى الكليني و الشيخ بلحاظ ما نقل عن ابن الغضائرى فى تضعيفه، و لكن الأقوى جواز الاعتماد على رواياته؛ لكونه واقعا فى أسناد كامل الزيارات و قد روى عنه مثل إبراهيم بن هاشم و أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عيسى و البرقى. و مما يؤيد وثاقته حكم الصدوق بصحة ما رواه القاسم بن يحيى فى زيارة الحسين عليه السلام، بل قال: إنّ هذه الزيارة من أصح الزيارات.

و أما ما نقل عن ابن الغضائرى فى تضعيفه من كتابه فهو غير ثابت؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه. و أيضا روى الصدوق هذه الرواية باسناده عن سليمان بن داود. و قد ضعّف بوقوع القاسم بن محمد الاصفهاني فى طريقه إليه لتضعيف النجاشى و ابن الغضائرى إياه، بل نقل تضعيفه عن الكشى. و لكنّ المحقق الأردبيلي استظهر فى جامع الرواة اتحاد القاسم هذا مع القاسم بن محمد الجوهرى. و مع ذلك يشكل إثبات وثاقته الرجل لتعارض ما نقل من الجرح و التعديل فى حقه على فرض الاتحاد. و لكن يكفى اعتبار طريق الكليني و الشيخ فى الحكم باعتبار هذه الرواية، هذا مضافا إلى عمل

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩

مشهور القدماء و المتأخرين بمضمونها، فعلى فرض ضعفها ينجبر بفتوى المشهور.

و منها: ما رواه فى تحف العقول فى بيان المكاسب المحلّلة عن الصادق عليه السلام فى حديث:

«فكلّ مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها ... فهذا كلّ حلال بيعه و شراؤه». (١)

فان قوله: «و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره».

بيان لتوقف حفظ نظام نوع الناس على ذلك و اختلاله بتركه و تعطيله.

و لا يخفى أن المقصود من الحليّة في المقام هو الإباحة بالمعنى الأعم في مقابل الحرمة، كما يفهم ذلك بقريته التقابل في الرواية و إلّا فالمكاسب المتوقف عليه حفظ النظام لا إشكال في وجوبها كفاثيا كما تسالم عليه الفقهاء.

و لا ريب في ورود روايات اخر في مختلف أبواب الفقه مما يدل على هذه القاعدة، يجدها المتتبع في تضاعيف النصوص، و لا سيما ما يرتبط منها بالمسائل التي ذكرناها هنا في مجارى القاعدة مما استند الفقهاء في الاستدلال على المسألة إلى هذه القاعدة.

و لكن جميع ما يدل على مفاد هذه القاعدة من النصوص يحمل على الارشاد إلى حكم العقل، كما قلنا.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٥٤، ب ٢ مما يكتسب به، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠.

هل هي أمانة أو أصل أو غيرهما؟

هذه القاعدة ليست من الأمانات و لا- من الأصول، كما هو واضح، بل من الأحكام. و انما هو حكم العقل بمنع ما يختل به النظام و لزوم ما يحفظ به النظام. و عنوان هذه القاعدة في الحقيقة هو موضوع حكم العقل، و هو اختلال النظام و حفظه.

و مفادها هو حكم العقل و يتبعه حكم الشرع بحرمة الاختلال و وجوب حفظه؛ نظرا إلى الملازمة بين حكم العقل و بين حكم الشرع فكيف يكون مفاد قاعدة اليد حجية اليد و أماريتها و عنوانها «اليد» التي هي موضوع الحكم الوضعي الذي هو الحجية؟ فكذلك في المقام.

فهذه القاعدة عبارة عن كبرى كلية تفيد وجوب كل ما يدفع هذا المحذور- أي اختلال النظام- و حرمة ما يوجبه.

و قد يعبر عن هذه القاعدة بقاعدة حفظ النظام. بلحاظ أنها تفيد وجوب كل ما يحفظ به النظام و حرمة تركه. و تكون حينئذ من الأحكام؛ لأن وجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه حكم من العقل و الشرع.

موارد جريان القاعدة

قبل التعرّض إلى تطبيقات هذه القاعدة، ينبغي التنبيه على نكتة مهمّة في مجراها. و هي أن هذه القاعدة إنّما هي محكمة فيما يتوقف عليه حفظ نظام نوع الناس و تنقطع ربقه حياتهم الاجتماعي بتركه و تعطيله و لا تجرى في المنظمات الجزئية التي لا يوجب اختلالها

اختلالا في نظام النوع، كالنظام الثقافي في مدرسة أو جامعة أو حوزة علمية، أو النظام الإداري في دائرة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١.

من الدوائر، و نحو ذلك من المنظمات الجزئية.

و بذلك يظهر عدم جاهة استناد بعض إلى هذه القاعدة في الافتاء بحرمة غش الطلاب في الامتحانات. و إليك نص استفتاءه و جوابه.

س: هل يجوز الغش في الامتحانات إذا كان بعض المدرسين يساعدون الطلاب في الغش في الامتحانات المدرسية؟

ج: لا يجوز ذلك؛ لأنه لا يجوز مخالفة النظام في شيء من الوظائف. فان النظام يقول بأنّ وظيفتك الدراسة و عدم الغش. «١»

هذا، لو كان مراده الاستناد إلى هذه القاعدة.

و أما إذا كان مراده من النظام هو القانون الثقافي فلا دليل على حرمة مخالفته إلّا إذا كان من قوانين الحكومة الاسلامية بتنفيذ الفقيه الحاكم؛ نظرا إلى رجوع الغش في الامتحان حينئذ إلى مخالفة حكم الحاكم، و هو يبعد، إلّا إذا كان له حكم ولائى في خصوص

المورد.

و لو كان مقصوده مخالفة الوعد و نقض العهد، نظرا إلى التزام الطلاب بالنظام الدراسي و تعاهدهم برعاية قوانين المدرسة لدى الورد، ففيه أنه عهد ابتدائي غير واجب الوفاء.

التطبيقات الفقهية

و قد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في مختلف الابواب و الفروع الفقهية.

منها: ثبوت الولاية للفقهاء في عصر الغيبة، كما علل ذلك بحفظ النظام، المحقق السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه «٢»، بل علل المحقق ميرزا

(١) منية السائل / من استفتاءات السيد الخوئي قدس سره: ص ٢١٨.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٩٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢

الآشتياني «١» ثبوت ولاية النبي و الوصي على الحكم، بلزوم اختلال النظام من عدمه.

و قد علل السيد الامام الخميني قدس سره ضرورة الحكومة الاسلامية بقيادة الفقيه العادل و نفوذ حكمه بوجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه؛ حيث قال: «إن الأحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومته و ولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهى و تتكفل لإجرائه.

و لا- يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج و المرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال أمور المسلمين من الأمور المغضوبه.

و لا يقوم ذا و لا يسد عن هذا إلا بوال و حكومه». «٢»

و في موضع آخر جعل حفظ النظام من أوضح الأمور الحسينية التي لا يمكن القيام بها إلا بتشكيل الحكومة الاسلامية؛ حيث قال: «و لا يخفى أن حفظ النظام و سد ثغور المسلمين و حفظ شبانهم من الانحراف عن الإسلام و منع التبليغات المضادة للإسلام و نحوها من أوضح الحسيات و لا يمكن الوصول إليها إلا بتشكيل حكومه عادله اسلامية». «٣»

و قد علل المحقق الأردبيلي سقوط اشتراط الاذن من الامام عليه السلام في ثبوت الولاية على القضاء للفقهاء في عصر الغيبة بحفظ النظام، و أنه لو لا القضاء بين الناس لاختل نظام نوعهم». «٤»

(١) كتاب القضاء للآشتياني: ص ١٧.

(٢) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٦١.

(٣) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٩٧.

(٤) مجمع الفائدة و البرهان: ج ١٢، ص ٢٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣

و لا يخفى ما فيه من جهة أن حفظ النظام إنما يتوقف على أصل القيام بالقضاء بين الناس، و لا يوجب ذلك اعتبار شروط و قيود في من يتولّى القضاء و الحكومة، بل إنما يستفاد ذلك من وجود اخرى، منها النصوص، كمقبولة حنظلة و معتبرة أبي خديجه و ما ورد عن العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه و غير ذلك من النصوص الدالة على صدور الاذن العام منهم للفقهاء الجامع لشرائط

الفتوى في تولي منصب القضاء والحكومة.

وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتاب ولاية الفقيه من دليل تحرير الوسيلة.

نعم إثبات وجوب تولي منصب القضاء وتأسيس الحكومة على من يتمكن من ذلك لا- يتوقف على أمر الشارع أو إذنه، بل إنما يتوقف على استقلال العقل بلزوم الاتيان بما يتوقف عليه حفظ نظام النوع وترك ما فيه اختلال النظام.

ولكن لا- ينافي ذلك عدم مشروعية تولي ذلك لمن لم يأذن الشارع له، ولو بالاذن العام. وأما حكم العقل إنما هو المحكم ما لم يخطئه الشارع. فما منعه الشارع يكون تخطئه لحكم العقل، كما في المقام بالنسبة إلى الفاعل لما اعتبره الشارع من القيود والشروط في متولى الحكم والقضاء. نعم لو توقف حفظ النظام على تولي خصوص فاعل الشرائط للقضاء والحكومة يكون مأذونا من قبل الشارع للقطع بعدم رضى الشارع باختلال النظام ما لم ينجز ذلك إلى اندراس آثار الشريعة ومحو شعائر الدين. وقد علل السيد المحقق الخوئي «١» مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه، ولزوم الاختلال فيه لو لا مشروعية القضاء. وبعدم الفرق في ذلك بين زامني الحضور والغيبه.

(١) التنقيح: ج ١، ص ٣٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤

منها: حجيه شهادة من ثبتت عدالته في الظاهر، وعدم اعتبار ثبوت عدالة الشاهد واقعا، كما علل صاحب الجواهر «١» ذلك بلزوم اختلال النظام من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة ورد من ثبتت عدالته ظاهرا.

فانه قدس سره بعد ما رد اعتبار العدالة الواقعية في قبول شهادة الشاهد وحكم بالاكتفاء بظاهر العدالة في قبولها علل ذلك بقوله: «بل قد يدعى اختلال النظام بذلك، فإن كثيرا من حقوق الناس من أموال وفروج ودماء تضيع بذلك. فكم من دم يهدر وكم من فرج يغصب وكم من ولد يؤخذ». «٢»

وقد علل السيد الخوئي «٣» عدم سراية حجيه البيئه إلى غير باب المرافعات بلزوم اختلال النظام؛ بأننا لو قلنا بعدم حجيه البيئه في خصوص باب المرافعات والخصومات للزم اختلال النظام. وأما ساير الأبواب فلا يلزم هذا المحذور من عدم القول بحجيه البيئه فيها. ومنها: أمارية اليد وسوق المسلمين. فقد علل الفقهاء أماريتها بلزوم اختلال النظام من نفى أماريتها، كما صرح به السيد محمد في بلغة الفقيه. «٤»

ومنها: وجوب المكاسب الكفائية؛ حيث علل وجوبها في كلمات الفقهاء بتوقف حفظ النظام عليها ولزوم الاختلال فيه من تركها وتعطيلها، كما صرح به السيد الامام الخميني قدس سره «٥» والمحقق الميرزا الآشتياني. «٦»

(١) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٣) التنقيح الاجتهاد والتقليد: ص ٢٠٨.

(٤) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٠٨ و ٣١٨.

(٥) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٤.

(٦) كتاب القضاء للآشتياني: ص ٣٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥

وقد علل السيد المحقق الخوئي وجوب المكاسب الكفائية بحفظ النظام، وقال: إن ذلك لا يوجب كونها مجانية لابتناء حفظ النظام

على كونها بالاجرة. (١)

و على ذلك فرّع الفقهاء أخذ الاجرة على الواجبات الكفائية، بل العينية التي يكون وجوبها لحفظ النظام، كما عن السيد بحر العلوم في المصاييح؛ حيث نقل عنه السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه. (٢)

وقد قوى السيد الامام الراحل قدس سره صحة الاستيجار في الواجبات الكفائية و جواز أخذ الأجرة عليها، إلا إذا ثبت في كفاية اعتبار الملكية لله تعالى. و جعل جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية- التي يتوقف عليها حفظ النظام- مقتضى القاعدة.

و منها: عدم قبول دعوى الاعسار من الغريم بمجرد دعوى ذلك من دون فحص. و علّل ذلك بلزوم اختلال النظام؛ نظرا إلى عدم امكان مطالبه كثير من الديون حينئذ، كما صرح بهذا التعليل المحقق الآشتياني. (٣)

و منها: ابتناء تشريع القسمة و نفوذها شرعا على حفظ النظام؛ نظرا إلى أنه قد لا يراعى بعض الشركاء أو جميعهم ضوابط الشركة و أحكامها أو يستبد بالتصرف، فلا مناص للحاكم من الإقدام بالقسمة، و إلا لاختل النظام.

و قد صرح بهذا التعليل المحقق الآشتياني. (٤)

و منها: عدم مشروعية الاحتياط في جميع التكاليف و ترك الاجتهاد

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٢٧.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٢، ص ١٢.

(٣) كتاب القضاء: ص ٩٩.

(٤) كتاب القضاء: ص ٢٩١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦

و التكليف. فقد عللوا ذلك بلزوم اختلال النظام من تكليف الناس بالاحتياط في جميع تكاليفهم. و إنّ العقل يستقلّ معه بالقبح و المنع، كما صرح بذلك السيد الخوئي. (١)

حالتها مع ساير الأدلة

لا ريب في تقدّم هذه القاعدة على ساير الإمارات، فضلا عن الاصول.

و الوجه فيه أنّها توجب القطع بحكم الشارع حيث يحكم العقل بمفادها، و هو يوجب القطع بحكم الشارع ما لم يخطئه بنص من الكتاب أو السنة، كما هو كذلك في المقام. و إنّ القطع حجة ذاتية و مع حصوله لا تصل النوبة إلى ساير الحجج و الإمارات.

اللهم إلا أن يكون الاختلال في بعض شئون المجتمع، مما يكون فيه مصلحة الإسلام و المسلمين و حفظ بيضة الإسلام أو ما أخذ في موضوعه اختلال النظام، ذلك كالدفاع عن بيضة الإسلام و الجهاد في سبيل الله، فالمحكم في مثل هذه الموارد هو الحكم الأولي

الثابت من الشرع أو حكم الفقيه الجامع، و لكن لا بد من وصول الاختلال إلى حد يوجب الاختلال في نظام النوع الموجب للاختلال في الحياة و حفظ النوايس و أصل المعاش، كما أشرنا إليه، و إلا فالاختلال في المنظمات الجزئية كالأنظمة الثقافية أو الادارية في

بعض المدارس و المؤسسات و الادارات، خارج عن نطاق هذه القاعدة لعدم دخوله في موضوع حكم العقل.

(١) التنقيح/ كتاب الاجتهاد و التقليد: ص ٦٥ و ١٧٥ و ٢٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٧

قاعدة أصالة الإباحة والحلية

إشارة

١- مفاد القاعدة ٢- مدرک القاعدة ٣- هل هي أمانة أو أصل ٤- حالها مع معارضة ساير الأدلة ٥- مجرى القاعدة ٦- التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٩

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تعين الوظيفة العملية للمكلف حينما شك في حلية التصرف في شيء بأنحاء التصرفات، من الأكل والشرب واللبس والبيع والشراء، وغير ذلك من وجوه التصرفات، بلا فرق بين الناقل منها وبين غيرها. ولا- اختصاص لهذه القاعدة بباب خاص، بل تجرى في مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية.

نعم لا تجرى فيما لو شك في نقل المال لأجل الشك في صحة المعاملة لاحتمال فقد شرط أو وجود مانع. وذلك لأن المال بعد ما احرز كونه للمسلم وشك في نقله إلى الغير بسبب ناقل للشك في تحقق السبب، يجرى الأصل السببي الحاكم ويقدم على الأصل المسببي؛ حيث إنه مع جريان الأصل السببي الحاكم لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي، كما أشار إليه المحقق العراقي بقوله: «إن من شرائط كلية الاصول عدم وجود أصل حاكم عليها، بل كون ذلك من الشرائط أيضا مسامحة في التعبير؛ إذ مع وجود الحاكم لا يبقى مورد لجريانها». (١) وفي المقام يكون الشك في حلية التصرف في مال الغير و حرمتها

(١) مقالات الاصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٠

مسببا عن الشك في تحقق سبب النقل الشرعي. وحينئذ يجرى أصالة عدم تحقق السبب الناقل. ولا يبقى بعده شك في حرمة التصرف في مال الغير، حتى تصل النوبة إلى جريان أصالة الحلية. وذلك كما لو شك في صحة معاملة لأجل الشك في تحقق الربا بالزيادة.

فان هناك مقتضى القاعدة- بعد عدم جواز التمسك بالعام والخاص في الشبهات المصادقية- هو الرجوع إلى أصالة عدم تحقق السبب الناقل و عدم ترتب آثار العقد الصحيح، كما قال في الجواهر: «فمع فرض الشك يتجه الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر و عدم النقل و الانتقال». (١)

ولا يجرى حينئذ أصالة الحل، كما قوى جريانها صاحب العروة بقوله:

«مع أن لنا أن نتمسك بأصالة الحل بناء على جريانها في الحكم الوضعي كما هو الأقوى؛ فإن المراد من الحل عدم المنع تكليفا و وضعيا، ولذا يجرى حديث الرفع ونحوه في نفي الجزئية والشرطية والمانعية في الشبهة الحكمية، و في نفي المانعية في الشبهة الموضوعية». (٢) وذلك لأن أصالة الحلية غير جارية في مال الغير، كما قال في الجواهر.

ثم إن هاهنا نكتة في تعيين مفاد هذه القاعدة ينبغي الإشارة إليها.

وهي أن إن الشك في حلية شيء تارة: يكون في حكم شيء واحد؛ بأن شك في حكمه لشبهة مفهومية أو مصادقية؛ لا لأجل تردده

بين الحرام وبين غيره. و أخرى: لأجل تردده بين شيئين يعلم حلية أحدهما: و حرمة الآخر فلم يعلم الحرام منهما بعينه، و هذا في موارد العلم الإجمالي.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٣٤٠.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢١، م ١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣١

و محل الكلام- الذي هو مفاد القاعدة- القسم الأول من الشك، لا الثاني المبحوث عنه في العلم الإجمالي، و إن شمله إطلاق دليل هذه القاعدة أيضا.

ثم إن في القسم الأول تارة: يكون ما شك في حليته من أحد قسمي أو أقسام الطبيعي المنقسم إلى الحرام و الحلال بحسب أصنافه أو أفراد، كالبيع الربوي و غير الربوي. فيشك في حلية مال لأجل انتقاله ببيع لم يعلم أنه من قبيل البيع الربوي أو غيره. أو شك في حلية سمك لا يدري أنه مما لا فلس له من الأسماك حتى يحرم أو من قبيل ذوى الفلوس حتى يحل.

و أخرى: لا يكون الشك في حلية الشيء بلحاظ ذلك. بل لأجل الشك في حكم نفسه. و ذلك إما لشبهه مفهومي ناشئ من اجمال الدليل، أو لشبهه موضوعي ناشئ من الاشتباه في مصداقه الخارجي.

و التحقيق دخول كلا القسمين من مشكوك الحلية في مفاد هذه القاعدة، لما اشير إليه في قوله عليه السلام:

«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».

و لا يخفى أنه إنما يدخل في نطاق هذه القاعدة ما كانت الأدلة الاجتهادية قاصرة عن إثبات حكمه. و ذلك إما لقصورها دلالة في الشبهات المفهومية، أو لعدم تكفل الخطاب ببيان موضوعه في الشبهات الموضوعية.

و أما القسم الثاني ففي الشبهه المحصورة يجب الاجتناب عن الجميع؛ تحصيلا للموافقة القطعية، مع إمكانه و عدم محذور العسر و الحرج فيه. فان العلم الإجمالي يكون حينئذ منجزا، بخلاف الشبهه غير المحصورة. و ذلك لأن عمومات الأمر بالاجتناب عن النجس كما تشمل الفرد المتشخص من

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٢

النجس، أو الحرام، فكذلك تشمل معلوم الحرمة و النجاسة في الشبهات المحصورة، فتدخل في عمومات هذه القاعدة.

كما أشار إليه صاحب الحدائق بقوله: «فإن قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة...» ١ و حرمت عليكم امهاتكم ٢» شامل لما لو كان ذلك المحرم متعينا متشخصا أو مشتبهيا بأفراد مخصوصة متعينة. فانه كما يقطع بوجود النجس و الحرام مع التشخص، يقطع أيضا بوجوده في صورة الاشتباه في الأفراد المعينة فتشمله الأوامر المذكورة، غاية الأمر إنه لما لم يمكن الوصول إلى الاجتناب عن ذلك النجس أو المحرم إلا بالاجتناب عن الجميع، و جب اجتناب الجميع من باب أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، و نظيره في الأحكام غير عزيز. فان من فاتته صلاة فريضة و اشتبهت بباقي الخمس و جب عليه الاتيان بالجميع نضا و فتوى بالتقريب المذكور.

و أما لو لم يكن محصورا كالموجود بأيدي الناس في الأسواق، فانه لا يقطع بوجود المحرم و لا النجس في ما يراد استعماله منه، و إن علم وجوده في الواقع و نفس الأمر. و من هنا حكم الشارع بحل ما في أيدي المسلمين و أسواقهم و طهارته و جواز شرائه، و إن علم وجود الحرام و النجس في أيدي بعض الناس الغير المعلومين. و هذا هو الذي وردت فيه صحيحة زارة المذكورة في كلامه و نحوها.

و ورد فيه: أن كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ٣ و ورد: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٥٩، باب ٤ من ابواب ما يكتسب به ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٣

قدر «١» فهذه الأخبار إنما وردت في غير المحصور دون المحصور، بمعنى أنّ كل شيء له أفراد بعضها طاهر وبعضها نجس أو بعضها حلال وبعضها حرام، فإنّ الحكم فيها الطهارة والحلية حتى يعلم كونه من الأفراد المحرّمة أو النجسة. ومن هنا دخلت الشبهة على جملة من أفاضل متأخري المتأخرين؛ حيث أجروا هذه الأخبار في قسم المحصور. ومنهم السيد المذكور ونحوه ممن حذا حذوه في مسألة الطهارة والنجاسة، والمحدث الكاشاني والفاضل الخراساني في مسألة اختلاط الحلال بالحرام، فحكموا بحل الجميع في المحصور، وهذا غلط نشأ من عدم التأمل في الأخبار». «٢»

مدرك القاعدة

إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بأمور.

الأول: الاتفاق والتسالم؛

حيث إنّ الفقهاء قد اتفقوا على حلية ما شك في حرمة إذا لم يكن مسبوقاً بالعلم بالحرمة ولا من موارد الاحتياط. وأما دعوى الاجماع في المقام بمعناه المصطلح الكاشف عن رأى المعصوم تعديداً، غير وجيهة بعد استناد الأصحاب لهذه القاعدة بنصوص الكتاب والسنة وحكم العقل.

الثاني: حكم العقل

بجواز ارتكاب ما لم يحكم بقبحه، ولم يثبت من الشارع منعه و تحريمه. ويعتبر عنه بأصالة البراءة عن الحرمة ما لم تثبت بدليل، كما يعتبر عنه

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٥٤، ب ٣٧ من النجاسات ح ٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٢٧٩-٢٨٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٤

باستصحاب حال العقل، كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الأول. فإنّه في تنقيح الأدلة الأربعة، بعد ما جعل حكم العقل رابع الأدلة وقسمه إلى المستقلات العقلية وإلى غير المستقلات، قال في بيان القسم الثاني: «الثاني:

التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل، وهو عام الوجود في هذا الباب...

و يسمّى استصحاب حال العقل. وقد نبّه عليه في الحديث بقولهم عليهم السّلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه». «١»

الثالث: عمومات الكتاب

، كقوله تعالى: «احل لكم الطيبات» (٢)، كما يستفاد الاستدلال به من كلام الشيخ الأعظم. (٣)
 و منها قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا. (٤)
 وقوله: فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا. (٥)

ولكن هاتان الآيتان لا- تدلّان على مفاد هذه القاعدة؛ حيث وصف «ما في الأرض» في الآية الأولى و «ما رزقكم الله» في الثانية بالحلال الطيب، فلا نظر لهما إلى ما لم يعلم حليته.

ومنها: قوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا». (٦ ...)
 ومنها: قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْبَةً». (٧ ...)

(١) الذكري: ص ٥.

(٢) المائدة: ٤ و ٥.

(٣) الفرائد: ج ٣، ص ٢٧٨.

(٤) البقرة: ١٦٨.

(٥) النحل: ١١٤.

(٦) البقرة: ٢٩.

(٧) الانعام: ١٤٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٥

وقد استدل بهذه الآية الشهيد الثاني (١) بتقريب أن الأعيان مخلوقة لمنافع العباد. فأى شيء لم يثبت فيه منع من العقل أو الشرع يكون حلالا.

وعليه فما دام لم يثبت تخصيص عموم هاتين الآيتين أو تقييد إطلاقهما، يكون مقتضى القاعدة الأولية الأخذ بعمومهما. وهذه الآيات لما لم يؤخذ الشك في موضوع الحكم المستفاد منها، تصلح للدليلية بنطاقها الواسع لإثبات حلية أكل كل ما لم يثبت حرمة بدليل، بل حلية مطلق التصرفات ما لم يثبت المنع، كما تدل عليه الآية الأخيرة. وعليه تفيد هذه الآيات حكما أوليا ثابتا بالدليل الاجتهادي اللفظي، لا بالأصل العملي؛ حيث لم يفرض في موضوعه الشك.

الرابع: عمومات السنة و مطلقاتها

، وهي نصوص متواترة.

فمن هذه النصوص ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر بسنده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه». (٢)

استدل بهذه الصحيحة أكثر الفقهاء الفحول من القدماء و المتأخرين على هذه القاعدة، كما سيأتي كلام بعضهم.

وقد روى في الوسائل روايات أخرى معتبرة دالة على هذا المضمون. (٣)

ومنها: قول الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى». (٤) و هذا من

(١) المسالك: ج ١٢، ص ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٥٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١، السرائر/ طبع جماعة المدرسين: ج ٣، ص ٥٩٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٩٠، ب ٦١، من الأَطعمة المباحة.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٩١٧، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣ و الفقيه: ج ١، ص ٢٠٨، ح ٩٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٦

جواز مرسلات الصدوق؛ حيث قال: وقال الصادق عليه السلام.

و منها: صحیحہ ضریس قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن و الجبن نجده في أرض المشركين و الروم أ نأكله؟

فقال عليه السلام: ما علمت أنه خلطه الحرام فلا تأكل و ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام.» (١)

و منها: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سمعت يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و

هو سرقة، و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها

على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئة.» (٢)

و منها: رواية عبد الله بن سليمان، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام ما تقول: في الجبن؟ قال عليه السلام: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى و لكني احبّ أن أسمع منك. فقال

عليه السلام: سأخبرك عن الجبن و غيره، كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.» (٣)

و منها: رواية أبي الجارود المروية في كتاب المحاسن: قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة.

فقال عليه السلام: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم ما في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و إن لم تعلم فاشتر

و بع و كل.» (٤ ...)

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٤٠٣، ب ٦٤ من كتاب الأَطعمة و الأَشربة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٦٠، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٩٠، ب ٦١، من الأَطعمة المباحة ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٩١، ب ٦١، من الأَطعمة المباحة ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٧

هل هي أمارة أو أصل؟

لا-ريب في كون هذه القاعدة من الا-صول؛ نظرا إلى أخذ الشك في موضوعها. و عليه فما دام دلّ على الحكم دليل لفظي لا يجوز

الرجوع إلى هذه القاعدة. و ذلك لورود الأمارات على الاصول؛ حيث إنّه لا يبقى جهل و لا شك بعد دلالة الدليل الاجتهادي على

الحكم. فان الشارع جعل مؤداه منزلة العلم بالواقع تعبدا. و في الحقيقة لا يتحقق موضوع للأصل حينئذ عند قيام الدليل.

حالتها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة تعارض ساير الأدلة في موارد عديدة.

منها: ما لو اشتبه الماء المغصوب بالماء المباح، كما صرح به الفاضل الهندي بقوله: «و لو اشتبه الماء المباح بالمغصوب و جب

اجتنابهما؛ لوجوب الاجتناب عن المغصوب المتوقف عليه. ولا يعارضه عموم نحو قولهم عليهم السّلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، ولا أن الواجب التطهر بما لم يعلم غصبيته. ويتحقق بالتطهر بأحدهما. فإن تطهر بهما فالوجه البطلان؛ للنهي المفسد للعبادة. ويحتمل الصحة؛ لفعله بالمباح قطعاً. «١»

منها: ما لو اشتبه الذكي بغير الذكي، كما قال المحقق المذكور: «و لو امتزج الذكي بالميت اجتنبا من باب المقدمة، كما هو القاعدة المطردة. و عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنه سئل عن شاتين إحداهما زكية و لم تعرف الذكية منهما.

(١) كشف اللثام: ج ١، ص ٤٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٨

قال عليه السّلام: يرمى بهما جميعاً، لكن في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام: كل ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، فكأنه في غير المحصور، أو بمعنى احتمال الأمرين. «١» و في مثل هذه الموارد لا إشكال في تقديم النصوص الخاصة الواردة في موارد على إطلاق هذه القاعدة، كما هو المقرّر في علم الاصول من تقييد المطلق بالمقيد.

كما أشار إلى ذلك في خصوص المقام في الحدائق بقوله: «كل خطاب شرعي فهو باق على إطلاقه و عمومته حتى يرد فيه نهى في بعض أفراده يخرج عن ذلك الاطلاق. مثل قولهم: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» و «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» و نحو ذلك من القواعد الكلية. «٢»

مجري القاعدة

لا إشكال في جريان هذه القاعدة في الشبهات التحريمية الموضوعية، كما صرح بذلك الشيخ الأعظم؛ حيث قال قدس سرّه: «المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية. كما إذا شك في حرمة شرب مائع و إباحته للتردد في أنه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب. و الظاهر: عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السّلام: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه

(١) المصدر: ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٣٩

حرام. و كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. «١»

و لكنك تعرف عدم اختصاصها بذلك، بل يجري في الشبهات التحريمية الحكمية أيضاً. كما صرح بذلك المحقق النراقي «٢» في الصيد الذي قتله المعراض من غير خرق فيما إذا لم يكن للصيد نبل غيره؛ حيث وردت فيه طائفتان من النصوص، دلّت إحداهما على جواز أكل مطلق ما خرقة المعراض و إن كان للصيد نبل آخر غيره. و دلّت ثانيتهما: على عدم جواز أكل مطلق ما قتله المعراض إذا كان له نبل آخر سواء خرقة المعراض أو لم يخرقه. فيقع التعارض بين الطائفتين في ما قتله المعراض بالخرق مع وجود نبل آخر غيره؛ حيث دلّت الأولى على جواز أكله و الثانية على عدم جواز أكله. فتساقطان؛ لعدم مرجح في البين.

و حينئذ قد حكم المحقق النراقي قدس سرّه بالرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله؛ حيث إنّه - بعد الإشارة إلى طائفتين من نصوص المقام - قال: «و أما إذا وجد غيره، و إن حصل الخدش في الحكم للصحيحين الأخيرين المتعارضين - لما مرّ - بالعموم من وجه، إلّا أن تعارضهما موجب للرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه. «٣»

و نظير ذلك ما سيأتي من المحقق المزبور في السمك الذي مات في الماء بعد وقوعه في آلة الصيد.

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

(٣) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٠

التطبيقات الفقهية

استدل الفقهاء بهذه القاعدة في مختلف أبواب الفقه من العبادات و المعاملات في موارد عديدة لا تحصى.

فمن هذه الموارد ما إذا نصب الصياد في الحظيرة الشبكة فوقع فيها الأسماك، و اشتبه ما مات منها في الماء بما مات في خارجه. قال ابن فهد الحلبي: «إذا نصب في الحظيرة (و هو الماء المحصور بمسناة أو ما أشبهها، أو البركة) شبكة، و خرج فيها سمك، فإن كان حياً حلّ قطعاً. و إن كان ميتاً حرم؛ لأنه مات فيما فيه حياته. و إن اختلط الحى فيها بالميت، هل يجب اجتناب الجميع أو يحل الجميع؟، قيل فيه قولان. الحلّ لخمسة أوجه» (١)

ثم جعل قدس سره الوجه الخامس رواية عبد الله بن سنان السابقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (٢)

و منها: ما لو اشتبه المذكي بغير المذكي.

قال الفقيه السبزواري: «المشهور بين المتأخرين أنه إذا اختلف و لم يعلم وجب الامتناع من الجميع حتى يعلم الذكي بعينه. و مستند ذلك عندهم قاعدة معروفة لديهم، و هي أن الحرام يغلب الحلال في المشتبه و بعض الروايات

(١) المهذب البارع: ج ٤، ص ٩٦.

(٢) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤١

العامية و بعض الاعتبارات العقلية و في الكل نظر. و قول الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان: كل شيء فيه حرام و حلال فهو حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، يدل على الحل». (١)

و منها: ما لو مات السمك الواقع في الشبكة أو أية آلة أخرى للصيد في الماء. فوقع الخلاف في حليته فعن جماعة كالعماني و الكفاية و الأردبيلي الحلبي. و عن جماعة كالشيخ و ابن حمزة و الحلبي و أكثر المتأخرين الحرمة.

و يدل على الحرمة ما ورد من التعليل بقوله عليه السلام: «لا تأكله؛ لأنه مات في الذي فيه حياته». (٢) و يدل على الحلبة عمومات حلبة ما مات من الأسماك في الشبكة و الحظيرة. و في هذه الطائفة أيضاً عللت الحلبة بقوله عليه السلام: «لا بأس إنما جعلت تلك الحظيرة ليصاد بها»، كما في صحيح الحلبي. (٣)

فحكم المحقق النراقي عند تعارض الطائفتين بالرجوع إلى أصالة الحلبي؛ حيث قال: «و لو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع إلى أصالة الحلبي». (٤)

و لكن مقتضى التحقيق تخصيص عموم التعليل في الطائفة الأولى بعمومه في الثانية؛ لأنه في خصوص السمك الذي مات في الماء بعد وقوعه في آلة الصيد.

و منها: ما لو اشتبهت القبلة فاستدل في الحدائق بنصوص هذه القاعدة على انتفاء حرمة الصلاة إلى أية جهة بعد الاجتهاد و اليأس؛ حيث قال: «لو

(١) كفاية الأحكام: ص ٢٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٣٠٠، ب ٣٣ من الذبائح، ح ٢ و ص ٣٠٣، ب ٣٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٣٠٣، ب ٣٥ من الذبائح، ح ٣.

(٤) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٤٦٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٢

اشتبهت القبلة قيل: وجب الاجتهاد في تحصيلها من باب المقدمة، فان حصل شيئا من الأمارات بنى عليه و إلا انتفى التحريم أو الكراهة. و استقر السيد في المدارك احتمال انتفائها مطلقا، للشك في المقتضى. و الظاهر أن وجه قربه أن ذلك مقتضى صحيحة ابن سنان الدالة على أن كل شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. و نظائرها. «١» و يرد عليه أن هذه النصوص منصرفة عن مثل هذا المورد. و إنما هي ناظرة إلى التصرف في مشكوك الحلية بأنحاء التصرفات. إلى غير ذلك من الفروع في مختلف أبواب الفقه استدلل لها الفقهاء الفحول بهذه القاعدة. و هي أكثر من أن تحصى.

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٣

قاعدة أصالة الصحة

إشارة

١- تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها ٢- تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق ٣- مدرك هذه القاعدة ٤- النصوص الإيضائية ٥- هل هي من الأمارات أو الاصول؟

٦- أصالة الصحة من الاصول التنزيلية ٧- مثبتات هذه القاعدة ٨- مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها ٩- حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٥

تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها

ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة و بيان المقصود منها و ما يعتبر في جريانها ذكر أمور.

الأول: إن مورد أصالة الصحة- كما هو المعلوم من عنوانها- إنما هو فعل الغير، لا فعل نفس الشاك؛ لأنه الذي تساعده أدلته هذه القاعدة من السيرة و النصوص، و سيأتي بيانها، كما أن موردها لا يختص بالشك بعد المضي أو الفراغ من العمل. و بذلك تفرق عن قاعدتي التجاوز و الفراغ؛ نظرا إلى أن موردهما فعل الشاك نفسه و بعد المضي أو الفراغ من العمل.

و الحاصل: أن مصب هذه القاعدة فعل الغير، من غير فرق بين كون الشك بعد المضي أو الفراغ من العمل أو في أثناءه.

الثاني: إن الصحيح قد يراد به ما يقابل القبيح، فالمقصود من أصالة الصحة حينئذ هو الحمل على الحسن و المباح، بمعنى نفى القبيح و

الحرام عن فعل المسلم.

و يدل على هذا المعنى بعض الآيات و الروايات.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٦

فمن الآيات:

قوله تعالى: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ». «... ١» فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْإِيمَانِ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَصْدِيقُهُمْ فِي أَقْوَالِهِمْ ظَاهِرًا. وَ يَشْهَدُ لِذَلِكَ اسْتِدْلَالُ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحِ حَرِيزٍ بِهَذِهِ الْآيَةِ؛ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُخَاطِبًا لِابْنِهِ إِسْمَاعِيلَ: «يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، يَقُولُ:

يَصَدِّقُ بِاللَّهِ وَ يَصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ». «٢» فَإِنَّ تَصْدِيقَ الْمُؤْمِنِينَ فِي شَهَادَتِهِمْ مَعْنَاهُ حَمْلُ كَلَامِهِمْ عَلَى الصِّدْقِ - الَّذِي هُوَ الْحَسَنُ - وَ نَفْيُ الْكُذْبِ الْقَبِيحِ عَنْهُ.

و من النصوص:

قوله عليه السَّلَامُ: «كَذَّبَ سَمْعَكَ وَ بَصْرَكَ عَنْ أَخِيكَ. فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قِسَامَةً أَنَّهُ قَالَ، وَ قَالَ: لَمْ أَقُلْهُ، فَصَدِّقْهُ وَ كَذِّبْهُمْ». «٣»

وَ إِنَّ مَرَادَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ تَصْدِيقِ الْأَخِ الْمُؤْمِنِ تَصْدِيقَ قَوْلِهِ بِالْحَمْلِ عَلَى الصِّدْقِ ظَاهِرًا، مِنْ دُونَ تَرْتِيبِ أَثَرِ عَلَيْهِ، وَ لَا عَلَى شَهَادَةِ الْقِسَامَةِ. وَ لَا يَخْفَى أَنَّ هَذِهِ الشَّهَادَةَ غَيْرَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ الْحَاكِمِ، وَ إِلَّا فَيَكْفِي شَهَادَةُ عَدْلَيْنِ لِلْحَكْمِ.

وَ مِمَّا يَشْهَدُ لِذَلِكَ؛ أَيُ إِرَادَةُ التَّصْدِيقِ ظَاهِرًا، أَنَّ تَصْدِيقَ شَخْصَيْنِ وَاقِعًا عِنْدَ الْقَطْعِ بِكَذْبِ أَحَدِهِمَا غَيْرَ مُمْكِنٍ، فَلَا مَنَاصَ مِنْ حَمْلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«يَصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ» عَلَى التَّصْدِيقِ الظَّاهِرِيِّ.

وَ مِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ:

قوله عليه السَّلَامُ: «ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ، وَ لَا تَظُنَّنْ بِكَلِمَةٍ

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ٢٣٦، ح ٢١٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٦٠٩، ب ١٥٧ من أحكام العشرة، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٧

خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها في الخير محملاً». «١»

أى إذا رأيت من أخيك المؤمن قولاً - أو فعلاً - و محتملاً للحسن و القبح و الحلال و الحرام، فاحمله على الحسن و الحلال، لا على القبيح و الحرام.

و منها: قوله عليه السَّلَامُ: «إِذَا أَتَاهُمُ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ انْمَاثِ الْإِيمَانَ فِي قَلْبِهِ كَمَا يَنْمِثُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ». «٢» قَوْلُهُ انْمَاثُ أَي ذَابَ.

وَ لَا يَبْعَدُ كَوْنُ الْمَرَادِ مِنَ الْأَخِ الْمُؤْمِنِ فِي هَذِهِ النُّصُوصِ هُوَ الْمَعْتَقِدُ بَوْلَايَةِ الْإِئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ لَا مَطْلُوقُ الْمُسْلِمِ؛ نَظْرًا إِلَى ظُهُورِ لَفْظِ الْمُؤْمِنِ فِي لِسَانِ النُّصُوصِ فِي ذَلِكَ عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ، نَعْمَ يَكُونُ فِي اصْطِلَاحِ الْقُرْآنِ بِمَعْنَى مَطْلُوقِ الْمُسْلِمِ.

وَ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ فِي فِعْلِ الْغَيْرِ لَيْسَ هَذَا الْمَعْنَى، بَلْ هُوَ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَ لَا يَتَرْتَبُ عَلَى هَذَا الْحَمْلِ أَثَرٌ وَضَعِيٌّ. فَلَا كَلَامَ فِي وَجُوبِ حَمْلِ فِعْلِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمَبَاحِ وَ الْحَلَالِ.

وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي حَمْلِ فِعْلِهِ عَلَى الصَّحِيحِ بِالْمَعْنَى الْمَقَابِلِ لِلْفَاسِدِ، أَي تَامَ الْأَجْزَاءُ وَ الشَّرَائِطُ، كَمَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ عَلَيْهِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ وَ

الاصوليين، وقد عقدوا لذلك مسألة الصحيح و الأعم في علم الاصول. و إن النسبة بين الصحيح بهذا المعنى الوضعي و بين معناه الأول- الحسن المباح- هي العموم و الخصوص مطلقا؛ حيث إن كل صحيح بالمعنى الثاني صحيح بالمعنى الأول؛ إذ لا يمكن كون الفعل تام الأجزاء و الشرائط- التي اعتبرها الشارع فيه- و مع ذلك لم يكن جائزا، و لا عكس؛ حيث إنه قد يتفق كون الفعل

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٦١٤، ب ١٦١ من أحكام العشرة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٦١٣، ب ١٦١ من أحكام العشرة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٨

مباحا و لكن باطلا، كما لو أخل المصلّي ببعض شرائط الصلاة أو أركانها نسيانا فيكون فعله- و هو الاتيان بالصلاة- حينئذ حسنا مباحا و لكنه باطل غير صحيح بالمعنى الثاني.

و عليه، فمعنى أصالة الصحة المبحوث عنها في المقام هو ترتيب أثر العمل الصحيح (تام الأجزاء و الشرائط) على فعل المسلم عند ما شكّ في صحته، و لا- تختصّ بالفعل الصادر من المؤمن (بمعناه الأخص)، بل هي جارية في حق جميع المسلمين، بل في حق غير المسلمين، من ساير الملل و الفرق، بناء على ابتناء هذه القاعدة على سيرة العقلاء.

الثالث: هذه القاعدة أصولية أو فقهية.

عقد جماعة البحث عن هذه القاعدة في ضمن القواعد الفقهية و الأكثر جعلوها في ضمن القواعد الأصولية، عند البحث عن معارضتها مع الاستصحاب و عقد بعضهم عنوانا مستقلا لهذه القاعدة في عداد ساير المسائل الاصولية.

و التحقيق: أنّها من القواعد الأصولية: نظرا إلى ما سبق منّا في كتابنا «بدائع البحوث» من اعطاء الضابطة في القاعدة الأصولية بأنّها كل قاعدة تكون نتيجتها حجة على الحكم الكلي الشرعي. و إنّ نتيجة البحث عن هذه القاعدة هي حجية هذه القاعدة على الحكم بصحة الفعل الصادر عن الغير، بلا- فرق في ذلك بين كونها من الإمارات أو من الاصول العملية المحرزة أو غيرها. فليست هذه القاعدة بنفسها حكما من الأحكام لكي تكون من القواعد الفقهية، بل إنما هي حجة على الحكم الوضعي هو صحة فعل الغير.

و أنّما بحثنا عنها في ضمن القواعد الفقهية؛ نظرا إلى جريان عادة القوم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٤٩

على ذلك في تأليفهم كتب القواعد الفقهية.

الرابع: ما هو المراد من الصحة؟

قد يقال: إنّ المقصود من الصحة في المقام هو الصحة الواقعية، لا الصحة عند العامل، كما نسب إلى الميرزا القمي.

و علّل ذلك أولا: بأنّ سيرة المشرعة أو العقلاء- و هي عمدة مدرك هذه القاعدة- قد قامت على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير.

و ثانيا: بأنّ من الواضح أنّ صحة العمل عند الفاعل لا توجب أن يرتّب الحامل عليه آثار الواقع؛ نظرا إلى وضوح عدم الملازمة بينهما؛ حيث إنّ أصالة الصحة لا توجب أكثر من العلم بصحة العمل عند عامله.

و إنّ العلم بصحة العمل عند العامل لا- يوجب أن يرتّب غيره أثر الصحة على ذلك العمل. و من هنا لو علم المأموم بطلان صلاة الامام- لجهله بالحكم أو الموضوع- لا يجوز له الاقتداء به، و إن علم أنّ الامام يراه صحيحا.

تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق

و لكن لبيان مقتضى التحقيق في المقام ينبغي بيان صور جريان هذه القاعدة.

فنقول: إن في المقام صوراً من جهة علم الفاعل، و جهله بالحكم و من جهة العلم بحاله و عدمه. و ذلك لأنّ الحامل إمّا أن لا يتّلع عن حال الفاعل، فلا يعلم أنّه عالم بالحكم أم لا؟ أو يتّلع عن حاله. فعلى الأوّل: لا إشكال في جريان أصالة الصحة عند العقلاء في الجملة مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٠ على تفصيل يأتي.

و أما على الثاني: فإمّا أن يعلم الحامل بأنّ العامل غافل عن الصحة و الفساد لجهله بالحكم أو الموضوع. فلا ريب في عدم جريان أصالة الصحة حينئذ. و ذلك لأنّ عمدة دليلها هي السيرة، و إنّ مصبّ جريانها هو الأخذ بظاهر حال العامل، و إنّ الغافل لا ظهور لحاله. و على فرض الشك في دخوله في مصبّ السيرة لا تجرى هذه القاعدة؛ لأنّ السيرة دليل لبيّ يؤخذ بالقدر المتيقن من جريانها. و لا إطلاق أو عموم لفظي في المقام لكي يرجع إليه عند الشك، كما ستعرف في بيان مدرّك القاعدة. و إمّا أن يعلم الحامل بأنّ العامل عالم بالصحة و الفساد و ملتفت إليهما، فحينئذ إمّا أن يعلم الحامل موافقة الفاعل معه في شرائط الصحة و ما يعتبر فيها من القيود، أو يعلم مخالفته معه في ذلك اجتهداً أو تقليداً. ففي الفرض الأوّل تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال صحة عمل الفاعل واقعا عند الحامل أيضاً، بل هذا الفرض هو المتيقن من موارد جريان هذه القاعدة.

و أما إذا علم الحامل مخالفة الفاعل له في الاعتقاد فلا يمكن له حمل فعله على الصحيح واقعا؛ نظراً إلى أنّ صحة فعل العامل حسب اعتقاده، لا يستلزم كونه صحيحاً عند الحامل. و إنّ ظاهر حال العامل أن يعمل حسب ما يراه صحيحاً في اعتقاده. و هذا لا يثبت أكثر من صحة العمل حسب اعتقاد العامل. و المفروض أنّ الحامل لا يراه صحيحاً واقعا. و لا ينافي ذلك كونه صحيحاً عند العامل. و عليه فلا تجرى أصالة الصحة في هذا الفرض بالتفسير المزبور، أي مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥١ الحمل على الصحة واقعا.

هذا إذا كانت المخالفة بينهما بالتباين بأن كان ما هو الصحيح عند الفاعل فاسداً في نظر الحامل و أمّا إذا لم يره الحامل باطلاً، كأن اشترط شيء في صحة العمل باعتقاد الفاعل كتثليث التسيّحات الأربع، و لا يراه العامل شرطاً، مع أنه لا يراه مبطلاً للصلاة أيضاً، فحينئذ تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال الحامل صحة العمل الصادر من العامل واقعا. و الحاصل: أنّ الفاعل إذا كان غافلاً عن فساد عمله لجهله بالحكم أو الموضوع، أو كان معتقداً بخلاف ما يعتقده الحامل، بأن يرى فعله باطلاً لا تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى عدم ظهور لحال الفاعل في الصورة الأولى لغفلته و جهله، و أنّ غاية ما يقتضيه ظاهر حاله في الصورة الثانية صحة العمل عند نفسه، لا حسب ما يراه الحامل واقعا. و هذا واضح بناء على كون المأخوذ في أصالة الصحة هو الصحة الواقعية عند الحامل.

و لكن عمدة الإشكال في تفسير الصحة بالصحة الواقعية عند الحامل، كما أشار إلى هذا الإشكال الامام الراحل. «١» و ذلك أولاً: لأنّ الأثر في إجراء هذه القاعدة و إنّ يترتب على الصحة الواقعية، كما لا ريب في أنّ المقصود من الصحة هو الصحة الواقعية، إلّا أنّها ليست الصحة عند الحامل دائماً، حيث ربما يترتب الأثر على الصحة عند العامل. و ذلك فيما إذا ربط لعمل العامل بالحامل، كالعبادات الفردية، كما يتوقف ترتب الأثر على الصحة عند الحامل في صلاة الجماعة، و أنواع المعاملات المترتبة صحتها على الصحة عند الطرفين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٢

نعم لو كان الحامل في المعاملات شخصا ثالثا غير الطرفين فأیضا تكون الصحة عند العامل، فإن حمل معاملة الغير على الصحة حينئذ بمعنى صحته حسب اعتقاده. و يظهر أثره في جواز شراء ما انتقل إليه بتلك المعاملة المحكومة بالصحة حسب اعتقاده.

و ثانيا: لأن ما يساعده الاعتبار و يقتضيه ظاهر حال العاقل الملتفت و استقرت عليه السيرة، هو مطابقتها فعل أى شخص مع اعتقاده، سواء طابق الواقع أم لا؟ غاية الأمر إذا توافق رأى الحامل و الفاعل، فلما يرى الحامل رأى الفاعل مطابقا لاعتقاده، يرى عمله صحيحا واقعا و من هنا يحمل عمله على الصحيح واقعا عند الشك في صحته.

و عليه فتفسير الصحة بالصحة الواقعية عند الحامل في مطلق موارد جريان هذه القاعدة يشكل الالتزام به.

و قد اتضح بما قلنا أنه إذا جهل الحامل بحال الفاعل، لا بد له أولا من إحراز مطابقتها رأيه مع اعتقاد نفسه، و لا أصل بين العقلاء يحرز به ذلك، بل ربما تكون الغلبة في اختلاف الآراء، إلا في مسائل اتفافية أو قليلة الاختلاف، فحينئذ لا يعتنون باحتمال المخالفة في الرأى، و يحملون فعل الغير على الصحة الواقعية. و هذا بخلاف المسائل كثيرة الاختلاف.

و بناء على ذلك لو كان الحامل جاهلا بحال الفاعل في المسائل الاختلافية، فأیضا لا تجرى أصالة الصحة بمعنى الحمل على الصحة الواقعية، بل إنما تجرى بمعنى الحمل على ما هو الصحيح عند الفاعل. و أثره كون عمله محكوما بالصحة عند نفسه، فلا يرتكب حراما، و لا إعادة و لا قضاء و لا كفارة عليه في موارد، من دون ترتب أثر الصحة عند الحامل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٣

و إنما تظهر أثر الصحة هاهنا- بمعناه الوضعى المأخوذ في جريان هذه القاعدة- في عمل النائب عن الميت، فاذا كان عمله صحيحا حسب اعتقاده بمقتضى أصالة الصحة يسقط وظيفه الحامل إذا كان وصيا أو ولي الميت.

و كذا تظهر ثمرتها في قضاء الولد الأكبر عن أبيه، فاذا ثبتت صحة صلاة أبيه- عند الشك في صحتها- بأصالة الصحة تسقط عنه الوظيفة؛ لأن المناط في سقوط الوظيفة في كلا الموردین هو صحة العمل عند الفاعل. هذا في العبادات.

و أما في المعاملات، فأثره جواز تصرفه في المال المنتقل إليه بالمعاملة فيما لو كان الحامل شخصا ثالثا، غير طرفي المعاملة، فيجوز له شراء ما انتقل إليهما بتلك المعاملة.

و حاصل الكلام: أن مقتضى التحقيق في المقام: أنه لا دليل على أخذ الصحة عند الحامل في جريان أصالة الصحة و إن كان هو الغالب من جهة ترتب الآثار، بل تجرى لإثبات الصحة عند الفاعل أيضا.

و ذلك أولا: لأنه مقتضى ظاهر حال العاقل الملتفت، بل عليه سيرة العقلاء؛ فانهما يقضيان بمطابقتها عمل كل عاقل ملتفت مع اعتقاده. و ثانيا: ربما يترتب الاثر الشرعى على الصحة عند الفاعل كما أشرنا إليه آنفا. و عليه ففي المقام، فإن قلنا بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل في جريان أصالة الصحة، لا بد من التفصيل من جهة العلم بحال الفاعل و عدمه و علمه بالحكم و جهله، فاذا لم يطلع الحامل عن حال الفاعل تجرى أصالة الصحة في غير المسائل كثيرة الاختلاف. و أما إذا اطلع عن حاله بالمخالفة في الرأى فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحة، لو كانت المخالفة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٤

بالتباين و لا مانع من جريانها في المخالفة بغير التباين، كما قلنا.

و أما إذا اطلع عن حاله بالموافقة في الاعتقاد فلا ريب في جريان قاعدة أصالة الصحة، بل هذه الصورة هي المتيقنة من جريانها، كما لا إشكال في عدم جريانها فيما إذا اطلع عن حاله بكونه غافلا عن الصحة و الفساد.

و أما إذا لم نقل بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل في جريان هذه القاعدة- كما هو مقتضى التحقيق- فتجربى في صورة العلم بالمخالفة

و في المسائل الاختلافية إذا لم يعلم رأى الفاعل و يترتب الأثر الشرعى عليها، كما في النيابة عن الميت و باب الوصاية و العبادات الاستيجارية و غير ذلك.

الخامس: إحراز أصل العمل.

و ذلك لوضوح عروض كل صفة على موصوفها، فما دام لم يحرز وجود المعروض لا يعقل الشك في اتصافه بتلك الصفة. و إنّ الصحة المشكوكة حسب الفرض صفة لأصل العمل، فلا بد من إحرازه لكي يعقل الشك في صحته. و من هنا لا سيرة للعقلاء على جريان القاعدة إلّا بعد إحراز تحقق ذات العمل، كيف ما كان سنخ ذاته.

و عليه فلو كان العمل من العناوين القصدية المتقومة بالقصد، يعتبر إحراز قصد ذلك العمل في جريان أصالة الصحة عند الشك في صحته، بلا ريب؛ نظرا إلى عدم تحقق عنوان العمل بدون القصد حينئذ. و لذا لا بد من تحقق قصد عنوان أصل العمل في جريان هذه القاعدة في مثل الصلاة و الصوم و الغسل و الوضوء مما يتقوم عنوانه بالنية، بل قد يقال باعتبار إحرازه في العناوين غير القصدية أيضا، كما لو رأينا أحدا يصب الماء على ثوب و لا ندري أنه قصد بذلك التطهير أو إزالة الوسخ، فيشكل في إجراء

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٥

أصالة الصحة في عمله و الحكم بطهارة ذلك الثوب.

ثم قال هذا القائل: «نعم بعد إحراز كونه قاصدا للتطهير لو شككنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها كالعصر و التعدد يحكم بحصولها حملا لفعله على الصحة». (١)

و قد يشكل على ذلك بأن قصد التطهير إذا لم يكن معتبرا في عنوانه و صحته فلا وجه للشك في صحته من جهة تعلق القصد. و يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن الشك في صحته من جهة عدم إحراز تعلق القصد بالتطهير و إن لا وجه له، إلّا أنّ الشك في صحته لاحتمال الاخلال بشرط من شرائط الطهارة الشرعية- كالعصر و التعدد- بمكان من الامكان و لو لم يحرز قصد التطهير؛ لعدم منافاة بينهما.

و عليه فحينما شك في صحة الغسل شرعا لاحتمال الاخلال بشرط لا يمكن إجراء أصالة الصحة ما دام لم يحرز كونه قاصدا للتطهير و بصدد الغسل الشرعى. و ذلك لأنّ السيرة إنما استقرت على جريان هذا الأصل في عمل أحرز كون الغير بصدد اتيان ذلك العمل، و هذا هو منصرف ما يشعر إلى هذا الأصل من النصوص.

فمقتضى القاعدة في مفروض الكلام عدم تحقق ما شك في حصوله من الشروط، كالعصر و التعدد، فانهما أمران حادثان و الأصل عدم حدوثهما فيحكم بعدم تحقق الغسل الشرعى حينئذ.

و بناء على ذلك ففي العبادات النيابة يشترط إحراز قصد النيابة في جريان هذا الأصل. و إلّا لا يثبت بأصالة الصحة متعلق الاستيجار؛ لأنّ

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٣٢.

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٦

مرجع الشك حينئذ إلى الشك في اتيان متعلق الاستيجار صحيحا لكي يستحق العامل الاجرة بذلك.

و عليه فلو شك في أنّ العامل هل قصد النيابة من عمله أو لا، بل عمل لنفسه، لا تنفع أصالة الصحة في الحكم باستحقاقه للأجرة؛ لأنه فرع اتيان العمل النيابي صحيحا، لا الصحيح مطلقا، و لو بدون قصد النيابة.

و أما الجمع بين عدم حصول فراغ الذمة لعدم قصد النيابة، و بين استحقاق الاجرة للإتيان بالعمل صحيحا، عند الشك في صحة العمل النيابي- كما يظهر من الشيخ الأعظم- فلا يصح. و ذلك لعدم كون مورد الاجارة هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقا، بل هو الاتيان به

نيابة عن الغير.

ثم إنه لا- طريق إلى إحراز هذا القصد إلا إخبار العامل؛ لأنه أمر قلبي لا يعلم إلا من قبله، ولا يمكن العلم الوجداني ولا إقامة البيئته عليه.

ولا ريب في عدم اعتبار قوله إذا كان فاسقا. وأما أنه هل تعتبر العدالة في سماع قوله أو تكفي وثاقته، فالأقوى أنه تكفي وثاقته؛ نظرا إلى جريان سيرة العقلاء عليه، ولدلالة النصوص المعتبرة على حجية خبر الثقة، كما أشرنا إلى بعضها في كتابنا «مقياس الرواية». وأما العدالة فلا دليل على اعتبارها في مطلق الموضوعات ولا بالخصوص في المقام، كما ورد في الشهادة ونحوها.

ولا يخفى أن المقصود من إحراز العمل هو إحراز أصل وقوعه في موطنه (ماضيا أو مستقبلا أو حالا)، ولا بمعنى مضي زمن وقوعه، وإلا لم يكن فرقا بينه وبين قاعدة الفراغ من هذه الجهة.

ومما ينبغي ذكره في المقام أن بعض الاصول العقلية كأصالة الجد

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٧

والالتفات ونحوهما يجري عند الشك في أن عنوان العبادة أو المعاملة مقصود العامل من فعله جدا، ويحز بهذه الاصول العقلية تعلق القصد الجدي من العامل بتلك العبادة أو المعاملة، وإن هذه الاصول في الحقيقة منقّحات لموضوع أصالة الصحة، وهو أصل العمل، وإنما تجرى لنفي احتمال الهزل والغفلة بعد إحراز قصد العامل أصل العمل، وإلا فلا تنفع في تنقيح موضوع هذه القاعدة.

ثم إنه يظهر من الامام الراحل «١» أنه إذا كان الشك في جزء متمم لعمل، كالشك في تعقب الايجاب بالقبول، بعد العلم بتحقيق الايجاب، لا مجال لأصالة الصحة؛ لأن الشك في تحقق الجزء المتمم، لا في صحة الايجاب نفسه.

وفيه: أنه إذا عقد شخصان معاملة وشكنا في صحتها تجرى أصالة الصحة في المعاملة الصادرة منهما مطلقا، سواء كان الشك في صحة بعض أجزاء تلك المعاملة، كالإيجاب نفسه أو القبول نفسه، أو في تحقق الجزء المتمم وضمه إلى الجزء الآخر. فعلى أي حال قد صدر منهما فعل- وهو المعاملة- وشكنا في صحتها، فتجرب أصالة الصحة، بلا فرق بين مناشئ الشك وموارده.

نعم لو لم نحز تحقق أصل عنوان العقد للعلم بعدم تحقق ما يتقوم به من أركان العقد عرفا كالإيجاب أو القبول أو نحوهما أو شك في ذلك لا تجرى أصالة الصحة؛ نظرا إلى اعتبار صدق أصل عنوان العمل، دون ما لو شك في ما يعتبر في صحته شرعا. ولعل مقصود الامام قدس سره هو ما لو شك في الركن المقوم لعنوان العقد

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٨

وبناء عليه لا يرد إشكال، كما يفهم من تمثيله بالايجاب.

السادس: إحراز قابلية الفاعل والمورد.

بيان ذلك: أن الشك في صحة عمل الغير تارة: يكون لأجل الشك في قابلية الفاعل، وأخرى: لأجل الشك في قابلية المورد، وثالثة: لاحتمال فقدان شرط أو وجود مانع مع إحراز قابلية الفاعل والمورد.

ولا كلام في حجية أصالة الصحة في الصورة الأخيرة.

وأما الاوليان فقد وقع الخلاف في حجية أصالة الصحة في مواردتهما.

ولتحقيق ذلك نقول:

إن كل واحد من قابلية الفاعل والمورد إما عرفي أو شرعي، أما قابلية العرفية للفاعل، مثل كون البائع مميزا بأن لا يكون مجنونا أو سفيفا أو صبيا غير مميز، والشرعية مثل كونه بالغا أو غير مفلس وأما قابلية العرفية للمورد مثل كون المبيع مالا عرفيا، والشرعية مثل

كونه مما يملك شرعا، دون ما لا يملك شرعا كالخمر و الخنزير.

فنسب إلى العلامة و المحقق عدم جريان أصالة الصحة إذا لم تحرز قابلية الفاعل و المورد؛ بدعوى أنّ الحمل على الصحة إنّما هو فيما إذا شك في الصحة الفعلية بعد إحراز الصحة التأهيلية.

و ذهب الشيخ الأعظم الانصاري إلى جريانها حينئذ؛ بدعوى قيام السيرة على جريان هذه القاعدة مع الشك في قابلية الفاعل و المورد. كما لو شك في صحة معاملة لأجل الشك في أنّ البائع مالك أو غاصب، فإنّ السيرة جارية حينئذ على أصالة الصحة و ترتيب آثار العاملة الصحيحة.

و لكن الأقوى ما ذهب إليه العلامة و المحقق، من اعتبار إحراز قابلية

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٩

الفاعل و المورد في جريان أصالة الصحة ما لم تجر قاعدة اليد، و إلّا فلا تصل النوبة إلى أصالة الصحة.

و ذلك لأنّ عمده دليل هذه القاعدة- و هي السيرة- يشكل إحرازها عند الشك في قابلية الفاعل و المورد. حيث إنّنا نرى في سيرة أهل العرف؛ أنّه إذا باع زيد دار عمرو- مثلا- مع اعترافه بأنه ملكه، و شك في أنه وكيله، لا يقدمون على شراء الدار منه، و كذا لو طلق زيد زوجته عمرو مع الشك في أنه وكيله، فلا يرتب المتشرعة أثرا على طلاقه، و لا أقل من الشك في جريان السيرة على ترتيب آثار الفعل الصحيح عند الشك في قابلية الفاعل.

و من هنا يشكل دعوى جريان أصالة الصحة في سيرة المتشرعة عند الشك في بلوغ المتعاملين، أو في عقلهما أو رشدهما، و كذا عند الشك في قابلية المورد عرفا، كما لو شك في أنّ المبيع هل له مالية عند أهل العرف أم لا؟ فلم يعلم ترتيب آثار البيع الصحيح حينئذ على مثل هذه المعاملة في سيرة العقلاء، بل ربما يرجع الشك في قابلية المورد إلى الشك في أصل عنوان العمل.

و على أي حال فالسيرة لا بد من إحرازها، و هو مشكل في المقام، فإنها دليل لثبتي يؤخذ بالقدر المتيقن من مستقرها.

و أما ترتيب آثار المعاملة الصحيحة عند الشك في كون البائع مالكا أو غاصبا، أو ما إذا كان منشأ الشك في صحة الشك في قابلية المورد شرعا، كما لو شك في صحة معاملة لأجل الشك في كون المبيع مما يملك شرعا أو مما لا يملك لاحتمال كونه لحم الخنزير، فانما يكون لأجل قاعدة اليد؛ حيث لو لا أمارية اليد لما قام للمسلمين سوق، كما ورد في النص، و سيأتي توضيح ذلك في تحقيق قاعدة اليد، و ليس ترتيب آثار الصحة لأجل جريان

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٠

قاعدة الصحة في مفروض الكلام؛ لأنها إنّما تجرى إذا لم تكن أماره، و إلّا لا تصل النوبة إلى هذه القاعدة؛ حيث أخذ في موضوعها الشك في الصحة.

مدرك هذه القاعدة

إشارة

قد استدل لهذه القاعدة بوجه.

الأول: الإجماع المحصّل

من تتبّع فتاوى الفقهاء.

و فيه أولا: أنّ تحصيل الإجماع في جميع الموارد مشكل؛ نظرا إلى توقف تحصيله على إحراز استنادهم إلى هذه القاعدة في ترتيب

أثر الصحيح على ما شك في صحته في جميع الأبواب حتى المعاملات. وإثبات ذلك مشكل جداً، لما عرفت من ابتناء ذلك غالباً في المعاملات على قاعدتي اليد و السوق.

و ثانياً: على فرض إحراز ذلك لا-قيمة لهذا الاجماع لاحتمال استنادهم في الاتفاق على ذلك إلى بعض الوجوه الآتية، بل من المظنون قويا، فهو مدركي، لا تعبدي كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

الثاني: ما استدل به من الكتاب

. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. «١»

وجه الدلالة ظهوره في أنّ ظنّ السوء بالأخ المؤمن إثم و حرام. و لازم ذلك وجوب حمل أفعاله و أقواله على الصحة، كما استدل بهذا التقريب السيد مير عبد الفتاح. «٢»

و فيه: أنّ بطلان العمل لا يلزم المعصية؛ لأنه ناشئ من الخطأ

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢) العناوين: ج ٢، ص ٥٤٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦١

و الاشتباه أو الجهل بالحكم، فعدم حمل فعل المسلم على الصحة لا يستلزم ظنّ السوء في حقّه، فليس هذا هو المقصود من الآية، بل ظاهرها هو حمل فعل المسلم على الجائز الحلال و المشروع المباح و النهي عن الظنّ بارتكاب المعصية و القبيح في حقه ما دام يحتمل المباح و المشروع.

و هذا المعنى خارج عن محل الكلام، و ليس هو المقصود من أصالة الصحة في كلمات الفقهاء، كما سبق بيان ذلك في تحرير مفاد القاعدة.

و منه: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناء على عدم اختصاص الخطاب بالمتعاقدين و شموله لجميع المكلفين، فيكون الجميع مأمورين بالوفاء، بمعنى ترتيب آثار الصحة على العقد الواقع من المتعاملين.

و ردّ ذلك أولاً: بأنّ الخطاب في الآية إلى خصوص المتعاقدين، و أما صيغة الجمع «أوفوا» فهي على سبيل الانحلال شامل لآحاد المتعاقدين، فلا تشمل هذه الآية جميع المكلفين حتى تصلح للدليلية على حمل غير المتعاقدين فعلهما على الصحة.

و ثانياً: بأنه على فرض عمومية الآية لغير المتعاقدين فانما هي تختص بالعقود و لا تشمل الايقاعات. و على فرض شمولها للإيقاعات- بناء على كون المراد بالعقود المعنى اللغوي، لا- الاصطلاحى المقابل للإيقاعات- تختص بالمعاملات، فيكون مدلولها أخصّ من المطلوب إذ الكلام في اعتبار أصالة الصحة في جميع الموارد حتى العبادات.

و ثالثاً: بأنّ الشبهة في موارد جريان أصالة الصحة مصداقية؛ إذ هي من الاصول المجعولة في الشبهات الموضوعية، دون الحكيمية. بمعنى أنّ العمل الصادر من المكلف هل هو واجد لتمام الأجزاء و الشرائط و فاقد للموانع أم لا؟

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٢

و قد ثبت في الاصول عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصداقية.

الثالث: عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد في صحيح حفص بن غياث

بقوله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق» فانه يشمل بعمومه مجرى أصالة الصحة؛ حيث إنّه لو لا جريانها و اعتبارها

في مواردنا لما قام سوق للمسلمين. وفيه أولا: أن مجرى هذه القاعدة يختص بصورة الشك في الصحة و هي موضوعها، و الحال أن اليد أمانة و طريق إلى الواقع كسائر الأمانات و تعتبر في مطلق موارد الجهل بالواقع، اللهم إلا أن يقال بابتداء أصالة الصحة على سيرة العقلاء المستقرّة في مطلق الجهل بحال الغير. و لكنه غير معلوم فإنّ المتيقن من مستقرّها هو صورة الشك في صحة فعل الغير. و ثانيا إن قاعدة اليد تختصّ بالمعاملات، و الحال أن المطلوب في المقام إثبات اعتبار أصالة الصحة في مطلق الموارد، حتى العبادات.

الرابع: سيرة المتشرعة؛

إشارة

حيث إنّها قد استقرت منهم على ترتيب آثار الصحة على فعل المسلم عند الشك في صحته في جميع الموارد، بلا فرق بين العبادات و المعاملات، و لا- بين العقود و الايقاعات. و لا ريب في اتصال هذه السيرة بزمان الشارع؛ حيث لم يسمع خلاف ذلك من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة، بل ورد عنهم عليهم السلام ما يدل على ارتضائه بذلك و إمضائه لهذه القاعدة، كما يجد المتتبع ما يدل على ذلك من النصوص. بل ربما يقال- كما عن الامام الراحل قدس سره «١» - بعدم اختصاص هذه السيرة بالمتشرعة، بل استقرت بين العقلاء؛ نظرا إلى أنّ للمسلمين لم يكن طريقة

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٣

خاصة كاشفة عن إبداع هذا الأصل من قبل الشارع، بل الضرورة قاضية باستقرارها بين العقلاء قبل الإسلام من بدء تمدن البشر، و إنّ الإسلام قد جاء في عصر كانت أصالة الصحة- كقاعدة اليد و العمل بخير الثقة- معمولة بين الناس. فان المسلمين كانوا يعملون بها من غير انتظار صدور حكم في ذلك من جانب الشارع، و الآن يحمل المسلمون أعمال سائر الملل على الصحيح و إنهم أيضا يحملون أفعال المسلمين على الصحيح في جميع الامور. و هذا يكشف أن عمدة دليل اعتبار أصالة الصحة هي سيرة العقلاء. و لم يردع عنها الشارع، بل وردت روايات تدل على امضائها.

النصوص الإمضائية

فمن هذه الروايات ما ورد في أبواب تجهيز الموتى؛ لدلالاتها على اكتفاء المسلمين من لدن صدر الإسلام على فعل الغير في غسل موتاهم و كفنهم و سائر تجهيزاتهم، فكانوا يصلون عليهم من غير تفتيشهم عن صحة أفعالهم و لم يكن ذلك إلا لبنائهم على صحة فعل الغير.

و منها: ما دلّ على جعل القاضى و الحاكم و إمام الجماعة و الوصى و القيم، و ما دلّ على اعتبار شهادة الشاهد في المحكمة، مع كونهم في معرض العثور و الزلّة، فليس ذلك إلا لحمل أفعالهم على الصحيح.

و منها، ما دلّ على مشروعية التوكيل و الاستنابة في المعاملات، بل و بعض العبادات، كالحج و صلاة الميت، مع عدم صونهم من العثور و الخطأ، فلا يحرز صحة أعمالهم إلا تعبدا بأصالة الصحة.

إلى غير ذلك من الموارد. فإنّ النصوص الواردة في هذه الموارد تدلّ

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٤

على ابتناء مشروعية ترتيب آثار الصحة على فعل الغير في العبادات و المعاملات على هذه القاعدة و هي تصلح لإمضاء سيرة العقلاء. و لا فرق في بناء العقلاء بين مضيّ زمان صدور الفعل من الغير و حال اشتغاله به و صدوره منه في المستقبل.

الخامس: توقف حفظ نظام المعاش، بل الحياة على جريان هذه القاعدة

؛ إذ لو لا البناء على صحة فعل الغير عند الشك للزم عدم الإقدام على أثر المعاملات و عدم اعتماد أحد على أحد في شيء من أمور العيش و المعاشرات؛ و للزم العسر و الحرج الشديدان في حد الاخلال بامرار المعاش؛ لعدم إمكان تحصيل العلم بصحة فعل الغير في غالب الموارد و لا قيام البيئه، بل للزم عدم إمكان فصل الخصومات و القضاء بين الناس. و لا-ريب أن ذلك ينجز إلى الهرج و المرج و سلب الأمانة عن المجتمع و تعطيل اقتصادهم و فساد معاشهم، و بالمآل يوجب الاختلال في نظام حياتهم. و فيه: أنه مع جريان قاعدة اليد و السوق في المعاملات لا يتوقف حفظ نظام المعاش على جريان أصالة الصحة.

السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت

، مطابقتها عمله مع اعتقاده بمقتضى الفطرة و الغريزة التي خلق عليها الانسان و هو مجبول عليها. و ظاهر حال الانسان مأخوذ و حجة في سيرة العقلاء و كذا ظاهر حال المسلم في سير المتشعبة. و لكن هذا الدليل إنما يثبت الصحة عند العامل. و هذا الدليل غير السيرة؛ لأنها جريان عملي، و لكن هذا الدليل ناظر إلى ظاهر حال كل شخص بمقتضى الفطرة و بما أنه إنسان عاقل مختار ملتفت.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٥

هل هي من الأمارات أو الاصول؟

لا ريب في أن أصالة الصحة من الاصول، لا الأمارات. و الوجه فيه واضح؛ نظرا إلى أخذ الشك في موضوعها. فإن عمدة دليل هذه القاعدة- و هي السيرة- إنما استقرت على جريان هذا الأصل عند الشك في صحة فعل الغير؛ حيث لا معنى للحمل على الصحة و لا البناء عليها، إلا إذا شك فيها. و كذا بالنسبة إلى ساير أدلة هذه القاعدة، حتى ظاهر حال الفاعل العاقل الملتفت. فعند الشك في صحة فعل الغير لاحتمال البطلان بأي سبب، يؤخذ بظاهر حاله و يدفع به احتمال البطلان و يبني على صحة عمله. و أما مشروعية جعل القاضى و التوكيل، فهي ثابتة بأدلتها اللفظية، لا بأصالة الصحة. و أما الاكتفاء بغسل الموتى و كفنه الصادر من المؤمنين فلعدم تحقق الشك في صحة فعلهم، لا لأصالة الصحة. نعم لو شك في صحة فعلهم تجرى أصالة الصحة. فلا يصغى إلى مقاله من قال بأن أصالة الصحة من الأمارات؛ لأن الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك، بل جعلت حجة في مطلق الجهل بالواقع. حيث إن من الواضح أنه ما لم يشك في الصحة لا معنى للحمل و البناء عليها، كما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

أصالة الصحة من الاصول التنزيلية

وقع الكلام في أن أصالة الصحة هل تكون أصلا تنزيليا أو غير تنزيليا.

مقتضى التحقيق أنّها من الاصول التنزيلية؛ إذ مفادها حسب مقتضى أدلتها تنزيل فعل الغير منزلة الواقع و لو في اعتقاد العامل. و عليه فأصالة الصحة من الاصول التنزيلية المحرزة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٦

و أما مجرد الكاشفية الناقصة الثابتة لظاهر حال المسلم، بل أيّ فاعل عاقل ملتفت، فلا يوجب كون ظاهر حال المسلم أماراً على صحته فعله.

و ذلك لأنّ ظاهر حال المسلم إنّما يؤخذ به في سيرة المتشرعة عند الشك في صحته فعله و إنّ المعيار في الأصل أخذ الشك في موضوعه، كما أن في الاستصحاب تكون للحالة السابقة كاشفية ناقصة و مع ذلك يكون من الاصول و لم يقل أحد بأماريتها. و لا- يخفى أنّ هذه القاعدة ليست من قبيل الحكم؛ لأنّ البناء على صحة فعل الغير و حمله على الصحة، فعل الشخص الحامل عند الشك. كما أنّ الاستصحاب هو البناء على ما كان ثابتاً في السابق، و ليس نفسه حكماً من أحكام العقل و الشرع، بل بناء عملي استقرت عليه سيرة العقلاء و أمضاها الشارع.

مباني هذه القاعدة

قد يتوهم أنّ حجية أصالة الصحة بالنسبة إلى لوازمها العقلية و العادية منوطه بكونها من الأمارات؛ نظراً إلى حجية الأمارات في مثبتاتها دون الاصول.

و من هنا وقع الكلام في حجية مثبتات الأمارات.

فقال بعض الأعلام «١» بعدم حجية الأمارات في مثبتاتها كالأصول، و عدم الفرق بينهما من هذه الناحية، إلّا في الإخبار؛ نظراً إلى قيام سيرة العقلاء فيه على الأخذ بلوازم الخبر. و وجه ذلك بأنّ دليل اعتبار الأمارات الوارد من جانب الشارع إنّما جعلها حجة تعبدية؛ لما لها من الكاشفية

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ١٥٥ و ص ٣٣٣-٣٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٧

الناقصة عن الواقع وجدانا، فتممها دليل اعتبارها تعبدًا، لا وجدانا حتى تكون حجة في مثبتاتها.

و إنّما الحجة هي مثبتات المعلوم بالوجدان، لا بالتعبد. و ذلك أنّه يحصل من العلم بالملزوم العلم بلازمه وجدانا، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما.

ففي الحقيقة يترتب العلم باللازم من العلم بالملازمة و العلم بالملزوم معاً، لا خصوص العلم بالملزوم.

و استشهد لذلك بما قال علماء المنطق؛ من أنّ العلم بالنتيجة يحصل من العلم بالصغرى و الكبرى معاً. و مرجعه إلى توقف العلم باللازم على ضمّ العلم بالملازمة إلى العلم بالملزوم وجدانا. و هذا بخلاف العلم التعبدى المجعول من قبل الشارع، حيث لا ملازمة عقلية بين المعلوم التعبدى و بين لوازمه العقلية و العادية؛ نظراً إلى اختصاصها بالملزوم المعلوم وجدانا، فلا يلزم من المعلوم التعبدى العلم باللازم وجدانا، بل العلم التعبدى في هذه الجهة تابع لنطاق الدليل الشرعى الظاهر في حجية الأماره في خصوص ما قامت عليه، دون لازمه العقلى و العادى.

و لكنك عرفت من خلال هذا البيان أنّ كلام هذا العلم إنّما يصح في أمارات ثبت اعتبارها بدليل خاص شرعى تعبدًا، لا في الأمارات العقلانية التي استقرت بناء العقلاء على العمل بها. و لا في الامارات التي ثبتت حجيتها بدليل لفظى من الكتاب أو السنّة.

و ذلك لأنّ العقلاء يأخذون بلوازم ما يرونه حجة كاشفة عن الواقع.

و من هنا لو قلنا بأمازيه هذه القاعدة و بنينا على أن أصالة الصحة لم يؤخذ الشك في موضوعها عند العقلاء لا مناص من القول بالأخذ بلوازمها كما أن

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٨

الأمر كذلك في حجية خبر الثقة، بناء على اعتباره ببناء العقلاء. كما أن ما ثبت اعتباره بدليل لفظي من الأمارات لا إشكال في حجية لوازمها؛ نظرا إلى حجية ظاهر الدليل اللفظي بما له من النطاق و الاطلاق و الاطلاق الشامل للوازم التي داخله في نطاق ظهور الدليل اللفظي.

فالحق في المقام أن يفضل بين الأمارات العقلانية التي أمضى الشارع اعتبارها و بين الأمارات التعبديّة التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدس سرّه و فضل بذلك في المقام. «١» كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التعبديّة و بين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظي.

و تحرير كلامه قدس سرّه: أن الامارات العقلانية التي أمضاها الشارع، لم تستقرّ سيرة العقلاء على العمل بها، إلّا لأجل كشفها عن الواقع وجدانا لا للتعبّد بها.

و ذلك لأنّ في هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبة من الوثوق و الظن بالواقع وجدانا و هي توجب الظن الوجداني بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها و هذا بخلاف الأمارات التعبديّة التأسيسية التي لا توجب الظن الوجداني بمؤداها، فضلا عن لوازمها العقلية و العادية، كالإجماع و نحوه.

و الحاصل: أنّ مثبتات الأمارات العقلانية و الامضائية و التي ثبت اعتبارها بالدليل اللفظي حجة بخلاف الأمارات التعبديّة.

و ذلك لأنّ في الأمارات العقلانية، لما جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أنّها طرق إلى الواقع وجدانا، فلذا يأخذون بلوازمها العادية و العقلية، فجرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. و أما الأمارات الثابتة بالأدلة

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٧٨ و ١٨١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٦٩

اللفظية فلدخول اللوازم العادية و العقلية في نطاق اطلاقها بحسب المتفاهم العرفي، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السّلام «صدّق العادل». و لا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها و بين المعلوم بالتعبّد بل على المتفاهم العرفي من الخطاب. و هذا بخلاف الأمارات التعبديّة المحضّة كالأجماع.

و لا فرق في هذه الجهة بين الاصول و بين هذا النوع من الأمارات؛ (أعني بها التعبديّة المحضّة كالأجماع)؛ إذ الاصول و إن كانت عقلانية، إلّا أنّها أخذ الشك في موضوعها. فان بناء العقلاء و سيرتهم قد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع و الشك فيه، و هذا بخلاف الأمارات العقلانية، فإنّ بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنّهم يرونها طريقا إلى الواقع.

و إنّ نطاق حجية الاصول العقلانية لما يدور سعة و ضيقا مدار كيفية استقرار سيرة العقلاء، و إنّها لم تستقرّ في المقام إلّا على معاملة الصحة مع نفس العمل الصادر من الفاعل، فلذا لا تترتب عليه الآثار و اللوازم العقلية و العادية، بل و حتى اللوازم الشرعية؛ نظرا إلى عدم استقرار سيرة من العقلاء على ترتيبها.

و إنّما تترتب الآثار الشرعية لأجل وقوع قاعدة كليه شرعية موضوع كبرى شرعية أخرى، كما هو الوجه في ترتيب الآثار الشرعية على الاصول العملية، دون آثارها العقلية و العادية.

فان في المقام لا تثبت بأصالة الصحة في الطلاق - مثلا - إلّا صحّة الطلاق، و لكن إذا صحّ الطلاق يندرج مورد الأصل تحت كبرى عدّه الطلاق المستفاد من قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» و هكذا ساير الكبريات الشرعية المترتبة عليها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٠

والحاصل: أن مقتضى التحقيق هو التفصيل في حجية لوازم أصالة الصحة بين الآثار العقلية والعادية وبين الآثار الشرعية، فهي حجة في الثانية، دون الأولى، كما هو شأن ساير الاصول العقلائية. وقد اتضح لك من خلال ما بيناه أن هذا التفصيل ليس لأجل كون هذه القاعدة من الإمارات، بل لأنها من الاصول.

مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها

إن موارد جريان هذه القاعدة لا تحصى، و هي منبئة في خلال مختلف أبواب الفقه و شتى مسائلها، مما تنطرق إليه الصحة و الفساد. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج من مجازيها الاختلافية التي وقع الكلام فيها بين الأعلام. فمن هذه الموارد ما جاء في كلام الشيخ و ناقش في ترتب لوازم أصالة الصحة فيها. و هذه الموارد ثلاثة. أحدها: ما إذا شك في أن الشراء الصادر من الغير هل وقع على عين من أعيان تركه الميت، أو ما لا يملك كالخمر و الخنزير؟ فقال الشيخ إنه لا- يحكم بخروج تلك العين من التركة أو بكونها مما يملك بأصالة الصحة البيع؛ نظرا إلى كون ذلك من لوازمها العادية، بل المحكم هو استصحاب بقاء تركه الميت على ملكه. و قال بعض الأعلام: إن الحكم بعدم خروج تلك العين من التركة في المقام لا يكون لأجل عدم حجية مثبتات أصالة الصحة، بل إنما هو لعدم جريانها؛ لأجل عدم إحراز قابلية المورد.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧١

و يرد على هذا العلم ما قلناه في البحث السابق، من كفاية إحراز القابلية العرفية للمورد في جريان أصالة الصحة و حجيتها؛ نظرا إلى جريان سيرة المتشعبة. و لا ريب في قابلية تركه الميت و الخمر و الخنزير للبيع و الشراء في عرف العقلاء، و إنما الشك في قابليتها الشرعية. و سيرة المتشعبة جارية على أصالة الصحة عند الشك في قابلية المورد شرعا؛ نظرا إلى رجوعه في الحقيقة إلى الشك في تحقق بعض شرائط صحة العمل. بل تجرى قاعدة اليد حينئذ، كما تجرى عند احتمال كون المبيع مغصوبا أو سرقة؛ نظرا إلى عدم الفرق بين الموارد من جهة الشك في قابليتها شرعا.

ثانيها: ما إذا اختلف الموجر و المستأجر. فقال الموجر: آجرتك الدار كل شهر بكذا. و قال المستأجر: آجرتي سنة بكذا. فوقع الكلام في تقديم قول أيهما. فربما يقال بتقديم قول المستأجر بدليل أصالة الصحة و ذلك للعلم بوقوع الاجارة على ما يدعيه المستأجر؛ نظرا إلى فساد الاجارة على النحو الذي يدعيه الموجر.

و قد اشكل العلامة في تقديم قول المستأجر و وجه ذلك بأن كون منافع الدار للمستأجر في هذه السنة لازم عقلي لأصالة الصحة و انها ليست بحجة في لوازمها العقلية، فاستشهد الشيخ الأعظم بكلام العلامة في المقام.

و لما تبنتي دعوى العلامة على القول بفساد الاجارة على النحو الذي يدعيه الموجر، فينبغي التكلم أولا: في صحة الاجارة فيما إذا قال الموجر:

آجرتك الدار كل شهر بدرهم. و ثانيا: في حكم الاختلاف المزبور.

أما صحة الاجارة بالصيغة المزبورة فالمشهور فساد الاجارة؛ نظرا إلى عدم تعيين المدّة بذلك. و هو الظاهر: لما سيأتى بيانه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٢

و قد ذهب بعض إلى صحتها بالنسبة إلى الشهر الأول و فسادها بالنسبة إلى ساير الشهور.

أما فسادها في ساير الشهور فلعدم تعيين المدّة، مضافا إلى اختلاف الشهور كثيرا في الاجارة، خصوصا بالنسبة إلى الفصول و لا سيما في الأماكن المتبركة للزائرين.

أما صحتها بالنسبة إلى الشهر الأول فلانحلال كل عقد لئلا إلى عقود متعددة بتعدد المتعلق. فقوله: آجرتك الدار كل شهر بدرهم، ينحل إلى إجازات متعددة بحسب الشهور. وهذا من قبيل التبعض في الصفقة ببيع ما يملك ولا يملك معا، و مالين أحدهما للبائع والآخر للغير ولم يمضه. فكيف هناك ينحل العقد إلى عقدين، أحدهما صحيح والآخر باطل؟ فكذلك في المقام تصح الاجارة في الشهر الأول دون غيره من الشهور.

وفيه: أنه لا تتعين مدة الاجارة بهذه الصيغة؛ لكليتها، إذ الاجرة جعلت حينئذ بازاء طبيعي الشهر من دون تعيين أمد الاجارة، وإنما الدخيل في صحة الاجارة هو تعيين مدة الاجارة مبدء و أمدا.

و ذلك لدلالة صحيح أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن أرض يريد رجل أن يتقبلها فأى وجوه القبالة أحل؟ قال عليه السلام: يتقبل الأرض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسماة فيعمر ويؤدى الخراج» (١)

نعم لو قال مثلا: «آجرتك شهرا بدرهم فان زادت فبحسابه تصح في خصوص الشهر الأول لتعيين المبدأ والمنتهى. و أما الاجمال لو كان موجبا للتعيين فلا بد من صحة الاجارة في

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، ص ٢١٤، ب ١٨ من المزارعة والمساقاة، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٣

غير الشهر الأول أيضا فلا وجه للتفصيل بين الشهر الأول وغيره، كما في كلام هذا العلم. (١)

أما حكم الاختلاف فالأقوى عدم تقديم قول المستأجر؛ لأن مجرى الايجاب- وهو الموجر- يعترف باجرائه صيغة الايجاب على نحو نعلم بطلانه، و أصالة الصحة انما تجرى فيما إذا لم يعترف الفاعل ببطلان فعله.

و أما لو اتفق الموجر والمستأجر على صحة النحو الذي أجراه الموجر لا يقع جريان أصالة الصحة في المقام؛ حيث إن جريانها لا يثبت شيئا من الدعويين لملائمتها مع الصحة، و عليه فلا مناص حينئذ من الرجوع إلى موازين القضاء، ولما كان الموجر هو المنكر بلحاظ كون إنشاء الصيغة و ايجاب الاجارة فعله و يدعى عليه المستأجر، فعلى فرض عدم إقامة البيئه من جانب المستأجر يتعين على الموجر الحلف و مع نكوله عن اليمين يتحالفان و يحكم القاضي باجرة المثل.

ثالثها: ما إذا اختلف الموجر والمستأجر في تعيين المدة أو الاجرة فادعى المستأجر التعيين و أنكره الموجر، فهل يقدم قول المستأجر لأصالة الصحة؛ نظرا إلى أخذ تعيين المدة و الاجرة في صحة الاجارة؟

فأشكل الشيخ الأنصاري على تقديم قول المستأجر في المقام؛

لعدم حجية مثبتات أصالة الصحة؛ حيث إن الحكم بالتعيين من لوازم الصحة، و حكم بتقديم قوله ما لم يتضمن دعوى ما هو خارج عن نطاق أصالة الصحة، و نقله عن جامع المقاصد. و ذلك بأن يدعى الاجرة بأقل اجرة المثل حيث إنه يدعى حينئذ في الحقيقة شيئا زائدا عن مقتضى

(١) و هو السيد الخوئي في مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٣٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٤

الصحة على الموجر و لا تثبت أصالة الصحة.

و ردّه المحقق النائيني بأن ضمان اجرة المثل ثابت على أى حال سواء صحت الاجارة أم فسدت. أما على فرض صحتها فواضح، و أما على فرض فسادها فلقاعدته ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده.

و أجاب عنه بعض الأعلام «١» بأن ما قال به المحقق المزبور أنّما يتمّ إذا كان الاختلاف بعد انقضاء مدّة الاجارة، و أما إذا كان في أثائها فتشمر أصالة الصحة في ترتب آثار العقد الصحيح حينئذ، كعدم جواز مطالبة العين للموجر و جواز الانتفاع منها للمستأجر. و مقتضى التحقيق عدم جريان أصالة الصحة.

و ذلك لا لعدم حجيتها في مثبتاتها و لوازمها؛ حيث إنّ تعيين المدّة و الاجرة من شرائط الصحة لا من اللوازم. بل إنّما هي لا تجرى في المقام لفرض إعلام الفاعل - و هو مجرى الصيغة - كيفية فعله؛ حيث يعترف باجراء الصيغة بلا تعيين المدّة و الاجرة. و إنّ أصالة الصحة إنّما تجرى فيما إذا لم يعترف الفاعل بفساد فعله. فلا مناص في مثل المقام من العمل بموازين القضاء. و لو لم ترتفع المخاصمة بذلك فلا مناص من الحكم بالفسخ و ضمان اجرة المثل.

و منها: ما إذا مات الوصى بعد قبضه اجرة الاستيجار للحج، فشك في أنه هل صرفها في مورد الاجارة أم لا؟ و قد فضّل في العروة «٢» بينما لو كان المال الموصى به موجودا عند

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٣٧.

(٢) العروة الوثقى: المسألة السادسة عشر من الوصية بالحج.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٥

الوصى و بينما لو لم يكن موجودا عنده.

فحكم على الأول بالضمنان و عدم وقوع الاستيجار، و إن احتمل العمل الاستيجارى بمال آخر لشخصه. و وجه ذلك بأصالة بقاء ذلك المال في ملك الميت.

و أفتى على الثاني بصحة الاجارة إذا كانت تلك المدّة المتخلّلة بين موت الميت و موت الوصى قابلة للاستيجار، و كان الواجب فوراً أو مضيّقاً. و وجه ذلك بأصالة صحة تصرفه في المال؛ لأنّ عدم بقائه عنده دليل على تصرفه فيحكم بصحته. و مقتضاه إتيانه بالاستيجار صحيحاً.

و فيه أولاً: أنّ صدور عمل الاستيجار مشكوك فيه. و إنّ أصالة صحة التصرف في المال لا تثبت أصل تحقق الاستيجار. و ذلك لأنّ تحقق العمل الاستيجارى من اللوازم العادية للتصرف الصحيح في المال.

و ثانياً: إنّ جريانها فرع إحراز صدور الاستيجار من الوصى، لما سبق من اعتبار عدم إحراز أصل الاستيجار.

و منها: ما إذا شك في القبض في المجلس في بيع الصرف. فقد يقال: إنّ البناء على صحة العقد حينئذ لا يثبت وقوع القبض في المجلس، الذي هو شرط صحة المعاملة و وقوع النقل و الانتقال شرعاً.

و فيه: أنّه بعد إحراز عنوان المعاملة و تحقّقه في نظر العرف تجرى أصالة الصحة، و كان الشك في صحة العقد لاحتمال فقدان ما هو شرط في صحته شرعاً، كالقبض في المجلس في بيع الصرف و لا شك أنّ القبض في المجلس تعبداً و يحكم بصحة المعاملة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٦

و منها: ما ذكره الشيخ في الفرائد «١» و المحقق الخراساني في الحاشية. «٢»

و هو أنه لو علم بصدور بيع العين المرهونة من المالك الراهن، و أيضاً برجوع المرتهن عن إذنه، و لكن شك في المتقدّم منهما، فلو كان الرجوع متأخراً عن البيع صح البيع، و لو كان متقدّماً عليه يبطل البيع. فهل تجرى هاهنا أصالة الصحة في البيع أم لا؟

مقتضى التحقيق: أنّه لا مجال لأصالة الصحة في المقام؛ نظراً إلى استصحاب الاذن المعلوم صدوره قبل البيع. و ذلك لأنّ الشك حسب الفرض إنّما هو في المتقدّم من الرجوع و البيع، و إنّ أصالة عدم تقدّم كل واحد منهما يتساقطان بالتعارض و يحكم ببقاء الاذن الثابت سابقاً بالاستصحاب، و يثبت بذلك صدور البيع عن إذن المرتهن. فلا تصل النوبة إلى أصالة الصحة.

هذه نبذة من موارد الاختلاف في جريان أصالة الصحة. و أما موارد الاتفاقية فكثيرة، بل من تتبع في الفقه يجد المسائل يجد المسائل الفقهية في مختلف أبواب مشحونة من مجارى هذه القاعدة و هي كل فعل صدر من الغير و تنطرق فيه الصحة و الفساد، و شك في صحته.

و أما الاعتقادات فلا-ريب في عدم كونها مجرى هذا الأصل؛ لوضوح أن موضوع هذه القاعدة فعل الغير و ليست الاعتقادات من الأفعال، كما أن جريانها في الاعتقادات خلاف ما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٧٢٦.

(٢) حاشية الفرائد: ج ٤، ص ٦٦٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٧

حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة

يقع الكلام تارة: في حال هذه القاعدة مع معارضة الأمارات، و أخرى:

في حالها مع ساير الاصول.

أما حالها مع الأمارات فلا ريب في تقدم الأمارات عليها؛ لأنها أصل و اخذ في موضوعها الشك. و إن الشك يرتفع بقيام الأمانة، فهي واردة على أصالة الصحة، كورود ساير الأمارات على الاصول.

و أما حالها مع الاستصحاب عند المعارضة. فلا إشكال في تقدم أصالة الصحة على الاستصحاب الحكمي.

و ذلك لقيام السيرة و لزوم اللغوية؛ إذ ما من مورد من مجارى أصالة الصحة إلا يجري فيه الاستصحاب الحكمي فلا كلام في ذلك.

و إنما الكلام في تقدمها على الاستصحاب الموضوعي.

و يستفاد من كلام بعض تقدمها على الاستصحاب الموضوعي، كما عن السيد الامام الراحل.

و ذهب بعض إلى عكس ذلك، كالسيد الخوئي.

و اختار ثالث إلى دوران ذلك مدار كونها من الأمارات و الاستصحاب من الأصول فتقدم عليه، و لو كان الأمر بالعكس فيقدم

الاستصحاب، كما اختار ذلك المحقق النائيني.

و ينبغي تحرير كلام الأعلام في المقام ثم بيان مقتضى التحقيق. أما السيد الامام الراحل قدس سره فحاصل كلامه:

أنه لا إشكال في تقدم أصالة الصحة على استصحاب الحكم، و كذا على

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٨

استصحاب الموضوع على التحقيق؛ إذ تبنتي حجيتها على بناء العقلاء، لا على تأسيس الشارع.

ولا- يصلح دليل الاستصحاب- مثل قوله: «و لا تنقض اليقين بالشك» - لردع بنائهم؛ لأنهم في العمل بأصالة الصحة و ترتيب آثار

الصحة على عمل الغير لا التفات لهم إلى الشك، بل يرتّبون آثار الصحة على عمل الغير عند مطلق الجهل. و حيث أخذ الشك في

موضوع دليل الاستصحاب، و ليس مصب أصالة الصحة عند العقلاء في مورد الشك، فلا يصلح دليل الاستصحاب لردع سيرة العقلاء

في العمل بأصالة الصحة.

و لذا ترى الأصحاب كانوا يعملون بهذا الأصل، مع إلقاء كبريات الاستصحاب إليهم من أئمتهم عليهم السلام، بل لم يخطر ببالهم

كون تلك الكبريات مناقضة لأصالة الصحة: فلذا لم يسألوا عن ذلك. و هذا يكشف عن أنهم كانوا كسائر العقلاء يرون أصالة الصحة

خارجة عن كبرى نقض اليقين بالشك، فلم يروا بينها و بين الاستصحاب مساسا و لا- تنافيا. و عليه فما قيل من حكومتها على

الاستصحاب أو تخصيص دليله بها في غير محلّه. هذا محصل كلام السيد الامام الراحل قدّس سرّه.

وفيه: أنّ عدم أخذ الشك في موضوع أصالة الصحة و موردها في سيرة العقلاء أوّل الكلام، بل الظاهر المرتكز في الذهن من سيرتهم أنّهم يرتّبون آثار الصحة على عمل الغير عند الشك في صحته؛ حيث لا معنى لحمل فعل الغير على الصحة و لا البناء على صحته، إلّا بعد الشك و التردّد فيها، و لا أقلّ من عدم إحراز قيام السيرة على أصالة الصحة بهذا النطاق الواسع.

فالتحقيق عدم الفرق بين أصالة الصحة و بين الاستصحاب من جهة

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٩

أخذ الشك في موضوعهما. و إنّما الفرق بينهما في كون الشك في مورد الاستصحاب مسبوqa بالحالة السابقة دون أصالة الصحة، و أنّ أصالة الصحة إنّما تجرى في عمل الغير و لكن الاستصحاب يجري في عمل الشاك نفسه أيضا، مع عدم اختصاصه بصحة الفعل و فساده، بل يجري في الموضوعات الخارجية و أحكامها و في غير الصحة من الأحكام.

و قد حكم بعض الأعلام (١) بتقدّم الاستصحاب الموضوعي على أصالة الصحة؛ نظرا إلى رجوع الشك في موارد جريان الاستصحاب الموضوعي دائما إلى الشك في قابلية الفاعل أو المورد.

و حيث يشترط في جريان أصالة الصحة إحراز قابلية الفاعل و المورد فلا- تجرى أصالة الصحة في نفسه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب، مثال ذلك ما لو شكّ في صحة بيع لكون المبيع خمرًا سابقا، و شكّ في انقلابه خلّا حين البيع، أو شكّ في صحة بيع للشك في بلوغ أحد المتبايعين.

فقال هذا العلم: لا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي، و هو استصحاب عدم انقلاب الخمر خلّا، و استصحاب عدم كون من شكّ في بلوغه بالغًا في المثال. و ذلك لا لحكومة الاستصحاب الموضوعي أو وروده على الاستصحاب الحكمي، بل لأجل عدم المقتضى لجريان أصالة الصحة.

و السر في ذلك عدم إحراز قيام سيرة العقلاء على حمل فعل الغير على الصحة عند الشك في قابلية الفاعل أو المورد، و إلّا فلو جرت السيرة على الحمل على الصحة فلا مناص من تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب؛

(١) مصباح الاصول: ح ٣، ص ٣٣٧-٣٣٩.

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٠

لأنّ تحقق السيرة يكون في حكم النصّ المخصّص لدليل الاستصحاب، بلا فرق بين كون الاستصحاب أو أصالة الصحة من الاصول أو من الأمارات.

بل حتى لو فرضنا كون أصالة الصحة من الأمارات و الاستصحاب من الاصول، فمع ذلك يقدّم الاستصحاب في مفروض الكلام؛ إذ مع عدم إحراز قيام السيرة على العمل بأصالة الصحة عند الشك في قابلية الفاعل أو المورد، لا أمارية لها حينئذ.

و بذلك أشكل على أستاذه المحقق النائيني، حيث جعل المناط في تقديم كلّ من الاستصحاب أو أصالة الصحة كون أحدهما من الأمارات و الآخر من الاصول، فحكم بتقدّم الأماره على الأصل، و أطال الكلام في تقديم أيهما على الآخر على القول بكون كليهما من الاصول أو من الأمارات.

و فيه أولًا- أنه لو رجح الشك في مورد الاستصحاب الموضوعي إلى الشك في قابلية الفاعل أو قابلية المورد عرفا صحّ كلام هذا العلم. أما لو رجح إلى الشك في القابلية شرعا، فلا يصح.

و ذلك لما قلناه سابقا من عدم اشتراط إحراز قابلية المورد شرعا في جريان أصالة الصحة، بل تجرى حتى عند الشك فيها، كما لو شكّ في كون المبيع مما يملك شرعا فتجرى أصالة الصحة؛ لعدم رجوع الشك حينئذ إلى الشك في تحقق أصل عنوان المعاملة،

بخلاف ما لو كان الشك في القابلية العرفية.

وعليه فتجرى أصالة الصحة أيضا حينئذ كالاتصحاب، ويقع التعارض بينهما، و تقدّم أصالة الصحة لجريان السيرة عليها؛ نظرا إلى عدم سراية الشك إلى اصل عنوان المعاملة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨١

و أما تقديم الاستصحاب الموضوعي؛ لأنه أصل سببي و أصالة الصحة أصل مسببي، لا وجه له هنا. و ذلك لفرض عدم سراية الشك إلى أصل عنوان المعاملة، و بعد إحراز تحققه بالوجدان، يقع الشك في صحة المعاملة لاحتمال فقد شرط من شروطه فتجرى أصالة الصحة، لما قلنا من جريان السيرة.

نعم لو شك في موضوع حكم - كما لو شك في صدور الحدث من المصلي قبل الورود في الصلاة بعد ما توضحاً، فشكك لذلك في صحة صلاته - قد يتوهم تقدم الاستصحاب؛ لأنه أصل سببي، أو شك في انقلاب الخمر خللاً حين يبعه، فيقال بعدم جريان أصالة الصحة؛ لأنه أصل مسببي و الاستصحاب اصل سببي؛ حيث إن صحة المعاملة مسببة عن انقلاب الخمر خللاً؛ لأنها عارضة على بيع ما يملك شرعاً، و هو مسبب عن انقلاب الخمر خللاً. و يرجع ذلك إلى حكومه دليل الاستصحاب على أصالة الصحة حينئذ كحكومة أي أصل سببي على الأصل المسببي.

و لكنه غير وجيه؛ نظرا إلى قيام السيرة على جريان أصالة الصحة مطلقاً ما لم يرجع إلى الشك في تحقق أصل العمل أو قابلية الفاعل. و أما تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي فهو صحيح، لكن لا في فعل الغير؛ نظرا إلى قيام السيرة على جريان أصالة الصحة فيه، بل في غيره كفعل نفس الشاك و عند الشك في تحقق كل شيء ذي حكم أو أثر شرعي أو في حكمه، سواء كان لفقدان شرط أو وجود مانع أو في تحقق أصل الموضوع.

فمقتضى التحقيق في هذه الموارد جريان أصالة الصحة. و هي ما إذا شك في صحة فعل الغير لاحتمال فقدان شرط أو وجود مانع ما لم يرجع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٢

إلى الشك في تحقق أصل العمل أو إلى قابلية الفاعل أو المورد عرفاً.

و ثانياً: لا نسلم رجوع الشك في موارد الاستصحاب الموضوعي دائماً إلى الشك في قابلية المورد أو الفاعل؛ لوضوح كون الشك كثيراً في شرائط و قيود ليست من الأركان المقومة من العمل العبادي أو المعاملتي فلا محالة يقع التعارض حينئذ بين أصالة الصحة و الاستصحاب في هذه الموارد.

فتقدّم أصالة الصحة في جميع الموارد، حتى ما إذا كان من قبيل المعارضة بين الأصل السببي و المسببي.

و ذلك أولاً: لجريان السيرة؛ إلا ما إذا كان الشك في تحقق أصل عنوان المعاملة أو في مقوماته.

و ثانياً: للزوم لغوية دليل تشريع أصالة الصحة؛ نظرا إلى جريان الاستصحاب في أغلب موارد أصالة الصحة لو لا كلها؛ إذ الشك في صحة أي عمل إنما ينشأ دائماً من احتمال فقدان شرط أو إيجاد مانع و جميع ذلك مسبوق بالحالة السابقة لأنها أمور حادثة.

مقتضى التحقيق: تقدّم أصالة الصحة على استصحاب الحكم.

و ذلك لقيام السيرة على حمل فعل الغير على الصحة مطلقاً. و لو كانت مسبوقه بالعدم، قبل تحقق الفعل. هذا مع أنه لو لم تجر أصالة الصحة في جميع موارد الاستصحاب للزم اللغوية إذ ما من مورد من مجاري أصالة الصحة، إلّا و يجري فيه الاستصحاب، إما استصحاب العدم الأزلي أو استصحاب العدم النعتي.

و أما الاستصحاب الموضوعي فيفصيل فيه بين ما لو رجع الشك في الموضوع إلى الشك في قابلية الفاعل أو المورد عرفاً، فيقدّم الاستصحاب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٣

حينئذ؛ نظرا إلى عدم جريان أصالة الصحة لقصور المقتضى، وبينما لو رجع الشك إلى الشك في قابليتهما شرعا، بأن كان الشك في الشرائط و القيود غير المقومة لعنوان العمل فتقدم أصالة الصحة حينئذ، وإن كان من قبيل التعارض بين الأصل السببي و المسببي، من دون فرق بين أبواب العبادات و المعاملات. هذا حال الاستصحاب.

أما أصالتي الطهارة و الحلية فلا مساس لهما بأصالة الصحة؛ إذ هي تجرى في حكم العمل، و لكنهما تجريان في حكم الأشياء و كذا البراءة؛ إذ هي عند الشك في أصل التكليف، و لكن مجرى أصالة الصحة هو الشك في حكم المكلف به بعد ثبوت أصل التكليف، كما أن أصالة الاحتياط تجرى في فعل النفس، لا فعل الغير، و كذا أصالة التخيير.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٥

قاعدة الاضطرار

إشارة

١- منصّة قاعدة الاضطرار ٢- مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- حالها مع معارضة ساير الأدلة ٥- التطبيقات الفقهية مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٧

منصّة قاعدة الاضطرار

إنّ ما جعله الله تعالى من الأحكام و القوانين في شريعة الإسلام، لا غرض له تعالى من تشريعه، إلّا رشد الانسان و كماله و فلاحه، و أن يعيش بسلامة و نشاط و راحة و رغبة مبتعدا عن الآثام و السيئات و القبائح، لا لأجل التضييق و تحميل ما هو خارج عن حدّ طاقة البشر. و كيف يقرّر عليهم أحكاما محرجة شاقّة، و هو أرحم الراحمين، بل أرأف بالانسان من والديه؟! كما قال تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (١).

و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». (٢).

و «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ». (٣).

و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ». (٤).

و من هنا سمى الدين الاسلامي بالشريعة السهلة، رغم ما يدعيه المخالفون و يفترونه على الإسلام بأنه دين التضييق و التعصّب و المشقّة.

و هذه القاعدة تثبت لنا أنّ للرفق و اللين و السهولة و الراحة، منصّة

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) المائدة: ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٨

مستحكمة في متن الشريعة الاسلامية و أنه لا موقف للضييق و الصعوبة فيها. فهذه القاعدة ذات أهمية خطيرة من هذا المنظر.

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد نفي أي حكم موجب للمشقة و الاضطرار. بمعنى ارتفاعه عند ما عرض الاضطرار. بيان ذلك: أن كل حكم مجعول في الإسلام له حالتان.

إحداهما: الحالة المتعارفة المعتدلة، بأن لا يوجب العمل به ضيقاً و مشقة على فاعله.

ثانيتها: الحالة غير المتعارفة الخارجة عن مقتضى العادة، بأن يوجب العمل به ضيقاً و صعوبة و مشقة لا تتحمل عادة. و مفاد هذه القاعدة رفع الحكم الإلزامي في هذه الصورة، و جوبا كان ذلك الحكم أو حرمة.

و هل يكون رفع الحكم عند الضرورة و الاضطرار على نحو الرخصة أو العزيمة؟

فالمشهور أن سقوطه على نحو الرخصة، إلا إذا كان ضرورياً أو كان فيه خوف الهلاك، فلا إشكال في كون رفع الحكم الموجب لذلك على نحو العزيمة، فيحرم العمل به.

و أما إذا لم يبلغ الاضطرار إلى حد الضرر البالغ أو خوف الهلاك، و إن كان موجبا للمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة، فالمشهور أن ارتفاع الحكم الموجب لذلك على نحو الرخصة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٩

و خالفهم السيد الامام الراحل «١» في مسائل التيمم بأنه على نحو العزيمة.

و وجه ذلك بأن العمل بالحكم الحرجي و تحمل المشقة و الحرج مخالفة لما أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى بِالْعِبَادِ مِنَ الْيَسْرِ وَ التَّرَامَا بِمَا لَمْ يَشْرَعْهُ وَ لَمْ يَجْعَلْهُ فِي الشَّرِيعَةِ، كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». «٢»

و أنه رد هديء الله تعالى. و استشهد لذلك ببعض النصوص الدالة على أن ذلك رد هديته تعالى و جساره بساحته، كما أن رد هديء الإخوان المؤمنين هتك و إهانة بشأنهم.

و هذا الكلام منه قدس سره و إن كان حسنا جميلا و مساعدا للاعتبار في نفسه، إلا أن الإلزام و الايجاب على مخالفة الحكم الأولى الحرجي و العقاب عليه مخالف لما هو مقتضى الامتثال من رفع الالزام و الايجاب عن المكلف و جعله في راحة و فسحة من ذلك، بل ذلك إيقاعه في محذور آخر.

و أما ما ورد في بعض النصوص من تشبيه ذلك برد الهدية يمكن حمله على مخالفة الحكم الأولى بقصد التشريع أو عدم الاعتناء.

و على أي حال لا إشكال في إفادة هذه القاعدة ارتفاع الحكم التكليفي عند الاضطرار. و هل تفيد ارتفاع الحكم الوضعي، بأن تنفي ضمان المال المتصرف فيه عند الاضطرار؟

و التحقيق عدم ارتفاع الضمان؛ لعدم دخل له في رفع الاضطرار؛ حيث لا منافاة بين رفع الاضطرار بالتصرف في المال المضطر إليه و بين

(١) كتاب الطهارة/ طبع مطبعة مهر: ج ٢، ص ٥٧-٦٠.

(٢) الحج: ٧٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٠

ثبوت ضمانه الموجب لرد المال إلى مالكه بعد ارتفاع الاضطرار عند التمكن.

ثم إن هاهنا نكات ينبغي التنبيه عليها في تحرير مفاد هذه القاعدة.

الأولى: يعبر عن هذه القاعدة كثيرا بأن الضرورات تبيح المحظورات.

و هذا التعبير يترأى كثيرا في كلمات الفقهاء، كما سيأتي في التطبيقات الفقهية. فليس المراد منه قاعدة غير هذه القاعدة، كما لعله قد يتوهم.

الثانية: أن هذه القاعدة لا تفيد رفع أصل التكليف بالاضطرار، بل إنما تفيد ارتفاع تنجزه. و ذلك لأن الذي مخالف للامتنان هو تنجز الحكم الأولى عند الاضطرار. و من هنا لو ارتفع الاضطرار يعود التكليف إلى حاله الأول و يصير منجزا على المكلف.

الثالثة: أن رفع الحكم الأولى إنما يكون ما دام الاضطرار، فيتنجز بمجرد ارتفاعه. فلا يجوز مخالفة الحكم الأولى أكثر من قدر الاضطرار و مقتضى الضرورة. و هذا مراد الفقهاء من قولهم «الضرورات تنقذ بقدرها»، كما ستعرف دلالة بعض نصوص المقام على هذا المعنى.

الرابعة: أن الخوف على هلاك النفس أو على المرض أو على اشتداده، عنوان مستقل آخر، غير ما هو المقصود من الاضطرار. و قد دلت على حرمة فعل ما يخاف به على النفس أو على المرض نصوص بالخصوص. و إن كان ربما يتحدان في المصداق. و لكن لا منافاة في ثبوت الحكم الثانوى للمضطر إليه بدليلين أو أدلة عديدة. و الحق أن ذلك نوع اضطرار أيضا. و لكن الحكم الثانوى ثابت لموضوعه بعنوان آخر أيضا لا بعنوان الاضطرار فقط.

الخامسة: أن غير الخوف على هلاك النفس المحترمة من عناوين

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩١

الاضطرار لا يجوز ارتكاب ما يقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأي وجه، كاللواط و الزنا و عقوق الوالدين و نحو ذلك من المعاصى الكبيرة الخطيرة في نظر الشارع الأقدس. و سيأتي كلام في ذلك في تحقيق نصوص الاضطرار.

السادسة: الفرق بين الاضطرار و بين الإكراه أن الإكراه يتحقق بالتهديد اللفظي، بأن يقول المكروه (بالكسر) مثلا لشخص لو لم تفعل كذا لقتلتك أو ضربتك ضربا شديدا، أو احرق بيتك أو أهتك عرضك، و نحو ذلك من ألفاظ التهديد.

و لكن الاضطرار ليس بمجرد اللفظ، بل إنما بوقوع الشخص في مشقة شديدة و تعب غير قابل للتحمل عادة، أو في مكان أو وضع يخاف فيه على العرض أو المال أو النفس. و مع ذلك ليس في حدّ القهر الغالب السالب للاختيار، فإذا كان كذلك يعبر عنه بالقهر و الإيجاب.

السابعة: هل المراد من الاضطرار هو ما كان مصداقا للاضطرار و الضرورة في نظر نوع الناس و أكثرهم، أو الملاك في ذلك نظر شخص المضطر؟

و الجواب أن المعيار في ذلك نظر النوع.

فما كان من المشقة يتحمل عادة أو لا يصدق عليه الاضطرار و الضرورة الشديدة البالغة حدّ الاضطرار في نظر أهل العرف، لا يرتفع به الحكم الأولى.

و لكن هذا أمر باطنى و كل إنسان أبصر بنفسه من غيره. فإذا بلغت المشقة في نظره فيما بينه و بين الله إلى حدّ لا يتحملها أهل العرف و غالب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٢

الناس، يتحقق بذلك الاضطرار الراجع للحكم الأولى. و على أى حال فالمعيار في ذلك بلوغ المشقة إلى هذا الحد أو إحساس الخوف على النفس.

و تشخيص مصاديق هذا الملاك موكول إلى صاحب الضرورة و الاضطرار، كما أشير إلى ذلك في بعض النصوص الآتية.

إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوده.

الأول: اتفاق جميع الفقهاء من العامة والخاصة

و تسالمهم على ارتفاع الحكم الأولى بالاضطرار. و لا مخالف لذلك من بينهم. و أما الاجماع بمعناه المصطلح الكاشف عن رأى المعصوم تعبدًا، فلا- يمكن دعواه؛ نظرا إلى استناد الفقهاء لذلك إلى نصوص الكتاب و السنة، فهو مدركى.

الثانى: العقل

الحاكم بقبح تحمّل المشقة الشديدة الخارجة عن حدّ تحمل الناس عادة؛ لما يرى فيه من الظلم بالنفس و الجسم. و إنّ الظلم قبيح فى نظر العقل بأنحائه، بلا فرق.

الثالث: الكتاب

دلّت على هذه القاعدة عدّة من الآيات القرآنية. منها: قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (١) و منها: قوله تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (٢)

(١) البقرة: ١٧٣، و النحل: ١١٥.

(٢) المائدة: ٣.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٣

و منها: قوله تعالى:

«قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (١)

الرابع: السنة

و قد دلت على هذه القاعدة عدّة نصوص.

منها: موثقة سماعه المروية بطرق عديدة عن الصادق عليه السلام:

«و ليس شىء مما حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه». (٢)

و منها: ما دل على جواز التقيّة عند الضرورة و الاضطرار.

مثل صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«التقيّة فى كل ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به». (٣).

و ضمير الهاء في «صاحبها» يرجع إلى التقيّة ظاهراً؛ أي فاعل التقيّة أبصر على نفسه من غيره بوجود الضرورة في مورد التقيّة إلى حدّ تجوّزها.

و نظيره صحيح معمر بن يحيى بن سالم و محمد بن مسلم و زرارة، قالوا:

«سمعنا أبا جعفر عليه السّلام يقول: التقيّة في كلّ شى يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له». «٤»

هاتان الصحيحتان و ما شابههما و إن وردت في التقيّة، إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها جواز ارتكاب كلّ حرام عند الضرورة و الاضطرار، بتنقيح

(١) الانعام: ١٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٦٩٠، ب ١ من أبواب القيام، ح ٦ و ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٦٨، ب ٢٥ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٤

الملاك القطعي؛ حيث لا خصوصية في تحليل الحرام المتقى فيه، إلّا الضرورة و الاضطرار.

و منها: ما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر عليه السّلام، قال:

«قلت له: لم حرّم الله الخمر و الميتة و لحم الخنزير و الدّم؟ فقال: إنّ الله تبارك و تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما أحلّ لهم و لا زهد فيما حرّم عليهم، و لكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه لهم، و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه ثم أحلّه للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به» «١».

و منها: صحيح حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه». «٢»

و مثله مرفوعة النهدي. «٣»

و منها: ما رواه العياشي في تفسيره بسنده عن الصادق عليه السّلام، قال:

«قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: رفعت عن أمتي أربع خصال: ما اضطروا إليه، و ما نسوا، و ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا». «٤»

و منها: صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال:

«سمعتة يقول: وضع عن هذه الامة ست خصال: الخطاء، و النسيان و ما استكروها

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٢، ب ١ من الأتعمة المباحة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦ جهاد النفس، ح ١.

(٣) المصدر: ح ٣.

(٤) المصدر: ج ١١، ص ٤٧٠، ب ٢٥ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ح ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٥

عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه». «١»

و منها: ما ورد في الفقه الرضوي:

«و متى ما نسى بعضها، أو اضطرّ، أو به علّة تمنعه من الغسل، فلا إعادة عليه». (٢)

و منها: صحيح الحلبي قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره، قال: يصلي فيه إذا اضطرّ إليه». (٣)

و منها: صحيح أحمد بن محمد بن يحيى، قال، قال الصادق عليه السلام:

«من اضطرّ إلى الميتة و الدم و لحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو كافر». (٤)

هذه الصحيحة دلّت على وجوب أكل ما اضطرّ إليه، إلّا أنها في مورد توقّف عليه حفظ النفس من الهلاك.

و أما قوله تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَلْغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» يحمل على ما إذا لم يصل الاضطرار إلى حدّ الخوف على هلاك النفس أو يقال أنه ناظر إلى جهة ارتفاع الحرمة المدلول عليها في صدق الآية.

و منها: ما رواه الصدوق في العلل بأسانيده عن الرضا عليه السلام قال:

«إنّا وجدنا أنّ ما أحلّ الله فيه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم إليه الحاجة. و وجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه و وجدناه

مفسداً. ثم رأينا تعالى قد أحلّ ما

(١) المصدر: ج ١٦، ص ١٤٤، ب ١٦، باب ان اليمين لا تنعقد في غضب و لا جبر ج ١٦، ص ١٤٤، ح ٣.

(٢) فقه الرضا: ص ٨٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٦٧، ب ٤٥ أبواب النجاسات، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٣٨٩، ب ٥٦ من الأطحمة و الأشربة، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٦

حرمّ في وقت الحاجة إليه؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة و الدم و لحم الخنزير إذا اضطرّ إليها المضطر؛ لما في ذلك الوقت من الصلاح و العصمة و دفع الموت». (١)

و منها: مرسل عمرو بن سعيد عن بعض أصحابنا قال:

«أنت امرأة إلى عمر فقالت: يا أمير المؤمنين: إني فجرت فأقم في حدّ الله، فأمر برجمها و كان على عليه السلام حاضراً، فقال له: سلها

كيف فجرت؟ قالت: كنت في فلاة من الأرض فأصابني عطش شديد، فرفعت لي خيمة فأيتها فأصبت فيها رجلاً أعرابياً، فسألته الماء،

فأبى على أن يسقيني إلّا أن أمكنه من نفسي، فوليت منه هاربة، فاشتدّ بي العطش حتى غارت عيناى و ذهب لساني، فلما بلغ منى أتيت

فسقاني، و وقع عليّ، فقال له عليّ عليه السلام: هذه التي قال الله عز و جل: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَلْغٍ وَ لَا عَادٍ، هذه غير باغية و لا عادية إليه،

فحلّ سبيلها، فقال عمر: لو لا على لهلك عمر». (٢)

و منها: ما رواه المفيد في الارشاد قال:

«روى العامة و الخاصة أنّ امرأة شهد عليها الشهود أنهم وجدوها في بعض مياه العرب مع رجل يطؤها و ليس ببعل لها، فأمر عمر

برجمها، و كانت ذات بعل. فقالت: اللهم إنك تعلم أنى بريء. فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أيضاً. فقال أمير المؤمنين عليه

السلام:

ردّوها و أسألوها فلعل لها عذرا، فردّت و سئلت عن حالها فقالت: كان لأهلى إبل فخرجت مع إبلى أهلى و حملت معى ماء، و لم يكن

في إبلى لبن، و خرج معى خليطنا و كان في إبل له، فنغد مائى فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى امكنه من نفسي فأبيت، فلمّا كادت

نفسى أن تخرج أمكنته من نفسي كرها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر فمن اضطر

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٤، ب ١٩ من الأُطعمة المباحة، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٣٨٤، ب ١٨ من ابواب حدّ الزنا، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٧

غير باغ و لا عاد فلا إثم، فلما سمع عمر ذلك خلى سبيلها». (١)

و في رواية أخرى رواها الكليني بسنده عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«جاءت امرأة إلى عمر فقالت: أتى زني فطهرني، فأمر بها أن ترجم فاخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كيف زني؟ قالت:

مررت بالبادية فأصابني عطش شديد، فاستسقيت أعرايا فأبى أن يسقيني إلا أن أمكنه من نفسي، فلما أجهدي العطش و خفت على

نفسى سقاني فأمكنته من نفسي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج و ربّ الكعبة». (٢)

و لأجل هذه الرواية حمل المشهور الخبرين السابقين على صورة تراضى الطرفين بالمتعة أو بما يدل على التزويج من اللفظ.

و قد أجاد صاحب الحقائق في تحقيق ذلك؛ و ينبغي نقل كلامه هاهنا بطوله؛ لما فيه من الفائدة. فانه قال- بعد ذكر هذه النصوص:-

«و لم أقف على من تكلم في هذين الخبرين و ما هما عليه من الاختلاف في البين، إلا المحدث المحسن الكاشاني في الوافي، و لا

بأس بنقل كلامه بطوله، و إن طال به زمام الكلام لجودة محصله.

قال في ذيل هذا الخبر- بعد أن أورد في أبواب الحدود في باب من أتى ما يوجب الحد لجهالة أو لضرورة- ما لفظه:

البغي الخيانة، و الظلم و العدوان التجاوز عن الحد و عن قدر الضرورة، و المجرور في «إليه» راجع إلى الفجور، و الظاهر من أمر عمر

برجم المرأة بعد إقرارها بالفجور من اكتفائه بالمرّة من دون سؤال عن كونها محصنة

(١) المصدر: ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، ص ٤٧١، ب ٢١ من ابواب المتعة، ح ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٨

أو غير محصنة، و ليس هذا من مثله بعيد.

ثم الاستفادة من هذا الحديث جواز الزنا إذا اضطّر الانسان إليه بحيث يخاف على نفسه التلف، إلا أنه ستأتى هذه القصة بعينها في باب

إثبات المتعة من كتاب النكاح باسناد آخر و عبارة أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام و ليس في آخر قوله عليه السلام هذه التي قال

الله تعالى إلى آخر الحديث، بل قال عليه السلام: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج و ربّ الكعبة، و مفاده أنه ليس ذلك بزنا و

لا فجور مضطر إليه بل هو نكاح حلال و تزويج صحيح، و ذلك لحصول شرائط النكاح فيه من خلوها عن الزوج و عن ولاية أحد

عليها، و رضاء الطرفين و وقوع اللفظ الدال على النكاح و الانكاح فيه، و ذكر المهر و تعيينه، فهو تزويج متعة و نكاح انقطاع، لا يحتاج

إلى طلاق.

فان قيل: يشترط في صحة المتعة ذكر الاجل، قلنا: قد ثبت أنه يغني عنه ذكر المرّة و المرتين، و الاطلاق يقتضى المرّة فيقوم مقام ذكر

الاجل.

إن قيل: أنها لم تعتقد حلها و إنما زعمت أنها زنت، قلنا: لعل الحد إنما يجب على الانسان إذا زنى دون ما إذا زعم أنه زنى مع أنها

كانت مضطرة إلى ما فعلت، فكل من الأمرين جاز أن يكون مسقطا للحد عنها، و لعل هذا هو الوجه في ورود الاعتذار عنها تارة بأنها

ليست بزانية، و أخرى بأنها كانت مضطرة للزنا، و التحقيق هو الأوّل، و لعل الثاني إن صح وروده فانما ورد على التقيّة و المماشاة مع

عمر و أصحابه.

و على هذا فلا دلالة فيه على جواز الزنا مع الاضطرار إليه.

إن قيل: إنَّ القصة واحدة يستبعد وقوعها مرتين فما وجه اختلاف الفتيا فيها من مفت واحد في مجلس واحد؟

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٩٩

قلنا: الاعتماد فيها إنما هو على رواية أبي عبد الله عليه السلام دون رواية غيره، مع أنَّ الحكم الذي في روايته عليه السلام هو الصواب في المسألة كما دريت، وإن أريد تصحيح الأخرى أيضاً قيل: لعل أمير المؤمنين عليه السلام: خاطب القوم فيها علانية على جهة التقيّة بما يناسب قدر عقولهم و مبلغ ما عندهم من العلم، و خاطب أصحابه سرا بما وافق الحل و بما هم أهله فروى الثاني عنه أولاده عليهم السلام، و الأوّل الأجانب، و العلم عند الله انتهى كلامه زيد مقامه.

أقول: الأظهر في الجواب عن السؤال الثاني أنَّ اعتقاد الحل و عدمه لا مدخل له في صحة العقد إذا وقع مستكملاً لشرائط الصحة، و العقد هنا كذلك كما اختاره، و من الجائز أن تكون المرأة جاهلة بحلّ نكاح المتعة؛ لعدم اشتهاها يومئذ، و أنها على مذهب عمر في تحريمها فاعتقدت كون ما وقع منها زنا يوجب الحد، فلذا اعترفت بذلك و طلبت إقامة الحد عليها، و الامام عليه السلام أسقط الحد عنها لصحة النكاح كما في رواية الصادق عليه السلام، أو لمكان الضرورة كما في الرواية الأخرى، و سقوطه لمكان الضرورة غير بعيد.

فإنَّ جملة من الأخبار دلّت على أنه ما من شيء حرّمه الله، إلّا أباحه لمكان الضرورة، ففي موثقة سماعة قال، قال: إذا حلف الرجل تقيّة لم يضره- إلى أن قال- قال: ليس شيء مما حرّم الله إلّا و قد أحله لمن اضطر إليه، و نحوه غيره من الأخبار المؤيّدّة بالدليل العقلي أيضاً.

بقي الكلام في اختلاف الخبرين في أن سقوط الحد هل هو لكونه نكاحاً صحيحاً، كما في رواية الصادق عليه السلام أو لمكان الضرورة و أنه كان زناً؟ و ما ذكره- رحمه الله عليه- في الجمع بين فتواه عليه السلام في هذين الخبرين جيّد. و يؤيّد أنه عليه السلام خاطب بهذا الجواب الذي في هذا الخبر عمر و أصحابه،

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٠

و مذهب عمر تحريم المتعة فلم يصرح له بأنَّ عدم الحد لصحة النكاح متعة، و إنّما صرح له بالاضطرار، و هو صحيح كما عرفت، فان الضرورات تبيح المحظورات، و أما خبر الصادق عليه السلام فليس فيه دلالة على مخاطبة عمر بذلك، و غاية ما يدل عليه أنه أخبر أمير المؤمنين عليه السلام بذلك فسألها، فلما أخبرته القضية قال: «تزوج و رب الكعبة»، و ليس في الخبر أنها حدّت بعد ذلك أو لم تحد، و بلغ ذلك عمر أو لم يبلغه، بل الخبر مجمل في ذلك». «١» انتهى كلام صاحب الحدائق.

و من النصوص الدالة على هذه القاعدة: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألت عن رجل أجنب في سفر و لم يجد إلّا الثلج أو ماء جامداً، فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، و لا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي يوبق دينه». «٢» الأصح «توبق» دينه.

و منها: صحيح عبد الله بن جعفر الحميري قال:

«كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: روى جعلني الله فداك مواليك عن آبائك أن رسول الله صلى الله عليه و آله صلى الفريضة على راحلة في يوم مطير، و يصيبنا المطر و نحن في محاملنا و الأرض مبتلة و المطر يؤذى، فهل يجوز لنا يا سيدي أن نصلي في هذه الحال في محاملنا أو على دوابنا الفريضة إن شاء الله؟ فوقع عليه السلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة». «٣» و الضرورة الشديدة و هي ما لا تتحمل عادة.

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ١٢٥، ١٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٩٧٣، ب ٩ من أبواب التيمّم، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٢٣٧، ب ١٤ من أبواب القبلة، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠١

و منها: مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (عج):

«أنه كتب إليه يسأله عن رجل يكون في محمله و الثلج كثير بقامة رجل، فيتخوف أن نزل الغوص فيه. و ربما يسقط الثلج و هو على تلك الحال و لا يستوى له أن يلبّد شيئا منه؛ لكثرتة و تهافته. هل يجوز أن يصلّي في المحمل الفريضة؟ فقد فعلنا ذلك أياما، فهل علينا في ذلك إعادة أم لا؟ فأجاب لا بأس به عند الضرورة و الشدة». «١»

و منها: صحيح الريان بن الصلت. قال:

«دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام فقلت له: يا ابن رسول الله صلّي الله عليه و آله، إن الناس يقولون: إنك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد في الدنيا، فقال عليه السلام: قد علم الله كراهتي لذلك، فلما خيرت بين قبول ذلك، و بين القتل اخترت القبول على القتل، و يحهم أما علموا أنّ يوسف عليه السلام كان نبيا رسولا. فلما دفعته الضرورة إلى تولّي خزائن العزيز، قال له:

اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ، و دفعتنى الضرورة إلى قبول ذلك على إكراه و إجبار بعد الاشراف على الهلاك، على أنّي ما دخلت في هذا الأمر إلّا دخول خارج منه، فإلى الله المشتكى و هو المستعان». «٢»

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على مفاد هذه القاعدة، و هي بالغه حد التواتر.

ثم إنّ هذه القاعدة لا إشكال في عدم كون مفادها حكما و لا أصلا و لا أمارا، كما هو واضح، بل إنما هي تفيد ارتفاع الحكم الأوّلي عند عروض الاضطرار و الضرورة.

(١) المصدر: ص ٢٣٩، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ١٤٧، ب ٤٨ من ابواب ما يكتسب به، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٢

حالتها مع معارضة ساير الأدلة

لا-ريب في تقدّم هذه القاعدة على ساير الأدلة و الاصول، كما لو اضطر إلى بيع مال الغير لإنقاذ نفسه أو إنقاذ نفس محترمة من الهلاك أو عند ما وقع في ساير مصاديق الاضطرار من المحاذير و الضرورات.

فيقع التعارض عند ذلك بين أدلته حرمة التصرف في مال الغير و بين أدلة هذه القاعدة، و لا إشكال في تقدّمها. و هل النتيجة صحة البيع؟ فيه إشكال؛ نظرا إلى عدم منافاة بين ثبوت الضمان و بين ارتفاع الاضطرار بإباحة التصرف، و إلى أنّ إنشاء البيع و إجراء الصيغة إذا كان حلالا- و مباحا و لو بالاضطرار يدخل في البيع الحلال المباح و ترتب بالمآل آثاره، كما هو الوجه في استفادة صحة البيع و وضع من قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». و ذلك فيما إذا توقف ارتفاع الضرورة على بيع مال الغير و صرف ثمنه في رفع الاضطرار.

و على أى حال و زان هذه القاعدة في مخالفة ساير الأدلة و معارضة ساير الأمارات و زان قاعدتي نفى الضرر و الحرج، فهي حاكمة على أدلة الأحكام الأولية.

و لكن لا بد في تقديم هذه القاعدة على ساير الأحكام الأولية أو بالعكس من مراعاة الأهم فالأهم. فما دام لم يبلغ الاضطرار إلى حدّ الخوف على النفس لا يجوز تقديم هذه القاعدة على ما يقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه أو تركه و تعطيله بأيّ وجه، كالزنا و اللواط و تعطيل الحدود و عقوق الوالدين و نحوه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٣

التطبيقات الفقهية

قد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه، و هي أكثر من أن تحصى، إلا أننا نكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع.

منها: ما صرح به جملته من الأصحاب من جواز إخراج المستودع مقدار اجرة الحج الواجب عن الميت فيما إذا علم أن الورثة لا يؤدون عنه. وقد نقل في الحدائق عن التذكرة أنه يعتبر أيضا في جوازه الأمن من الضرر. فلو خاف على نفسه أو ماله لم يجز له ذلك. ثم علّله صاحب الحدائق بقوله: «و هو ظاهر؛ فان الضرورات تبيح المحظورات». (١) و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الخوف على النفس و المال، إنما يوجب في محلّ الكلام ارتفاع الجواز و منع الجائز، لا إباحة المحذور، كما ورد في تعليقه.

و منها: ما لو اضطرّ المحرم إلى أكل ما فيه طيب فحكموا بجوازه و بأنّه يقبض أنفه و جوبا، ما دام لم يوجب مشقة. و يتفرّع من هذه المسألة فرعان.

أحدهما: جواز أكل ما فيه طيب، بل شمّه إذا كان أخذ الأنف له حين الأكل شاقا. و علّلوا ذلك بأنّ الضرورات تبيح المحظورات، كما صرح بهذا التعليل في الحدائق؛ حيث قال: «أما جواز الأكل فدليل إباحتها أنّ الضرورات تبيح المحظورات، كما هو مسلّم بينهم في جميع الأحكام». (٢)

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ٢٧٩.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٥، ص ٤٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٤

ثانيهما: وجوب أخذ الأنف عند التمكن، فعلّله في الحدائق بقوله: «إنّ الاضطرار إلى أحدهما لا يبيح الآخر، مع حرمة الجميع، فيقتصر على محلّ الضرورة». (١)

و هذا التعليل هو مقصود قولهم: «الضرورات تتقدر بقدرها» فصار كقاعدة فقهية بينهم.

و منها: ما لو اضطر الانسان إلى معونة الظالمين، بأن توقّف عليه إمرار معاشه أو حفظ نفسه، فحكموا بجواز ذلك حينئذ. و قد علّله في الحدائق بقوله: «فانّ الضرورات تبيح المحظورات». (٢) و كذا علّله السيد الخوئي بقوله: «و ذلك للضرورة؛ فانّ الضرورات تبيح المحظورات». (٣)

و منها: ما لو اضطر الانسان إلى دفع الرشوة لاستنقاذ حقه الموجب ذهابه وقوعه في المشقة الشديدة أو الحرج و الضرر العظيم، أو لحفظ عرضه. فحكموا بجواز دفع الرشوة حينئذ و علّوه بهذه القاعدة، كما علّله في الرياض بقوله: «إلا إذا لم يمكن الوصول إلى الحق بدونها، فيجوز الدفع حينئذ، فانّ الضرورات تبيح المحظورات». (٤)

و منها: حكمهم بجواز الاحتقان للصائم عند الضرورة؛ معللا بهذه القاعدة. كما علّله المحقق النراقي بقوله: «الحرمة إنّما هي إذا لم يكن الاحتقان ضروريا، و إلاّ فيباح؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات». (٥)

(١) المصدر.

(٢) المصدر: ج ١٨، ص ١٢١.

(٣) التنقيح: ج ١، ص ٣٦٣.

(٤) الرياض: ج ٨، ص ٨٤.

(٥) مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٥

و منها: مسألة عدم جواز ترك وطى الزوجة أكثر من أربعة أشهر، كما هو الثابت فتوى و نصا. و لكن حكموا بجواز تركه عند الضرورة معللا بهذه القاعدة، كما قال المحقق النراقي: «و يختص عدم الجواز بصورة العذر.

و أما معه فيجوز الترك مطلقا إجماعا؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات»، «١»

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه. و هي خارجة عن حدّ الاحصاء، و لنا في هذا المقدار كفاية.

(١) المصدر: ج ١٦، ص ٧٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٧

قاعدة حرمة الإعانة على الإثم

إشارة

١- أهمية هذه القاعدة و منصّيتها في كلمات الفقهاء ٢- أوّل من استدلّ بنصّ هذه القاعدة ٣- تحرير مفاد هذه القاعدة ٤- مدرّك القاعدة ٥- هل هي حكم أو غيره؟

٦- حالها مع معارضة ساير القواعد ٧- التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٠٩

أهمية هذه القاعدة و منصّيتها في كلمات الفقهاء

تطرح اليوم نظرية على أهل النظر و المحافل العلمية حول منهج المكافحة مع المنكرات و حفظ المجتمع - و لا سيما الشباب - من التلوّث بأنحاء المعاصي و المفساد.

و هذه النظرية توجب البداية بالفحص و التحرّي في عوامل تلوّث المجتمع البشري بالقبايح و الآثام و التدقيق في علل هذا المعضل الاجتماعي، ثم الاقدام على تجفيف جذور الفساد و قلعها. و تمنع عن صرف القدرة و الطاقة في المكافحة مع المعلول و في جهة منع المنكرات و النهي عنها بعد ما كثرت و شاعت بين الناس؛ حيث إنّه لو عرفت علل الفساد و عوامل شيوع المعاصي بالفحص الدقيق التام فتقلع من جذورها، تقلّ الآثام و يرتفع الفساد من غير حاجة إلى مقابلة خشنة حتى تستتبع محاذير و مشاكل اخرى كسوء الظن و التشاؤم بالنظام الاسلامي فتوجب انتشار بذور الانزعاج و العداوة، فينجّر إلى بروز المنازعات بين المؤمنين و نشأة الأفكار و العقائد المنحرفة و تشكيل الأحزاب السياسية المخالفة.

و لا شك أنّ تحريم الإعانة على الإثم يوجب محو عوامل المعصية و قلع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٠

مواد الفساد و الفجور و تجفيف جذورها. و ذلك لأنّ حكم حرمة الإعانة على الإثم إذا تلقاه المسلمون كثقافة و وضعت قوانين جزائية صريحة قاطعة لذلك و لم ير أهل الفساد و المعاصي مخلصا للفرار من نصّ القانون و لا معينا لأنفسهم، و لم يعدّ أحد مقدمات الفساد و المعصية لهم، لكي يروا بطيحة المجتمع معدة للفساد، فحينئذ يؤول لهيب شهوتهم إلى الطفوء، كانطفاء لهيب النار بانعدام المادة المحترقة و عدم وصول مادة الاشتعال، من البترول و البانزين و الغاز.

وعليه فيكفي لإثبات أهمية هذه القاعدة و عظم خطرها أنها تبحث عن محو عوامل تلوث مجتمع المؤمنين بأنحاء المفاسد و قلع مواد الآثام و المعاصي و تجفيف جذورها.

و من هنا كانت هذه القاعدة منذ أقدم العصور- من زمن شيخ الطائفة- موضع العناية البالغه بين الفقهاء و صارت محل البحث و التحقيق و النقض و الابرام بينهم.

أول من استدلّ بنص هذه القاعدة

و أول من استدلّ بنص هذه القاعدة هو الشيخ الطوسي؛ حيث أفتى في المبسوط (١) بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعاصي معللاً بهذه القاعدة. و كذا استدل بها لبطلان الوصية باجارة المال للبيع و الكنائس و نحوها. (٢)

(١) المبسوط: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١١

و منهم المحقق صاحب الشرائع؛ حيث أفتى بحرمة بيع كل ما يفضى إلى مساعدة الحرام، و عممه في المسالك إلى مطلق أعداء الدين، سواء كانوا مسلمين أو كفارا. و علل ذلك بهذه القاعدة؛ حيث قال في ذيل كلام صاحب الشرائع: «لا فرق في أعداء الدين بين كونهم مسلمين أو كفارا؛ لا شراكتهم في الوصف، و هو الإعانة على المحرم المنهى عنها». (١)

ثم بعده العلامة الحلبي، فإنه استدل بهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتبه.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم أن المشتري يصنعه صنما أو صليبا أو شيئا من الملاحى؛ معللاً بهذه القاعدة. (٢)

و منها: حكمه بعدم جواز الوقف على البيع و الكنائس و بيوت النيران بأن في ذلك إعانة على المعصية. (٣)

و أيضا علل حرمة الوقف على معونة الزنا أو قطاع الطريق أو شاربي الخمر- و لو كانوا مسلمين- بقوله: «لأن الإعانة على فعل المعصية معصية». (٤)

و لا تختص موارد جريان هذه القاعدة بباب خاص من الأبواب الفقهية، بل تجرى في مختلف أبواب الفقه، مما يرتبط بمقدمة المعصية و الإعانة على الإثم.

(١) المسالك: ج ٣، ص ١٢٣.

(٢) المختلف: ج ٥، ص ٢٢.

(٣) التذكرة: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٤) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٢

تحرير مفاد هذه القاعدة

المقصود من لفظ «الإعانة» في نص هذه القاعدة معناه اللغوي، لا معنى آخر غيره. و هو المساعدة و المظاهرة، أى مساعدة الغير و مظاهرتة في فعله باعداد بعض مقدماته و تهيئة آلات الفعل، أو إيجاد مقتضى له و رفع الموانع عنه. و يعتبر في معنى الإعانة عدم استناد الفعل إلى المعين عرفا، بل يستند إلى الفاعل المباشر وحده، و إلّا يدخل في عنوان التعاون.

ثم إنه قد يقصد معنى الإعانة من لفظ التعاون، و هو فيما إذا أسند فعل التعاون إلى القوم، كما في قولهم: تعاون القوم، أى أعان بعضهم بعضا و صار عوناً له، كما صرح بذلك في القاموس و الصحاح و المصباح و غيره من معاجم اللغة. و عليه فالتعاون إذا أسند إلى القوم يكون بمعنى إعانة بعضهم بعضا، فلا فرق بينه و بين معنى الإعانة حينئذ في الحقيقة، و إنما يعتبر عنه بالتعاون بلحاظ ما يوجد من التقابل بين الإعانات الصادرة من أفراد القوم متقابلا. و إنما الفرق بينهما فيما إذا أسند التعاون إلى اثنين في مثل قولهم: «تعاون زيد و عمرو في رفع الصخرة».

و الفرق بين الاعانة و التعاون - المستند إلى شخصين - أن في الإعانة تكون المساعدة من أحد الطرفين من دون استناد الفعل إليه عرفا، و إنما يستند الفعل إلى الطرف الآخر الذى هو الفاعل المباشر. و أما في التعاون تكون المساعدة من الطرفين و لا يستند الفعل إلى طرف واحد، بل يستند إلى الطرفين معا، بمعنى أن كل واحد منهما يعين الآخر في إيجاد مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٣

الفعل، كما لو رفع شخصان أو أشخاص معا حجرا ثقيلًا، بحيث لو لم يساعد أحدهم لم يتمكنوا من رفع ذلك الحجر، فحينئذ يستند رفع ذلك الحجر إليهم جميعا لا إلى بعضهم، فهذا هو حقيقة التعاون. و اتضح ممّا بيناه في حقيقة الاعانة أنه يعتبر فيها شيان.

أحدهما: قصد المساعدة من المعين؛ لأنّ الإعانة من العناوين القصدية، كما هو واضح. ثانيهما: تحقق الفعل المعان عليه. و قد يتوهم عدم دخل لتحقيقه في صدق الإعانة؛ لأنّ مرتبة تحقق الفعل متأخرة عن رتبة الإعانة؛ فلا معنى لدخل ما هو المتأخر في صدق ما هو المتقدم، و لكنّه توهم غير وجيه. و ذلك لأنّ الإعانة على فعل أمر إضافي؛ نظرا إلى أخذ تعلقها بالفعل في عنوانها.

و عليه فيكون الفعل طرف الاضافة، و لا معنى لتحقيق الأمر الاضافي المتعلق بالغير من دون تحقق متعلقه الذى هو طرف الاضافة. و قد وقع الكلام و النقض و الابرام في اعتبار كل من القصد و وقوع الفعل الحرام في مصب هذه القاعدة. فقد يتوهم عدم اعتبار شىء منهما في صدق عنوان الإعانة على الإثم، و فى مقابله القول باعتبارهما معا. و قال جماعة باعتبار القصد دون وقوع الحرام المعان عليه، و اختار آخرون عكس ذلك. فالصور المتصورة فى المقام أربعة.

الاولى: و هى صورة تحقق القصد و الفعل الحرام كليهما، فلا إشكال و لا خلاف فى صدق الإعانة على الإثم حينئذ. الثانية: و هى ما إذا لم يكن قصد و لم يتحقق الفعل الحرام. و لا إشكال أيضا فى عدم صدق الإعانة على الإثم حينئذ، كما هو واضح. و قد اتضح

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٤

وجه ذلك مما بيناه فى اعتبار قصد الإعانة و تحقق الفعل فى صدق عنوان الإعانة على ذلك الفعل. و أما ما دلّ عليه بعض النصوص من لعن غارس الخمر فليس المقصود منه هذه الصورة، بل إنّما يحمل على قاصد التخميم بذلك، كما هو واضح، و إلّا يلزم منه ما لا يمكن الالتزام به بأى وجه. الثالثة: ما إذا لم يقصد المعين بفعله الإعانة على الحرام، و لكن ترتب عليه الحرام. و الظاهر أنّ هذه الصورة خلافية. و منشأ الخلاف فيها هو الاختلاف فى اعتبار قصد الإعانة على الحرام فى صدق عنوانها.

و إنّ للشيخ الأعظم الأنصارى «١» تحقيقا جامعاً فى المقام ينبغى تحريره. قال ما حاصله:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ الإعانة هى الاتيان ببعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله: لا مطلقا. و أوّل من أشار إلى هذا هو

المحقق الثاني في حاشية الارشاد في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا. و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين، كالفقيه السبزواري في الكفاية وغيره.

و زاد بعض المعاصرين اعتبار وقوع الحرام المعان عليه. وفيه تأمل؛ لأن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل أم لا.

و يظهر من الأكثر عدم اعتبار القصد. و منهم الشيخ في المبسوط؛ حيث استدل على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقول النبي صلى الله عليه وآله: «من

(١) المكاسب/ الطبع الحجري: ص ١٧-١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٥

أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمه الله». (١) فجعل مجرد ترك بذل الطعام لمن يخاف تلفه مصداقا للإعانة على قتل المؤمن، و لو لم يكن بقصد القتل.

و منهم العلامة؛ حيث استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم. و منهم المحقق الثاني؛ حيث استدل على حرمة بيع العصير المنتجس ممن يستحلّه بأن فيه إعانة على الإثم.

و كذا المحقق الأردبيلي؛ حيث استدل على حرمة بيع العصير ممن يعلم أنه يصنع خمرا بأن فيه الإعانة على الإثم، بل في الرياض - بعد ذكر النصوص الدالة على جواز بيعه - ردّها بمخالفتها لهذه القاعدة. فإن إطلاق كلامهم يقتضى عدم اعتبار القصد.

و يؤيد ما ذكره من صدق الإعانة بدون القصد ظهور بعض النصوص في ذلك بالاطلاق، مثل النبوي المروي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه». (٢) و العلوي المروي فيه عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث وارد في حكم الطين -: «فان أكلته و متّ فقد أعنت على نفسك». (٣) و يدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمة. فإن من الواضح عدم قصد آكل التراب في الأغلب قتل نفسه، كما أنّ الأغلب في أعوان الظلمة قصد تأمين مؤنتهم و قضاء حوائج أنفسهم بذلك. لا الظلم و التعدي إلى الرعية المستضعفين.

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٣٣، ح ٤٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٣٩٣، ب ٥٨، من الأطعمة و الأشربة، ح ٧.

(٣) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٦

و قد فصل المحقق الأردبيلي بينما إذا كان فعل بعض مقدمات الحرام مع القصد أو على الوجه الذي يصدق عليه عنوان الإعانة عرفا - مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم، أو يطلب منه القلم لكتابة حكم قتله فيعطيه - و بينما لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفا، كبيع متاع أو الاتيان بفعل كسبا لمنفعة أو رفعا لحاجة فيما إذا انجرّ إلى تقوية ظالم أو إعانته بالمآل.

و لا شك في عدم صدق الإعانة على مثل ذلك؛ حيث لم يقصدها المعين بذلك، و لا كلام في ذلك. و إنما الكلام فيما إذا قصد الفاعل وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية و بين غيرها مع علمه بأن الغير يصرفها في المعصية، كبيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا، و إن لم يقصد البائع تخمير الغير بالعنب المبيع. فالإعانة على شرط الحرام غير الإعانة على الحرام نفسه. و مجرد العلم بأن الغير يتوصل بتلك المقدمة - المشتركة المعان بها - إلى فعل الحرام لا يوجب أن يصدق عليها عنوان الإعانة على الحرام نفسه؛ ما لم يكن الشرط بنفسه حراما. و بذلك ينقدح ما في كلام الشيخ في المبسوط من النظر.

ثم فصل الشيخ الأعظم قدس سره في الشروط بين ما تنحصر فائدته عرفا في تحقق الحرام المشروط بإعطاء العصا إلى الظالم الذي أراد ضرب أحد، أو إعطاء الكأس إلى شخص استعاره لأن يشرب فيه الخمر. فإن فائدة العصا و الكأس في هذا الفرض منحصرة عرفا في ضرب المظلوم و شرب الخمر، و من ذلك بيع السلاح من أعداء الدين حال اشتعال الحرب، بخلاف بيع العنب ممن يصنعه خمرا؛ لعدم انحصار فائدته في التخمير. و لعل من فرق بينه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٧

و بين بيع السلاح من أعداء الدين حال الحرب نظر إلى ما قلناه، كما عن الفاضلين في الشرائع و التذكرة.

ثم قسم قدس سره شرط الحرام إلى أقسام.

أحدها: أن يكون الاتيان به بقصد توصل الغير به إلى الحرام. و هذا لا إشكال في حرمة، لكونه إعانة.

ثانيها: أن يؤتى به بغير قصد توصل الغير به إلى الحرام و لا لحصول مقدمته كتجارة التاجر بالنسبة إلى العشار؛ حيث لم يقصد بتجارته سلطة العشار عليه بأخذ العشر و إن كانت التجارة شرط أخذ العشر. و هذا أيضا لا إشكال في عدم حرمة.

ثالثها: ما يؤتى به بقصد حصول بعض مقدمات الحرام لا بقصد التوصل به إلى الحرام نفسه. و هذا على وجهين. أحدهما: أن يكون ترك الاتيان به علّة تامّة لعدم تحقق الحرام من الغير. و ثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظن بترتب فعل الحرام من الغير عليه. فقوى وجوب ترك الأوّل و حرمة فعله و جواز الثاني. انتهى حاصل كلام الشيخ في المقام. «١»

و مقتضى التحقيق في المقام: أن الملاك في صدق عنوان الإعانة نظر العرف. و الظاهر صدق عنوانها عرفا على تسليط الغير على شيء يعلم أنه يفعل به الحرام، سواء علم أنه سيفعل الحرام أيضا بمعونة شيء آخر في صورة عدم تسليطه على ذلك الشيء، أم لا.

و عليه فلا- وجه لاناطة صدق عنوان الإعانة بكون الشرط الصادر من المعين علّة تامّة لصدور فعل الحرام من الغير، كما يظهر من الشيخ، بل

(١) مكاسب الشيخ: ص ١٧-١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٨

لا يكون شيء من المقدمات المعدّة بفعل المعين من قبيل العلّة التامة؛ ضرورة عدم تامة علّة فعل الحرام، إلّا بارادة فاعل الحرام المحركة لعضلاته نحو الفعل. و إنما تكون المقدمات المتحققة بفعل المعين كلّها من قبيل المعدّات و الشرائط التي هي في عداد العلل الناقصة و من أجزاء العلّة.

نعم لا إشكال في اعتبار دوران وجود ذلك الفرد من الحرام مدار تحقق ذلك الشرط في صدق عنوان الإعانة. و لكن لا يضره العلم بأن الغير يوجد فردا آخر من الحرام بطريق آخر في صورة عدم تحقق ذلك الشرط. و لعلّه مراد الشيخ الأعظم؛ حيث لا-ريب في صدق الإعانة على الحرام بالنسبة إلى ذلك الفعل الحرام المتوقع على ذلك الشرط المعان به.

فتحصّل أن الإعانة تصدق عرفا على الاتيان بكل ما يعلم المعين بترتب صدور الإثم من الغير عليه، من شرط أو سبب و نحوه من المقدمات، سواء كان ممّا لو لا إتيانه بذلك الشرط أو السبب لترك الغير ذلك الفعل الحرام و لم يفعله؛ إمّا لعدم تمكّنه أو لاستلزامه المشقّة و الحرج، أو لم يكن من هذا القبيل، بأن يعلم المعين أن الغير سيقدم على فعل الحرام، و لو بمقدمة اخرى. و لا يعتبر كونه علّة تامّة و لا الجزء الأخير من العلّة، كما توهم.

و أما قصد صدور الحرام من الغير فلا يعتبر في صدق عنوانها عرفا، بل يكفي علم المعين بكون الغير بصدد الفعل الحرام و بدوران صدور الفعل الحرام من الغير مدار ما أوجده من بعض المقدمات، فإنّ عنوان الإعانة على الحرام في هذا الفرض صادق بنظر أهل العرف و لو لم يقصد من فعله تحقق الحرام من الغير.

هذا لو فرضنا انفكاك علمه بذلك عن قصد تحقق الحرام، و هو مشكل

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٩

عادة، بل ينجز بالمآل إلى قصد الإعانة على الحرام. و ذلك لأنّ الاتيان بما يعلم ترتب الحرام عليه إعانة على صدور ذلك الحرام من الغير؛ نظرا إلى كون الاتيان به قصديا، فلا ينفك عن الإعانة على الحرام، و إن لم يقصد المعين من الاتيان بالمقدمة وصول الغير بها إلى الحرام. و عليه فقصد الإعانة لا إشكال في اعتباره في مفهوم الإعانة؛ لأنه أمر قصدي. و هذا القصد هو الذي لا يتصور انفكاكه عن العلم بترتب الحرام، لا قصد وقوع الحرام من الغير.

و أما الالتزام بكون إيجاد كلّ ماله مدخلية في تحقق الحرام الصادر من الغير - و لو بوسائط عديدة - إعانة عليه، لا وجه له؛ حيث إنّه لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفا، و إلّا لزم كون الواجب تعالى معينا على الآثام الصادرة عن العباد؛ لأنه موجود الآلات و مسبب الأسباب في الحقيقة، و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و أما قصد العصيان من فاعل الإثم فهل يعتبر إحراره من جانب المعين في صدق الإعانة على الإثم؟ أو هل يعتبر قصده في نفسه أو لا، بمعنى أنّه حتى إذا علم المعين عدم قصد العصيان من الفاعل فهل يحرم عليه الاتيان بمقدماته أم لا؟ و التحقيق في المقام: التفصيل بينما إذا دلّ الدليل المعتبر على أنّه لا يرضى الشارع بوقوع فعل المعصية بأيّ وجه، كالقتل و اللواط و الزنا و الربا، و نحو ذلك من الكبائر و المحرمات المهمّة في نظر الشارع، و بينما ليس من هذا القبيل.

فيكفي في القسم الأوّل مجرد علم المعين بوقوع الحرام في حرمة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٠

الإعانة، و لو علم أنّ الفاعل ليس قاصدا لوقوعه.

و أما الثاني فهو خارج عن مصب هذه القاعدة؛ لفرض عدم صدور الإثم من الفاعل و ليس الفعل نفسه مما هو مبغوض عند الشارع حتى يحرم الإعانة على إيجاده. و ذلك مثل المعاصي و الآثام الصغيرة التي ليست مبغوضة في ذاتها مع قطع النظر عن قصد العصيان من فاعلها، أو ليست مبغوضيتها الذاتية في حدّ توجب الحرمة باتيان بعض مقدماتها.

هذا إذا لم يكن من قصد المعين تحقق المعصية، و إلّا لا يبعد القول بحرمة الإعانة مطلقا؛ حيث إنّ أتى بمقدمة الإثم قاصدا لوقوعه مع علمه بترتب المعصية عليه. و الانصاف أنّه يشكل فرض انفكاك قصد الإعانة من المعين عن علمه بوقوع الحرام من الغير، كما عرفت آنفا، حتى فيما إذا علم بأنّ الفاعل غير قاصد للعصيان.

و أما الصورة الرابعة: و هي ما لو تحقق القصد و لم يصدر الحرام من الغير - إما لندامة أو لمانع - فلا ريب في عدم صدق الإعانة على الحرام عرفا؛ حيث لم يتحقق حرام حتى يصدق الإعانة عليه. نعم يصدق الإعانة على تمكين الغير و تحصيله القدرة على فعل الحرام، و غاية ما يمكن الالتزام به صدق إعانة الغير في جهة وصوله إلى الحرام، لا الإعانة على الحرام نفسه. و غاية ما يلزم حينئذ التجري؛ لفرض أنّه قصد بفعله ما هو شرط و مقدمة الحرام الواقع في علمه و اعتقاده، فهو أتى بما هو حرام حسب علمه و اعتقاده، فيكون حينئذ مع كشف الخلاف متجريا.

و لكن خالف في ذلك الشيخ الأعظم قدس سرّه فصّرّح بعدم اعتبار وقوع الفعل الحرام المعان عليه من الغير في صدق عنوان الإعانة على الحرام، بل جعله

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢١

أمرا مفروغا عنه.

حيث قال: «و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقّق مفهوم الإعانة في الخارج، و تخيل أنّه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناء على ما حرّره

من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه، وأنه لو تحقق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم ومن جهة الإعانة. وفيه تأمل: فإن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا. «١»
و استدلل بعض المحققين «٢» لعدم اعتبار صدور الفعل الحرام من الغير في صدق عنوان الإعانة بأن حقيقة الإعانة هي عبارة عن تهيئة المقدمات للحرام وهي لا تستلزم حصوله.

وقد اتضح بما بيناه آنفاً ضعف استدلال الشيخ واستدلال هذا العلم.

و إن للسيد الامام الراحل كلاماً دقيقاً نافعا في الاستدلال لذلك لا يخلو نقله من فائدة، وإليك نصّ كلامه قال قدس سره: «إنّ المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدمة إيجاد الإثم، وإن لم يوجد. فمن أعطى سلماً لسارق بقصد توصيله إلى السرقة، فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق و سرقة شيء و لم تقع منه، يصدق أنّ المعطى للسلم أعانه على إيجاد سرقة، وإن عجز السارق عن العمل.

فلو كان تحقق السرقة دخيلاً في الصدق فلا بد وأن يقال: إنّ المعبر في

(١) مكاسب الشيخ/ الطبع الحجري: ص ١٧.

(٢) وهو السيد مير عبد الفتاح في العناوين: ج ١، ص ٥٦٧-٥٦٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٢

صدق الإعانة إيجاد المقدمة الموصلة، أو الالتزام بأن وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخر لصدق الإعانة وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي منها، بل هما أمران عقليان.

أو يقال: لا- يصدق عرفاً الإعانة على الإثم حتى وجدت السرقة، فالفعل المأتم به لتوصل الغير إلى الحرام مراعى حتى يوجد ذو المقدمة، و بعده يقال: إنه أعانه عليه. وهو أيضاً خلاف الواقع.

أو يقال: إنّ صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلاني على وجود الإثم و بعد التخلف يكشف عن كونها تجريباً، لا إعانة و هو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الطريق العقلاني عليه لا يتفق إلا أحياناً. و مع عدم القيام أيضاً يقال: أعانه على إيجادها.

فمن أعطى جصاً لتعمير مسجد، يقال: إنه أعان على تعميره قبل تحققه، بل مع عروض مانع عنه. ولهذا يصح أن يقال: إنّي أعنت فلاناً على تعمير المسجد و لم يقع منه ذلك، بلا شائبة تجوز.

و إن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر و كونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر في صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، و المقام من قبيل الثاني. «١» انتهى حاصل كلامه قدس سره.

وفيه: أنّ صدق حقيقة الإعانة لا إشكال فيه بمجرد فعل المقدمات و تهيئتها، إلا أنه في الحقيقة إعانة الغير على تمكينه من الحرام و تحصيله

(١) المكاسب المحرمة/ طبع مطبعة مهر: ج ١، ص ١٤١-١٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٣

القدرة عليه كما قلنا، و أما إعانته على فعل الحرام نفسه في فرض عدم صدور الحرام منه فيشكل صدقها عرفاً، بل لا يخلو إطلاق الإعانة على الحرام حينئذ من ركافة عند أهل العرف، إلا مجازاً بعناية و لحاظ قرينة.

و بعبارة أخرى: إنّ المتبادر إلى أذهان أهل العرف من عنوان الإعانة على الإثم هو الإعانة على الإثم الصادر من الغير، لا الإثم الذي لم يصدر و إنما كان الغير بصدد فعله، و لا يلزم من ذلك أخذ إيجاد المقدمة الموصلة في صدق عنوان الإعانة، كما أشكل بذلك

السيد الامام الراحل قدس سره.

و ذلك لأنّ الدخيل في صدق عنوانها في نظر العرف ترتب الحرام على الفعل المعان به بحيث ينتفى بانتفائه، لا- ضرورة وجوده بوجوده و عدم انفكاكه عنه، كضرورة وجود المعلول بوجود علته التامة أو ضرورة وجود ذى المقدمة بوجود مقدّمته الموصلة. و أما إطلاق الإعانة على تعميم المسجد قبل تحققه على فعل تهيئه أسباب التعمير بقصد ذلك، فهو مسامحى و عنائى بملاحظة القرينة. و من هنا لو التفت أهل العرف إلى عدم تحقق التعمير، يقولون: أعان فلان في جهة تعميم المسجد، و ما دام لم يشرع التعمير لا يطلقون الإعانة على تعميمه حقيقة، بل إنما يطلقون عنوانها بقرينة الأول و المشاركة مجازا. و إنّ للسيد الامام الراحل كلاما نافعا في المقام فراجع. «١»

و حاصل الكلام في المقام: أنّه يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الإثم- الذى هو عنوان القاعدة المبحوث عنها في المقام- ثلاثة أمور، بحيث

(١) المكاسب المحرّمة/ طبع مطبعة مهر: ج ١، ص ١٤١-١٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٤

لو انتفى واحد منها لا يصدق عنوان القاعدة.

أحدها: ترتب صدور الحرام من الغير على الفعل المعان به، بأن ينتفى بانتفائه و إن لم يستلزم الاتيان به صدور طبعى الفعل الحرام من الغير لا مكان تحققه بمقدمة أخرى عقلا. و من هنا قلنا بعدم اعتبار كون الفعل المعان به علّة تامّة لتحقيق الحرام، كما يظهر من الشيخ الأعظم، و لا الجزء الأخير من العلّة، كما توهم بعض.

ثانيها: قصد الإعانة على الإثم أو العلم بالدوران المزبور على النحو الذى يتناه فى الأمر الأول على سبيل مانعة الخلو، فلا بد إمّا من تحقق قصد الإعانة أو علم المعين بترتب الفعل الحرام على ما أتى به من الشرط أو السبب فى صدق عنوان الإعانة عرفا. فلو انتفيا معا لا يصدق عنوانها فى نظر أهل العرف و لو تحقق الأمران الآخرا، و إن لا ينفك قصد الإعانة عن العلم بذلك غالبا. و لعلّ صدق عنوان الإعانة على الإثم على إعطاء العصا و السكين إلى مريد الظلم و القتل يكون لأجل ذلك، كما أشار إليه السيد الامام الراحل قدس سره. «١»

نعم هاهنا صورة: و هى أنّ الفعل المعان به لو كان من المقدمات التى لها دخل فى صدور الحرام من الغير و لو بنحو الداعى- لا بنحو الدوران المزبور- لا يبعد صدق الإعانة فيما إذا قصد بفعلة الإعانة على صدور الحرام من الغير، بخلاف مجرد علمه بذلك، فلا يكفى علم المعين فى صدق عنوان الإعانة حينئذ، كما فى تجارة التجار مع علمه بكون الاتجار موجبا

(١) المصدر: ص ١٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٥

لتسليط العشار عليه و أخذ العشر منه.

و عليه فمع قصد الاعانة يصدق عنوان الإعانة عرفا مطلقا؛ حيث لا فرق فى صدق الإعانة على الإثم حينئذ بين كون الفعل المعان به من قبيل الأسباب و بين كونه من الدواعى و لا- بين كونه من المقدمات القريبة المتمحضّة فى السببية لصدور الحرام من الغير أو من المقدمات البعيدة غير المتمحضّة فى ذلك، و هذا بخلاف علم المعين فلا يكفى وحده فى صدق عنوان الاعانة على الإثم عرفا فى الدواعى و المقدمات البعيدة، و إن يشكل أصل حصول علمه حينئذ، كما يشكل كفاية مجرد القصد فى المقدمات البعيدة.

ثالثها: صدور الحرام المعان عليه من الغير؛ لأنّ حقيقة الإعانة و إن تصدق بالنسبة إلى مقدمات الحرام و حصول القدرة على الحرام

للغير بقدر ما اقتضاه الفعل المعان به، لكن الإعانة على الحرام نفسه لا تصدق عرفا ما لم يصدر الحرام من الغير، كما هو واضح، ولا فرق في ذلك بين كون الإثم بمعناه المصدرى أو اسم المصدر، كما يظهر من السيد الامام الراحل قدس سرّه. (١) و ذلك لأنّ الملاك في صدق عنوان القاعدة تحقق الفعل الحرام ولو بأول جزئه. وهذا يصدق باشتغال الغير بفعل الحرام. فبمجرد شروعه بالمعصية يصدق عرفا عنوان الإعانة على الإثم. وهذا يلائم مع الإثم بمعناه المصدرى، فلا حاجة إلى التجشّم بكونه بمعنى اسم المصدر لإثبات تعليق صدق عنوانها على بعد وقوع الإثم. و مما يؤيد ذلك قوله صلّى الله عليه و آله: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» و مثل

(١) المكاسب المحرمة / طبع مطبعة مهر: ج ١، ص ١٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٦

قوله قول الصادق عليه السلام: «فان أكلته و مت فقد أعنت على نفسك». (١) فان تعليق الاعانة على الموت في هاتين الروايتين يشعر بدخل وقوع الإثم في صدق الإعانة عليه. و الإثم هاهنا قتل الرجل نفسه. و هو يصدق فيما إذا كان فعل الرجل سببا لموته. هذا كله في عنوان الإعانة.

و أما الإثم فمعناه مطلق المعصية. و العدوان هو الظلم. فهو من باب عطف الخاص على العام، و هذا واضح لا يحتاج إلى إطالة الكلام. ثم إنه لا إشكال في دخول إعانة الغير على الإثم في مصب القاعدة و مفادها.

و أما إعانة النفس على الإثم، فهل يدخل في مفاد القاعدة أم لا؟

فقد استظهر بعض المحققين (٢) خروجه عن مصب القاعدة من كلام الشيخ الأعمش؛ حيث قال في رد شيخ الطائفة: «ثم إن محل الكلام في ما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير. فما تقدم في المبسوط، من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم» ... محل تأمل، إلّا أن يريد الفحوى». (٣)

و لكن لا نظر للشيخ إلى هذه الجهة، بل إنما نظره إلى اعتبار الاتيان بما هو شرط للمعصية، بحيث يتحقق بفعله الإعانة على الإثم، و لما كان ترك بذل الطعام أمرا عدميا لا يصلح للشرطية، و إلّا لم يكن كلام شيخ الطائفة في

(١) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥ و ٨.

(٢) و هو الشيخ محمد الفاضل في القواعد الفقهية: ج ١، ص ٤٥٨.

(٣) مكاسب الشيخ: ص ١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٧

من خاف على نفسه ليكون كلام الشيخ رداً عليه.

و على أي حال فالتحقيق: دخول إعانة النفس على الإثم في عنوان القاعدة؛ حيث لم يؤخذ في عنوانها إعانة الغير على الإثم، بل إنما المأخوذ في عنوانها هو الإعانة على الإثم مطلقا، سواء كان صادرا عن الغير أو عن نفس المعين، فلا- وجه للاختصاص؛ نظرا إلى عمومية الملاك.

مدرك القاعدة

إشارة

قد استدل لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: العقل.

بتقريب أن العقل يحكم بقبح الاعانة على معصية المولى و المساعدة على الاتيان بمبغوضه، كحكمه بقبح فعل المعصية نفسه؛ لأنه كما يحكم بقبح معصية المولى و الاتيان بمبغوضه، فكذلك يحكم بقبح الإعانة و المساعدة على ذلك من غير فرق. و من هنا ترى العقلاء كما يقبحون عبدا ضرب مولاه أو أهانه، فكذلك يقبحون إعانته على ذلك و مساعدته بتمهيد المقدمات و مظاهره لمن أهان مولاه، و لو بالترغيب و التشويق.

و من هنا وضعوا في قوانينهم العرفية جزاء على من أعان المجرم في ارتكاب الجرم و ساعده على ذلك، كمن أعان السارق في سرقة أو ساعد القاتل في قتله بتهيئة الأسباب أو حبس صاحب المال أو المقتول قبل قتله ليقته القاتل أو بالحراسة و المناوبة أو بالدلالة على موضع اختفاء المال المسروق قبل السرقة و الشخص المقتول قبل قتله، بلا فرق في ذلك بين

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٨

كون المقدمات من القبائح بنفسها مع قطع النظر عن المقدمية أو كان قبحها باعتبار مقدميتها للجرم و الجنائية.

و لا يخفى أن حكم العقل بقبح الإعانة على الإثم لا ينافي عدم الالتزام بالملازمة عقلا بين حرمة الشيء و بين حرمة مقدمته. و ذلك لأن المدعى هناك ثبوت الحرمة الترشحية الناشئة من حرمة ذي المقدمية. و هاهنا إنما يحرم ما يتوصل به إلى الحرام من المقدمات لأجل انطباق عنوان الإعانة على الإثم عليه؛ حيث إن هذا العنوان بنفسه موضوع حكم العقل. فالحرمة ثابتة لنفس هذا الموضوع بعنوانه الأولى، من دون سراية الحرمة و ترشحها إليه من شيء آخر.

الثاني: الاجماع.

و أما الاجماع و إن ادعى في المقام، و لكن لا اعتبار به في مثل المقام؛ نظرا إلى وجود الأدلة القطعية الصالحة للتمسك بها في المقام، و إحراز استنادهم إلى بعض هذه الوجوه.

الثالث: الكتاب.

أما الكتاب: فاستدل بقوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعَيْدِ وَإِنِ» (١)؛ نظرا إلى ظهور النهي في الحرمة عند عدم قرينه صارفة إلى الكراهة. و هي منتفية في المقام.

و الإشكال بأن العلم بعدم إرادة ظاهر الأمر بالتعاون على البر و التقوى في الفقرة السابقة (٢) - لمعلومية عدم وجوب مطلق التعاون على البر - قرينه

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٢) و هي قوله: «تعاونوا على البر و التقوى». المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٩

على عدم إرادة ظاهر النهي في هذه الفقرة أيضا؛ بزعم أن ذلك مقتضى وحدة السياق، مدفوع.

و ذلك لأن وحدة السياق إنما هي تصلح للقرينية على تعيين المراد فيما إذا كانت الفقرات المتواليه في كلام واحد متعلقة للأمر أو النهي، دون ما إذا ورد الأمر في بعضها و النهي في الأخرى، كما في المقام. فان كل واحد من الفقرتين في هذه الآية غير مرتبط

بالآخر؛ إذ سياق الأمر غير سياق النهي.

ومجرد تتالي الجملتين في الذكر لا يوجب وحدة السياق. و عليه فظهور النهي في هذه الآية في الحرمة مما لا إشكال فيه. و إنما الإشكال في صدق عنوان التعاون على الإعانة. فربما يقال: لو قلنا بصدق عنوانه على الإعانة تتم دلالة الآية على هذه القاعدة، و إلّا فلا، و لما ثبتت المغايرة بين العنوانين و عدم صدق عنوان التعاون على الإعانة، لا تتم دلالتها على مفاد القاعدة المبحوث عنها في المقام.

و لكن مقتضى التحقيق: تمامية دلالة الآية على المطلوب. و ذلك لأنّ عنوان الإعانة و إن كان غير عنوان التعاون و هما متغايران في الماهية، كما بيّنا وجه ذلك مفضّلا في تحرير مفاد هذه القاعدة، إلّا أنّ هذا الفرق إنما يكون في فعل واحد بلحاظ واقعة واحدة. كما لو قلنا: أعان زيد عمرا في بناء المسجد، فانه ليس بمعنى قولنا: تعاون زيد و عمرو في بناء المسجد؛ لأنّ الإعانة هنا بمعنى تمهيد المقدمات و إيجاد الأسباب، و التعاون بمعنى إيجاد جزء من المسجد بحيث يستند بناء المسجد إليهما معا. و لكن في الآية الشريفة ليس إطلاق لفظ التعاون باللحاظ المزبور، بل إنما هو بلحاظ وقائع عديدة؛ إذ هي خطاب إلى عموم المؤمنين، و المقصود

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج 1، ص: 130

النهي عن إعانة بعضهم بعضا آخر في الإثم، كأن يعين زيد عمرا في فعل معصية و يعين عمرو زيدا في فعل معصية أخرى. و استعمال صيغة التفاعل بهذا المعنى في القرآن شائع، كما في قوله تعالى: «وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»، أي وصّي كل منهم الآخر بالحق و الصبر. و قوله تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» أي: عن أي شيء يسأل كل منهم الآخر. و قوله تعالى: «وَ تَفَاخَرُ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرُ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ». و مثل ذلك من الآيات كثيرة في الكتاب المجيد.

فالمقصود نهى المؤمنين عن إعانة كل منهم الآخر في الإثم. و بهذا البيان تتم دلالتها على مفاد هذه القاعدة.

و يدل على ذلك أولا: أنّ في التعاون لما أخذ استناد الفعل إلى الطرفين فكل منهما في الحقيقة فاعل الإثم، و الآية بصدد النهي عن شيء زائد غير أصل فعل الإثم.

و ثانيا: أنّ وقوع إثم واحد من جماعة - بحيث كانوا مشتركين في فعله فيستند إلى جميعهم - أمر نادر الوقوع، و من المستبعد جدا نظر الآية إلى ذلك.

و ثالثا: نصّ بعض أهل اللغة على أنّ التعاون المسند إلى القوم، بمعنى إعانة بعض القوم بعضا، كما عن القاموس و المنجد. و في الصحاح: تعاون القوم: أعان بعضهم بعضا، و كذا صرح به في المصباح المنير.

و إنّ مقارنة الإثم و العدوان في تعلق النهي قرينة على إرادة التحريم من النهي عن الإثم؛ إذ لا ريب في حرمة الإعانة على الظلم و العدوان؛ لدلالة النصوص المستفيضة على ذلك.

و حاصل الكلام: أنه لا يبقى أي شك في دلالة الآية على مفاد هذه القاعدة - و هو حرمة الإعانة على الإثم - بعد ملاحظة ما بيّناه في الاستدلال لذلك.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج 1، ص: 131

الرابع: السنة.

فقد دلّت على هذه القاعدة - مضافا إلى ما جاء في كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه - نصوص أخرى متظافرة على حرمة الإعانة على بعض المحرّمات كالإعانة على القتل و صنع الخمر و أخذ الربا و مطلق الظلم.

فمنها: ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أعان على مؤمن بشطر كلمة لقي الله عز و جل و بين عينيه مكتوب؛ آيس من رحمة

اللّه». (١) و رواه الصدوق باسناده عن ابن عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام.

و منها: ما ورد في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام:

«من أعان ظالما على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطا حتى ينزع من معونته». (٢)

و قد دلّ على هذا المعنى نصوص متظافرة (٣) و مثله ما رواه الراوندى في نوادره بسنده الصحيح عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... من أعان ظالما على ظلمه و هو يعلم أنه ظالم فقد برئ من الإسلام». (٤)

و روى عنه صلى الله عليه وآله بهذا الاسناد، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الظلمة و أعوان الظلمة؟ من لاق لهم دواة أو ربط لهم كيسا أو مدّ لهم مدّة احشروه معهم». (٥)

و منها: النبوى المروى بطرق عديدة عن أبي جعفر و عن الصادق عن

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٩، ب ٢ من القصاص في النفس ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٣٤٥، ب أبواب جهاد النفس ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١، ب ٨٠ من أبواب جهاد النفس.

(٤) نوادر الراوندى: ص ١٧.

(٥) المصدر: ص ١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٢

آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لعن الله الخمر و غارسها و عاصرها و شاربها و ساقياها و بايعها و مشتريها

و آكل ثمنها و حاملها و المحمولة إليه». (١) و من الواضح عدم كون الغارس و الحامل فاعل المعصية، بل معين لفاعلها.

و مثله ما ورد عن علي عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الربا و آكله و بايعه و مشتريه و كاتبه و شاهديه». (٢) فإن

كاتب الربا و شاهده ليسا آخذ الربا و لا معطيه، بل من قبيل المعين على ذلك.

و من النصوص الدالة على مفاد هذه القاعدة ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله عن آبائه عن علي

عليه السلام - في حديث - قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: و من أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك». (٣) فإن الأمر

بالسوء و الإثم و الدلالة عليه و الإشارة إليه من أبرز مصاديق الإعانة. و هذه الرواية من أدل ما في المقام؛ إذ تدل على مفاد هذه

القاعدة على نحو الكبرى الكلية، بلا اختصاص بمورد.

و منها: ما رواه الصدوق في الفقيه و الخصال و المجالس بطرقه المختلفة عن الصادق عليه السلام قال: «حسب المؤمن نصرة أن يرى

عدوه يعمل بمعاصي الله» (٤)؛ حيث دلّ على قطعية حرمة الإعانة على المعصية و المفروغية عنها بفحوى الخطاب و الأولوية، كما هو

واضح.

و منها: ما ورد في النصوص المستفيضة المتظافرة عن الباقر

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ١٦٥، ب ٥٥، مما يكسب به ح ٤ و ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٤٣٠، ب ٤ من الربا، ح ٢ و ٣ و ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٣٩٨، ب ١ من الأمر و النهي ح ٢١.

(٤) المصدر: ج ١١، ص ٤٠٩، ب ٥ من الأمر و النهي، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٣

و الصادق عليهما السلام: «من علم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به و لا ينقص اولئك من أوزارهم شيئاً». (١) فان تعليم باب الإثم و الضلال من مصاديق الإعانة و من مقدماتها البعيدة فكيف بمقدماتها القريبة الممحصنة لإيجاد الإثم. و منها: ما روى عن الصادق عليه السلام بطرق عديدة- في حديث- قال عليه السلام: «و إذا رأى المنكر و لم ينكره و هو يقوى عليه فقد أحب أن يعصى الله، و من أحب أن يعصى الله فقد بارز الله بالعداوة». (٢) بتقريب أنه إذا كان ترك إنكار المنكر و الرضا بوقوع المعصية و حبها في حكم مبارزة الله بالعداوة، فكيف بالإعانة على معصية الله! فيدل هذا الحديث الشريف على حرمة الإعانة على الإثم بالفحوى.

و منها: صحيح أبي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين قال: «ياكم و صحبة العاصين و مجاورة الفاسقين احذروا فتنهم و تباعدوا من صاحبهم». (٣)

و منها: ما رواه الكشي في رجاله بسنده المعتبر عن صفوان الجمال أن أبا الحسن موسى عليه السلام قال له:

«كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً. قلت: أي شيء؟ قال عليه السلام: إكراؤك جمالك من هذا الرجل، يعني هارون- إلى أن قال عليه السلام- يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟

قلت: نعم، قال عليه السلام: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال عليه السلام: فمن أحب بقاءهم فهو منهم، و من كان منهم كان ورد النار، قال صفوان: فذهبت فبعت جمالي عن آخرها». (٤)

و منها: ما رواه علي بن إبراهيم بسنده عن الصادق عليه السلام قال:

(١) المصدر: ج ١١، ص ٤٣٦، ب ١٦، من الأمر و النهي.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٥٠١، ب ٣٧ من الأمر و النهي، ح ٥.

(٣) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٣، ب ٣٨ من الأمر و النهي، ح ٣. و فيه: «ساحتهم» بدل «صاحبهم».

(٤) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٢، ب ٣٧ من الأمر و النهي، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٤

«قال عليه السلام: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا- يجلس مجلساً ينتقص فيه امام أو يغتاب فيه مؤمن. إن الله يقول في كتابه: وَ إِذْ رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ». (١) فانه دل على المطلوب بالفحوى.

إلى غير ذلك من النصوص المتفرقة في مختلف أبواب الفقه، يجدها المتتبع في مظانها، فقد دل بعضها على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكلية و أما ساير النصوص الواردة في الموارد المختلفة فبعد إلقاء الخصوصية عن موارد و استظهار كبرى حرمة الإعانة على المعصية من جميعها تتم دلالتها على هذه القاعدة، كما هو الحق؛ حيث لا خصوصية لهذه الموارد إلا كونها معصية و كون الاتيان بمقدماتها و تهيئتها شرائطها إعانة على الإثم و المعصية.

الخامس: أدلة وجوب النهي عن المنكر.

بتقريب: أن الاستفادة منها وجوب دفع المنكر و قلع مادة الفساد. و إن وجوب دفعه مناقض للإعانة على وقوعه. فيستلزم وجوب النهي عنه حرمة الإعانة عليه، لزوماً بيننا بالمعنى الأخص.

و بعبارة أخرى: إن أدلته وجوب النهي عن المنكر تدل بالدلالة الالتزامية على حرمة الإعانة على فعل المنكر، فيكون مفاد هذه القاعدة مدلول أدلته وجوب النهي عن المنكر بالدلالة الالتزامية؛ لأن حرمة الإعانة على الإثم لازم لوجوب النهي عنه، لزوماً بيننا بالمعنى

الأخص.

و أما دلالتها على وجوب دفع المنكر؛ فلاّنه لا معنى لوجوب رفع المنكر

(١) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٤، ب ٣٨، ح ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٥

في نظر العقل؛ لأنّ ما وقع من الإثم في الخارج لا ينقلب عما هو عليه. فالممكن عقلا هو المنع عن وقوع الإثم مطلقا، سواء اشتغل به الفاعل أو لم يشتغل.

فكما أنّ متعلّق نهى الناهي هناك ما هو في معرض التحقق من الإثم بغرض دفعه و المنع عن وقوعه، كذلك في المقام؛ لأنّ الإعانة إنّما هي على الإثم الذي في معرض التحقق لغرض إيجاده و المساعدة على وقوعه. ولما يجب دفع الإثم و المنع عن وقوعه، يحرم الإعانة على إيجاده و المساعدة على وقوعه.

و بهذا التقريب تتم دلالة أدلة النهي عن المنكر على حرمة الإعانة على الإثم. و لا سيما مع تلك التأكيدات الواردة فيها على وجوب الانكار بالقلب و اللسان و اليد، و تعذيب طائفة من الأخيار في الامم السالفة لمداهنتهم مع أهل المعاصي، و ما ورد من النهي عن الرضا بفعل المعاصي و الآثام و الأمر بملاقاة أهلها بالوجوه المكفهره؛ أي العبوسة.

كما ورد عن الامام الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه، عن النبي صلّى الله عليه و آله في حديث قال: «لقد أوحى الله إلى جبرئيل و أمره أن يخسف ببلد يشتمل على الكفار و الفجار. قال جبرئيل: يا رب أخسف بهم إلّا بفلان الزاهد ليعرف ما ذا يأمره الله فيه. فقال: اخسف بفلان قبلهم. فسأل ربه قال عليه السلام: يا رب عزّفتي لم ذلك و هو زاهد عابد؟ قال: مكنت له و أقدرته فهو لا يأمر بالمعروف و لا ينهى عن المنكر، و كان يتوفّر على حبه في غضبي.

فقالوا: يا رسول الله فكيف بنا و نحن لا نقدر على إنكار ما نشاهده من منكر؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لتأمرن بالمعروف و لتنهنّ عن المنكر أو ليعمّنكم عذاب الله. ثم قال صلّى الله عليه و آله: من رأى منكم منكرا فلينكر بيده ان استطاع. فإن لم يستطع فبلسانه. فان لم يستطع فبقبله.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٦

فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كاره». (١)

و ما رواه الصدوق في العيون و العلل عن أحمد بن زياد جعفر الهمداني، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عبد السلام بن صالح الهروي قال:

«قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله ما تقول في حديث روى عن الصادق عليه السلام قال: إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائها؟

فقال عليه السلام: هو كذلك. فقلت: قول الله عز و جل: ﴿لَا تَرَوْا زُرَّةً وَلَا زُرَّةً وَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَلَا تَرَوْا زُرَّةً﴾، ما معناه؟ قال عليه السلام:

صدق الله في جميع أقواله، و لكن ذراري قتلة الحسين عليه السلام يرضون بفعال آبائهم و يفتخرون بها، و من رضى شيئا كان كمن أتاه. و لو أنّ رجلا قتل بالمشرق فرضى بقتله رجل بالمغرب لكان الراضى عند الله عز و جل شريك القاتل، و إنّما يقتلهم القائم عليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم». (٢)

و ما رواه البرقي في المحاسن عن محمد بن مسلم رفعه، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّما يجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضى أمرا فقد دخل فيه و من سخطه فقد خرج منه». (٣)

و ما ورد عن علي عليه السلام في نهج البلاغة، قال: «الراضى بفعل قوم كالدخل معهم فيه، و على كل داخل فيه باطل إثم: إثم

العمل به، و إثم الرضا به». «٤»

و ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نلقى أهل المعاصي بوجوده

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٠٦ ب ٣ من الأمر و النهي، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٠٩، ب ٥ من الأمر و النهي، ح ٤.

(٣) المصدر: ص ٤١١، ح ٩.

(٤) المصدر: ح ١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٧

مكفهره». «١» و المكفهر: العبوس، من اكفهر الرجل إذا عبس، كما عن الجوهرى.

هل هي حكم أو غيره؟

لا إشكال في كون مفاد هذه القاعدة الحكم التكليفي، و هو حرمة الاعانة على الإثم، كما ينادى بذلك نصيها. و عليه فاحتمال كونه أمانة أو أصلاً لا يعاباً به.

و لا يخفى أن حرمة الإعانة على الإثم و إن كانت حكماً تكليفاً، و لكنها تستتبع الحكم الوضعي في المعاملات، حيث توجب فسادها. و ذلك لما تقرّر في محله من أن النهي في المعاملات يوجب الفساد. و هذا إنما فيما إذا انطبق على البيع عنوان الإعانة على الإثم؛ حيث يتعلّق النهي حينئذ بأصل البيع، لا بعض شرائطه أو أجزائه الغير المقومة.

حالتها مع معارضة ساير القواعد

إذا وقع التعارض بين هذه القاعدة و بين ساير القواعد، فقد تقدّم هذه القاعدة على غيرها، و قد يكون الأمر بالعكس.

فإذا وقع التعارض بينها و بين قاعدة العدل و الانصاف

بأن يلزم من تقسيم المال بالسوية إعطاء جزء من المال إلى غير مستحقه، فإن علم المعطى إليه عدم استحقاقه لما وصل إليه بالتقسيم يكون تصرفه فيه معصية و إثماً. فيكون التقسيم بالسوية حينئذ مقدّمة لوقوعه في هذا الإثم. فيتحقق به الإعانة على الإثم فيدخل في هذه القاعدة.

(١) المصدر: ج ١١، ص ٤١٣، ب ٦، ح ١، و الكافي: ج ٥، ح ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٨

فحينئذ تقدّم قاعدة العدل و الانصاف؛ حيث لا- مناص من العمل بها لا حراز إيصال المال- و لو ببعضه- إلى مالكة الواقعي، كما حرّزنا ذلك في الاستدلال بالدليل العقلي لهذه القاعدة. هذا مضافاً إلى عدم قصد إعطاء المال إلى غير مستحقه، بل المقصود من التقسيم بالسوية ليس إلماً إحراز إيصال المال- و لو ببعضه- إلى مالكة الواقعي، و إن يعلم المقسّم بإيصال جزء من المال المتردد إلى غير مالكة بهذا التقسيم.

و هذا الكلام بعينه يجرى في قاعدة القرعة.

و أما إذا وقع التعارض بين قاعدة السلطنة و بين هذه القاعدة

فلا إشكال في تقديم هذه القاعدة؛ لأنَّ سلطنة الانسان على ما له إنما هي ثابتة في نظر الشارع فيما إذا لم يوجب أعمالها معصية الله و لا إيذاء المؤمنين و التعدي إليهم. كما لو آجر شخص بيته للإتيان بالمحرّمات، كإجراء عملية الغناء و الموسيقى و صنع الخمر و ساير الاثام و الفواحش، أو آجر دابته أو سيارته لحمل الخمر و موارد الفساد، أو لحمل عمال الطواغيت و الظلمة و حكام الجور، كما أشير إليه في رواية صفوان الجمال السابق آنفا.

فيقع التعارض بين القاعدتين في مثل هذه الموارد؛ لأنَّ قاعدة حرمة الاعانة على الإثم تقول: إنَّ ذلك إعانة على الإثم و المعصية و العدوان، و هو حرام. و لكن قاعدة السلطنة تقول: الناس مسلطون على أموالهم، و مقتضى سلطنة المالك على ما له جواز تصرفه فيه و الانتفاع به كيف شاء.

و لا ريب في تقديم قاعدة حرمة الاعانة على الإثم، لأنَّ النهي و التحريم يرفعان السلطنة شرعا، فلا يبقى جواز التصرف بعد ما ارتفعت السلطنة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٩
بتعلّق النهي و التحريم.

و أما إذا وقع التعارض بين هذه القاعدة و بين قاعدتي نفي الحرج و الضرر فالأقوى تقديمهما على هذه القاعدة؛ لأنهما حاکمان على جميع الأحكام الأولية، حتى على فعل الإثم و المعصية نفسه، فضلا عن الإعانة عليه. مثال ذلك كما لو وقع الشخص في العسر و الحرج في عيشه إذا لم يبع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا أو لو يعمل في دوائر الدولة الجائرة و خدمة السلطان.

و لكن لا بدّ من ملاحظة الأهمّ فالأهمّ في مثل المقام، فربّ حرج و ضرر لا يصلح لرفع حرمة الإعانة على بعض المعاصي و الآثام؛ لما لها من الأهمية في نظر الشارع؛ بحيث يقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأيّ وجه.

هذا، و لكن يظهر من الشيخ الأنصاري تقديم هذه القاعدة على قاعدتي نفي الضرر و الحرج. و وجه ذلك بأنَّ حرمة الإعانة على الإثم ثابتة بحكم العقل، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر و الحرج الثابتة من الشارع.

فانه قال: «لا يخفى أنّ أدلّة حرمة الإعانة أقوى من تلك؛ لكونها مطابقة لحكم العقل بقبح الإعانة على القبيح، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر و الحرج؛ لأنّ نفيهما في المقام بالشرع لا باستقلال العقل». (١)

و لكن يرد عليه لزوم زيادة الفرع على الأصل؛ لأنَّ أدلّة كثير من

(١) القضاء و الشهادات: ص ٢٣٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٠

المحرّمات و الواجبات محكومة بدليل نفي الضرر و الحرج، فكيف لا يكون أدلة حرمة الإعانة عليها كذلك؟! هذا مضافا إلى أنّ الدليل العقلي القائم على حرمة الإعانة على الإثم يبتنى على قبح الإثم المعان عليها عقلا؛ لأنها معصية للمولى. و لا يلزم من ذلك ثبوت أصل الحرمة بحكم العقل و إنّما العقل يحكم بقبح فعل ما ثبت كونه معصية و حراما و لو بدليل الشرع، أي ما ثبت منعه و تحريمه من قبل المولى يحكم العقل بقبح الاتيان به. فاذا ارتفع أصل المنع و التحريم عن الفعل الحرام بدليل نفي الضرر و الحرج فلا معنى لحرمة الإعانة عليه حينئذ.

التطبيقات الفقهية

قد تبين من خلال ما بيّناه سابقا كثير من موارد جريان هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، و مع ذلك ينبغي هاهنا ذكر نماذج أخرى من

تطبيقاتها المصرح بها في نص كلمات فحول الفقهاء من القدماء والمتأخرين.

فنقول: قد أفتى الفقهاء - من القدماء والمتأخرين - في موارد عديدة من هذه القاعدة بمفادها، واستدلوا بها لفتاواهم، كما في الإعانة على القتل والظلم، و سبق نقله عن الشيخ الطوسي في المبسوط، و نحو ذلك مما لا يحصى في كلماتهم. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج من كلمات الفقهاء الذين استدلوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم.

و أول من استدل بنص هذه القاعدة فيما وصلت إليه هو الشيخ الطوسي؛ حيث أفتى بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعصية معللاً بأنه إعانة على المعصية. قال قدس سره: «فان كان فقيراً نظر فان كان مقيماً

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤١

على المعصية لم يعطه؛ لأنه إعانة على المعصية، و إن تاب يجوز أن يعطى من سهم الفقراء». (١)

و كذا حكم بطلان الوصية على إجارة الملك للبيع و الكنائس و نحو ذلك من المحرمات مستدلاً بأنها إعانة على المعصية؛ حيث قال قدس سره: «إن أوصى أن يستأجر به خدماً للبيعة و الكنيسة و يعمل به صلباناً، أو يستصبح به، أو يشتري أرضاً فتوقف عليها، أو ما كان في هذا المعنى، كانت الوصية باطلة؛ لأنها إعانة على معصية». (٢)

ثم بعده العلامة الحلي استدلل بهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتبه المختلفة في مختلف الفروع الفقهية.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم البائع أن المشتري يصنعه صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاحى، و إن لم يشترط ذلك في العقد. فانه استدلل لذلك بقوله: «لأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحاً». (٣)

و منها: حكمه بحرمة بيع من لم تجب عليه صلاة الجمعة شيئاً ممن و جبت عليه - من الواجدين للشرائط - عند وقت النداء. فإنه استدلل لذلك بهذه القاعدة، و اعترض به على الشيخ، حيث حكم بالكراهة مستدلاً بها. قال قدس سره:

«قال الشيخ: إنه يكره لأن فيه إعانة على فعل محرّم و هو يقتضى التحريم؛ لقوله تعالى: و لا تعاونوا على الإثم و العدوان، و الوجه عندي التحريم في حقه أيضاً». (٤) قوله (أيضاً) إشارة إلى مفروغية حرمة البيع وقت النداء على من

(١) المبسوط: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٦٢.

(٣) مختلف الشيعة: ج ٥، ص ٢٢.

(٤) التذكرة/ الطبع الجديد: ج ٤، ص ١٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٢

و جبت عليه الصلاة مطلقاً.

و منها: تعليقه بهذه القاعدة في حكمه بحرمة وقف المال على معونة أهل الفواحش أو قطاع الطريق أو شاربي الخمر - و لو كانوا مسلمين - بقوله:

«لأن الإعانة على فعل المعصية معصية». (١) و كذا علل بذلك لعدم جواز الوقف على البيع و الكنائس و بيوت النيران. (٢) و كذا علل بذلك في المقام المحقق الكركي في جامع المقاصد (٣) و الشهيد في المسالك (٤)، و كذا في الجواهر. (٥)

و كذا علل في التذكرة بهذه القاعدة لاشتراط كون المنفعة في العارية مباحة؛ حيث قال: «و لا بدّ و أن تكون المنفعة مباحة؛ لتحريم الإعانة على المحرّم، فلو استعار آنية الذهب و الفضة للأكل و الشرب لم يجوز. و لو استعار كلباً للصيد لهوا و بطراً لم يجوز و إن كان للقوت أو التجارة جاز - إلى أن قال - و كلّ عين يفرض لها منفعة مباحة و محرّمة فانه يجوز إعارتها لاستيفاء المنفعة المباحة، دون المحرّمة». (٦)

و من الفروع المستدل لها بهذه القاعدة حكمهم بعدم جواز بذل المال للعدو فيما إذا توقف دفعه و تخليته سبيل الحج على البذل؛ حيث اختلفوا في ذلك، فحكم بعضهم بوجود تخليته السبيل حينئذ يبذل المال تحصيلاً للمقدمة الوجودية، و أفتى جماعة بعدم جواز ذلك و سقوط الحج؛ معللاً بأن

(١) التذكرة/ الطبع القديم: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٢) المصدر.

(٣) جامع المقاصد: ج ٩، ص ٤٧.

(٤) المسالك: ج ٥، ص ٣٣٥.

(٥) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ٣٥.

(٦) التذكرة/ الطبع القديم: ج ٢، ص ٢١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٣

بذل المال حينئذ إعانة على الإثم و العدوان و هو حرام. كما صرح بذلك في الحدائق. «١»

و منها: حكمهم بحرمة إعطاء الزكاة إلى ابن السبيل و الضيف فيما إذا كان سفرهما معصية. و عللوا ذلك بهذه القاعدة، كما صرح بذلك في الرياض؛ حيث قال: «و لو كان سفرهما معصية منعا من هذا السهم بلا خلاف بين العلماء، كما قيل: لما في ذلك من الإعانة على الإثم و العدوان». «٢» و كذا استدل لذلك بهذه القاعدة في الجواهر. «٣» إلى غير ذلك من مختلف الفروع الفقهية الخارجة عن حدّ الاحصاء في المقام.

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ١٤٠.

(٢) الرياض: ج ٥، ص ١٦٧.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٣٦٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٥

قاعدة حرمة إهانة المحترّات

إشارة

١- عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء ٢- قاعدة حرمة إهانة محترّات الدين ٣- مدرّك القاعدة ٤- التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٧

عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء

قد تعرّض الفقهاء هاهنا إلى كبيرين كليتتين:

إحداهما: كبرى حرمة هتك المحترّات.

و ثانيهما: كبرى وجوب تعظيم الشعائر.

و إنهم، و إن كانوا لم يعنونوها قاعدة فقهية و لم يطلقوا عليهما عنوان القاعدة، إلّا أنّ من تتبع في كلماتهم يجدها مشحونة من

الاستدلال بمضمون القاعدة الأولى، بل والثانية في كلمات بعضهم، بل يستفاد من كلماتهم المفروغية عن حجية هذه القاعدة؛ حيث إنهم استدلوا بمفاد قاعدة حرمة إهانة المحترمت في مختلف الفروع الفقهية بعنوانين و ألفاظ مشابهة لها، مثل حرمة الاستخفاف بحكم الله و الاستهانة بحرماته و انتهاكها و تحقير المحترمت و إهانتها و هتك الشعائر. و استدل بعضهم لذلك أيضا بكبرى وجوب تعظيم الشعائر، و أن هتكها و إهانتها مناف لتعظيمها الواجب. و سيأتي ذكر نماذج من كلماتهم في التطبيقات الفقهية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٨

قاعدة حرمة إهانة محترمت الدين

يقع الكلام تارة: في حرمة إهانة ما هو محترم في الدين، و أخرى: في وجوب تعظيم الشعائر الدين. فهنا قاعدتان، نقدّم الكلام في الأولى.

مفاد القاعدة:

المقصود من المحترمت في الدين

كل ما هو من مقدّسات الشريعة و معالم الدين، و ما كان من مجعولات الشرع، و ما ورد أمر الشارع باحترامه و تعظيم شأنه، كالكعبة و المساجد الأربعة و ساير المساجد و قبر النبي صلى الله عليه و آله و قبور الأئمة عليهم السلام و ساير المشاهد المشرفة و القرآن و الكتب الروائية و التربة الحسينية، و علماء الدين و فقهاء أهل البيت عليهم السلام و قبورهم، بل المؤمنين كلهم حيّهم و ميتهم، و نحو ذلك مما هو متعلق بالدين و منتسب إلى الشريعة بنحو. و يعتبر عنها بشعائر الله و شعائر الدين. و هذه القاعدة تفيد حرمة إهانة هذه الأمور الدينية المحترمة عند صاحب الشرع، بل كل ما عدّ محترما في الشريعة، حتى الميت المسلم.

قال في كشف الغطاء في مسألة الاستنجاء: «المحترمت و هي على أقسام منها: ما يستتبع التكفير فيلزم منه عدم التطهير، كالاستنجاء بحجر الكعبة و ثوبها و كتابة القرآن (كأنه كذا إهانة لا يقصد الشفاء) و أسماء الله و صفاته المقصود نسبتها إليه و إن لم تكن مختصة به و أسماء النبي و كتب الأنبياء و أسمائهم و اثناب عليها أسماء الله و ماء غسل به مثلا بقصد الشفاء و ماء زمزم بقصد الإهانة...»

و يحتمل إلحاق كتب اخبارنا و الزيارات و الدعوات و نحوها و أسماء

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٩

اثمتنا و التربة الحسينية و ضرائح الأئمة و ابعاضها و ابعاض ثيابها و القناديل مع قصد الإهانة... و الظاهر تسريه الحكم إلى اعظم الصحابة و أكابر الشهداء كالعباس عليه السلام و باقي شهداء كربلا.

و منها: ما لا يستتبع العصيان و يدخل في جملة المكروهات كالمأخوذ من قبور المؤمنين و ما يحاذيها و ما أخذ للتبرك من ثياب العلماء و الصلحاء و السادات- إلى أن قال- فالمحترمت بين ما يحترم لذاته و ما يحترم باعتبار ما قصد به من الجهات، فقد يرتفع الاحترام بالقصد ككناسة المحترمت و ما نقل من البيان من التراب و الآلات...» (١)

و لا يخفى ما في كلامه من استتباع الإهانة عدم التطهير؛ لما سيأتي من عدم منافاة ذلك مع التطهير.

ثم إنه لا- فرق في المحترمت الدينية المحرّم هتكها بين أن تكون من الذوات و الأعيان كالمأمور المذكورة، و بين أن تكون من الأحكام. فإنّ كلّ حكم الهى من أحكام الشريعة يحرم استحقاره و الاستخفاف و الإهانة به، بلا فرق بين الواجبات و المحرمات، بل و المندوبات، و لا سيما المتخذة منها شعارا للإيمان و الإسلام كصلاة الجماعة و الجمعة و العيد و الاعتكاف.

فإنّ استحقار هذه الشعائر و إهانتها لا ريب في حرمة بمقتضى هذه القاعدة.

نعم مجرد فعل المحرّمات و ترك الواجبات لا يكون من مصاديق هذه القاعدة ما لم يكن عن استحقار و استخفاف، فإذا كان بقصد

ذلك يدخل في كبرى هذه القاعدة، بل وترك بعض المندوبات يدخل فيها إذا كان بقصد

(١) كشف الغطاء: ج ١، ص ١١٥-١١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٠

ذلك، كترك صلاة الجماعة والعيد والاعتكاف عن استحقاق وإعراض، فلا إشكال في حرمة إذا كان هتكا وإهانة بهذه المندوبات ونحوها عرفا.

و أما الإهانة

فتارة: تتحقق بالفعل الصادر عن الاعراض القلبي وقصد الاهانة، ولو لم يكن الفعل بنفسه مصداقا للإهانة كتخريب المسجد بقصد الاهانة، لا بقصد التعمير وقطع عضو الميت، لا بقصد إنجاء نفس محترمة بترقيع العضو المقطوع من الميت، أو ترك بعض المندوبات كترك الحضور في صلاة الجمعة والجماعة والعيد والاعتكاف عن استحقاق واستخفاف.

و اخرى: بمجرد الفعل ولو لم يقصد به الاهانة. وذلك في الأفعال التي تعدّ بنفسها من مصاديق الاهانة والتهتك عرفا كالقاء المصحف على النجاسة أو خرقة أو الفحش وسب الأئمة (العياذ بالله).

فهذه الأفعال بنفسها تعدّ هتكا وإهانة في نظر أهل العرف، من غير حاجة إلى قصد الاهانة والتهتك، إلّا إذا قامت القرينة القطعية على كون صدورهما من غير جهة التهتك، كتخريب المسجد للتعمير أو مسح الظهر أو الاليتين بالضرائح المقدسة لأجل الاستشفاء.

و أما كون الاهانة والتهتك من العناوين القصدية لا ينافي كون بعض الأفعال بذاته من مصاديق التهتك عرفا؛ حيث من الواضح أنه لا دخل لقصد التهتك في صدق الاهانة والتهتك على الأفعال المتمخضة في التهتك في نظر أهل العرف. فإنهم يحكمون بصدق الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أي فاعل من غير انتظارهم لإحراز قصد التهتك من فاعلها.

وهذا بخلاف الأفعال غير المتمخضة في التهتك؛ حيث لا يحكمون

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥١

بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورهما بقصد الاهانة والتهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلانية والمصالح المعلومة لفاعلها، وهذا من مصاديق الحمل على الصحة. فهذه الأفعال غير المتمخضة في التهتك إنما يتوقف دخولها في عنوان التهتك على صدورهما من فاعلها بقصد الاهانة والتهتك.

و أما الأفعال المتمخضة في التهتك فيكفي علم فاعلها بأنها متمخضة في التهتك؛ حيث يصدق حينئذ صدور التهتك منه عمدا. والظاهر أن قطع عضو الميت وشقه من هذا القبيل، إلّا أن الشارع صرح بحرمة ذلك نفسه في النصوص المعتبرة، اللهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على الصادر بنية التهتك والاهانة، وفيه تأمل؛ لإبلاء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل.

فتحصّل أن كل فعل قصد الفاعل به هتك محترمات الدين لا إشكال في حرمة فيما بينه وبين الله. كما أنه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمخضة في التهتك، ولو لم يقصد به فاعله التهتك والاهانة، فيما إذا أمكن انفكاك قصد التهتك عن مثل هذه الأفعال.

هذا كله في قصد التهتك

و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجه التكليف إلى الغافل المحض عن أصل الفعل. و ذلك مثل أن تلتصق نجاسة برجل شخص نائم فحرك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشي إلى السماء ولم يكن ملتفتا إلى تحت رجله فلتصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد ميت مسلم، ونحوه من

المحترمات الصادرة غفلة عن أصل الفعل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٢

حاصل الكلام: أن مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقق به إهانة المحترمات في الدين، سواء كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الاهانة على فعله عرفاً.

مدرک القاعدة

إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: حكم العقل:

بتقريب أن العقل يحكم باستحقاق العبد للذم والعقاب باستخفافه وإهانتته بما هو محترم عند مولاه؛ حيث يرى ذلك من العبد خروجاً عن رسم العبودية وطغياناً على مقام المولوية وكفراناً للنعمة.

الثاني: الإجماع والضرورة

: وقد صرح بذلك المحقق النراقي بقوله: «قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين الله مطلقاً وانعقد عليه الاجماع، بل الضرورة». (١)

أما الاجماع فلا تفاق جميع العلماء على حرمة إهانة مقدسات الشريعة ولم يسمع مخالف منهم. ولم يستدلوا لإثبات هاتين الكبيرتين بنص من الكتاب والسنة في كلماتهم ليكون مدركياً. ولا يحتمل استنادهم إلى نص خاص في ذلك وإلا لا نشير إلى ذلك النص في كلام واحد منهم.

نعم يحتمل استنادهم إلى حكم العقل، ولكن من البعيد التفاتهم وعنايتهم إلى حكم العقل في حكمهم بذلك. وأما الضرورة فلا تفاق من المسلمات عند الفريقين ومورد اتفاق جميع أهل الإسلام ومرتکز في

(١) عوائد الايام: ص ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٣

أذهان جميع المسلمين.

الثالث: ما دلّ من نصوص الكتاب والسنة

إشارة

على تحريم إحلال شعائر الله ونقض حريم معالم الدين والتعدّي عن حرّمات الله، وحرمة إهانة الأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء وقبورهم، وحرمة هتك القرآن والمساجد والكعبة، وحرمة تنجيسها، وما دلّ من النصوص على أن حرمة الميت المسلم كحرّمته حياً. وقد علّل بذلك في هذه النصوص حرمة قطع أعضاء الميت، فيستفاد منها كبرى كلية وهي قاعدة حرمة إهانة مقدسات

الشريعة ومحترمت الدين. فإنَّ تعليل تحريم قطع أعضاء الميت في هذه النصوص بأنَّ له حرمة كحرمة الحي يدلُّ على أمرين، أحدهما: كون تحريم قطعها لأجل كونه هتك حرمة الميت، ثانيهما: كبرى حرمة هتك كل ما هو محترم عند الشارع.

أما الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾. «١» هذه الآية وإن فسّرت بتحريم المخالفة العملية لأحكام الدين والتعدى عن حدود الله بترك الواجبات وفعل المحرمات، إلّا أنّها تدل بمفهوم الفحوى على حرمة إهانة شعائر الله والاستخفاف بحرماته؛ لما فيه من وهن الدين وانتهاك حرمة الله والشريعة والقرآن والنبى صلى الله عليه وآله، بل يمكن أن يقال إنّ ذلك من أبرز مصاديق إحلال شعائر الله وإباحة حرمانه.

هذا، مع أنّ لفظ الاحلال في أصل اللغة جاء لمعان كإزالة الشيء وإبطائه من مكانه، وجعل الشيء حلالاً، والحلول في شيء، وفتح الشيء بالمعنى المضادّ للغلق. والمعنى المناسب للآية أحد المعنيين الأولين.

(١) المائة: ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٤

فعلى المعنى الأول يكون معنى الآية: لا تنزلوا شعائر الله ولا تهبطوا معالم الدين عن مكانتها المقدسة المحترمة في الشريعة، وإن من أبرز مصاديق إنزال شعائر الله وإبطاء معالم الدين عن مكانتها إهانتها وتحقيرها وهتكها.

وعلى المعنى الثانى: يكون المقصود لا- تبيحوا ما حرّمه إلّا بارتكابها ولا ما أوجبه الله بتركها، وبعبارة أخرى لا تجعلوا المحرمات والواجبات حلالاً مباحاً بمخالفتها. فيكون النهى عن إحلالها حينئذ كناية عن المنع عن مخالفة أحكام الله والتعدى عن حدوده بفعل المحرمات وترك الواجبات.

ولكن المعنى الأوّل هو الأنسب؛ لعدم حاجته إلى التقدير، وليس ذلك بيد العبد، فلا مناص من الكناية والتقدير على هذا الوجه. أما الشعائر فسيأتى أنّها معالم الدين وعلائم الشريعة وآثارها وتمعّبات الله، وكل ما يعبد الله فيه من الأماكن المقدسة والمشاهد المشرفة أو يعبد به الله، كالأنبياء والأئمة والكتب السماوية وكتب الأحاديث؛ حيث يطاع الله ويعبد بطاعته الأوامر والنواهي الصادرة عن الأنبياء والأولياء وامتثال ما ورد من أحكام الله في القرآن وكتب الأحاديث.

وأما الحرمات جمع الحرمة، وهى فى الأصل بمعنى المنع. وعليه فلفظ الحرمات فى أصل اللغة بمعنى الممنوعات والشيء المحترم سمي بذلك بلحاظ منع التعدى إليه وكذا الحريم والحرام.

وعليه فالمقصود من الحرمات الممنوعات من الأشياء والأفعال والمحرمات منها، بل يمكن تعميمها إلى كل ما هو محترم فى الدين بلحاظ منع التجاوز والتعدى إليه ومن أبرز مصاديق ذلك الهتك وإهنته.

فاتضح بما قلنا وجه الفرق بين الشعائر وبين الحرمات، فإنَّ الشعائر

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٥

ليست من الممنوعات والمحرمات بل هى محال عبادة الله ومصادر طاعته وأعلام دينه. وأما الحرمات فإمّا هى خصوص المحرّمات، وإمّا هى مطلق المحترّمت وعلية فهى أعم من الشعائر مطلقاً؛ إذ الشعائر كلها من المحترّمت ولكن ليس كل ما هو محترم فى الدين من شعائر الله كالمتمخّذ بقصد الشفاء وقبور المؤمنين وفقراء المؤمنين وأمواتهم.

أما السنة:

فقد تعرّضت نصوص كثيرة لكبرى هذه القاعدة بألسنة و تعابير مختلفة.

ففي طائفة علل بهذه الكبرى تحريم بعض الكبائر، مثل ما ورد في تعليل تحريم الفرار من الزحف بها رواية الصدوق باسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «حرم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول و الأئمة العادلة». «١» و ما ورد في تعليل تحريم الربا فيما رواه بهذا الاسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث: «و علة تحريم الربا بعد البيئة لما فيه من الاستخفاف بالمحرم الحرام ... و تحريم الله عز و جل لها لم يكن ذلك منه، إلّا استخفافاً بالمحرم الحرام و الاستخفاف بذلك دخول في الكفر». «٢» فان استدلاله عليه السلام لتحريم الفرار من الزحف بأن فيه الوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول. و هذه الكبرى هي مفاد هذه القاعدة.

و لا يخفى أن الاستخفاف ليس معناه الهتك و الاهانته، نعم قد يكون على

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٦٥، ب ٢٩ من أبواب جهاد العدو ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٤٢٦، ب ١ من الربا، ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٦

نحو يستلزم الاهانته في نظر أهل العرف.

و في طائفة أخرى: تفهم هذه القاعدة من تعليل حرمة بعض الأفعال بثبوت الحرمة للشخص أو الشيء الذي يقع ذلك الفعل عليه أو فيه.

و من هذه الطائفة نصوص علل فيها الامام عليه السلام بأن حرمة الميت كحرمة الحي، و أن حرمة ميتا أعظم من حرمة و هو حي في جواب السؤال عن حكم قطع عضو الميت و كسر عظمه؛ حيث إنّه ظاهر في التعليل.

من هذه النصوص صحيح مسمع كردين، قال: «سألت أبا عبد الله عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال عليه السلام: حرمة ميتا أعظم من حرمة و هو حي». «١»

و مثله مرسل ابن سنان «٢» و كذا تعليقه عليه السلام بذلك لوجوب دفن الميت و مواراته في حديث العلاء بن سيبان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في بئر محرّج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر، أي يتوضأ في تلك البئر؟ قال عليه السلام: لا- يتوضأ فيه يعطل و يجعل قبراً، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسل و دفن.

قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حرمة المسلم ميتا كحرمة و هو حي سواء». «٣»

فإن صحّة تعليقه عليه السلام لمنع قطع عضو الميت و كسر عظمه أو لوجوب غسله و كفنه و دفنه بأن له حرمة في نظر الشارع فرع المفروغية عن ثبوت كبرى حرمة إهانته كل ماله حرمة في نظر الشارع، و إلّا لم يصح تعليل ذلك بأن للميت حرمة، كما أن من الواضح المعلوم بمناسبة التعليل و مقتضى سياق الكلام أن وجه المنع كون قطع عضو الميت و كسره إهانته بشأنه

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٥١، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٥.

(٢) راجع الوسائل: ج ١٩، ص ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٨٧٥، ب ٥١ من الدفن، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٧

و هتكا لحرمة، و إلا لم يصح تعليل تحريم قطع عضو الميت و كسر عظمه أو وجوب دفنه بأن له حرمة كحرمة الحي .
 و لا يخفى أن المقصود من حرمة الميت المسلم كونه محترما في نظر الشارع، و من هنا يصلح التعليل بذلك لحرمة قطع عضوه و كسر
 عظمه؛ حيث إنه هتك حرمة، و يحرم الإهانة بكل ماله حرمة في نظر الشارع.
 و منها: ما علل فيه تحريم القتال في الأشهر الحرم بحرمة هذه الشهور.
 فكأن القتال فيها هتك و إهانة بشأنها. و مثله ما علل فيه حرمة الجماع في شهر رمضان بحرمة هذا الشهر.
 و منها: ما علل فيه تحريم مخالفة حكم الفقيه الشيعي بأنه استخفاف بحكم الله ورد عليه تعالى. كما في مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي
 عبد الله عليه السلام في حديث قال:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم
 حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله، و هو على حد الشرك بالله».
 (١)

و منها: ما علل فيه حرمة الإهانة بالمؤمن و تحقيره بأن له الحرمة، و أن الاستخفاف به تضييع حرمة الله و استخفاف بحرمة تعالى، مثل
 ما رواه الكليني بسنده في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام:
 «قال لنفر عنده و أنا حاضر: ما لكم تستخفون بنا؟ قال: فقام إليه رجل من خراسان فقال: معاذ لوجه الله أن نستخف بك أو بشيء من
 أمرك، فقال عليه السلام: بلى إنك أحد

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٩٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٨

من استخف بي، فقال: معاذ لوجه الله أن أستخف بك، فقال عليه السلام له: ويحك ألم تسمع فلانا و نحن بقرب الجحفة و هو يقول
 لك: احملني قدر ميل فقد و الله عييت، الله ما رفعت به رأسا لقد استخفقت به، و من استخف بمؤمن فبنا استخف و ضيع حرمة الله
 عز و جل». (١)

و ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي صلى الله عليه و آله:

«ألا و من استخف بفقيه مسلم فلقد استخف بحق الله و الله يستخف به يوم القيامة، إلا أن يتوب». (٢)

و ما رواه بسنده في عقاب الأعمال: «و من أهان فقيرا مسلما و استخف به فقد استخف بحق الله و من أهان فقيرا مسلما من أجل فقره
 و استخف به فقد استخف بحق الله و لم يزل في مقت الله و سخطه حتى يرضيه». (٣)

و في طائفة ثالثة: تستفاد هذه القاعدة من تعلق المنع و النهي بمطلق ما يستخف به دين الله تعالى.

فمن هذه الطائفة: ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله:

«إني أخاف عليكم استخفافا بالدين». (٤)

فدل على حرمة كل قول و فعل موجب للاستهانة و الاستخفاف بدين الله

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٥٩٢، ب ١٤٨ من أحكام العشرة، ح ١ و فروع الكافي: ج ٨، ص ١٠٢ ح ٧٣.

(٢) أمالي الصدوق: ص ٥١٤ و من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٥٩٠، ب ١٤٦ من أحكام العشرة، ح ١٠ و ثواب الأعمال: ص ٢٨٣.

(٤) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٤٦، و الوسائل: ب ٩٩ مما يكتسب به ح ١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٩

و إلا لم يكن محلّ خوف و من أبرز مصاديقه الهتك و إهانة ما هو محترم في الدين.

و منها: ما رواه في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام: «من استهان لحرمة فقد هتك ستر إيمانه». (١)

و منها: ما رواه الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي بسندهما عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله:

«إن الله قد حدّد لكم حدوداً و حرّم عليكم حرّمات فلا- تنتهكوها» (٢)، إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة يجدها المتتبع في مظانها.

ثم إنّ مفاد هذه القاعدة من قبيل الحكم، و هو حرمة الإهانة و الهتك.

التطبيقات الفقهية

و أما مجاريها و تطبيقاتها الفقهية فهي أكثر من أن تحصى، و نشير هاهنا إلى بعضها.

منها: ما حكم به العلامة في التذكرة (٣) من منع كشف العورة في المساجد. و علّل ذلك بقوله: «لما فيه من الاستخفاف بالمساجد». و

كذا علّل بذلك المحقق في المعبر بقوله: «لأنّ ذلك استخفاف بالمسجد و هو محلّ وقار». (٤) و مقصوده ما إذا لم يكن أحد في المسجد و إلا يحرم مطلقاً.

و منها، ما قال الوحيد البهبهاني قدس سرّه: «لا يجوز أن يباع و يشتري للكافر؛

(١) مصباح الشريعة/ المنسوب إلى الامام الصادق ٧: ص ٧٠، الباب الثلاثون.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٨، ص ١١، و أمالي الشيخ المفيد: ص ١٥٩ و أمالي الشيخ الطوسي:

ص ٥١١ و بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٤٣.

(٣) التذكرة/ طبع آل البيت: ج ٢، ص ٤٣١.

(٤) المعبر/ طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ٢، ص ٥٤٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٠

لأنه استخفاف، و لأنّ الظن حاصل بأنّ الكافر يستخفّ بالقرآن و يستهين». (١)

و منها: ما حكم به المحقق الكركي قدس سرّه، من جعل الألفاظ و التعابير الدالّة على الاستهانة في الدين من الألفاظ الموجبة

للارتداد؛ حيث قال قدس سرّه: «و أما ألفاظ الردّة و العياذ بالله، فمنها: الاستهانة في الدين و الاستهزاء بالشرع و نحو ذلك». (٢)

و منها: تعليل الشهيد الثاني منع الاستهانة بالمطعم بأنه من المحترّات؛ حيث قال: «و من المحترم المطعم؛ لأنّ له حرمة تمنع من

الاستهانة به». (٣)

و قد نقل هذا التعليل في المدارك (٤) عن المحقق في المعبر و وافقه فيما ثبت احترامه مع المطاعم بالفعل.

و منها: تعليل جماعة من الفقهاء منع غسل الجنابة و الاستحاضة في المسجد على وجه لا تتعدّى النجاسة إلى المسجد بأنّ فيه الاستهانة

المنافية لاحترام المسجد، كما نقله في المدارك. (٥)

و يمكن المناقشة فيه أولاً- بأنّ غسل الجنابة في المسجد يتوقف على دخول الجنب في المسجد و هو حرام بلا- حاجة إلى التعليل

بالاستخفاف.

و ثانياً: بأن يتحقق الاستخفاف و صدق إهانة المسجد عرفاً بمجرد الغسل فيه غير معلوم.

و منها: ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر من الحكم بحرمة

(١) حاشية مجمع الفائدة: ص ٩٥.

(٢) رسائل الكركي: ج ٢، ص ٢٦٠.

(٣) روض الجنان/ طبع مؤسسة آل البيت: ص ٢٤.

(٤) المدارك: ج ١، ص ١٧٣.

(٥) مدارك الأحكام: ج ٦، ص ٣٣٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦١

الاستنجاة بكل ما ثبت فيه جهة احترام في الشرع؛ لما في ذلك من الهتك وإهانة محترمت الدين.

قال قدس سره: «و الحاصل كل ما ثبت فيه جهة احترام من الشرع جرى عليه الحكم وإن لم يكن مطعوما بالفعل، - إلى أن قال - ثم إنه يفهم من كثير من الأصحاب بل لم أعر فيه على مخالف جريان الحكم في كل محترم، كالتربة الحسينية وغيرها وما كتب اسم الله والأنبياء والأئمة أو شيء من كتاب الله عليه، بل قد يلحق به كتب الفقه والحديث ونحوها، بل قد يتمشى الحكم في المأخوذ من قبول الأئمة من تراب أو غيره، بل قد يلحق بذلك المأخوذ من قبور الشهداء والعلماء بقصد التبرك والاستشفاء دون ما لا يقصد، إذ الأشياء منها ما ثبت وجوب احترامها من غير دخل للقصد فيه، ومنها ما لا يثبت له جهة الاحترام إلا بقصد أخذ متبركا أو مستشفيا به، ومنها ما يؤخذ من الأبناء من طين كربلاء وغيرها، فانه لا يجرى عليه الحكم إلا إذا أخذ بقصد الاستشفاء والتعظيم والتبرك. لكن هل استمرار القصد شرط في ذلك أو يكفي تحقق القصد أو لا؟ إشكال.

هذا، ولا يخفى أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف لسانه أن يتطلب الدليل على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة ونحوها، بل يكفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دل على تعظيم شعائر الله، وبظاهر طريقة الشرع المعلومة لدى كل أحد، أ ترى يليق به أن يتطلب رواية على عدم جواز الاستنجاة بشيء من كتاب الله.

ثم ليعلم إن ما ذكرنا من حرمة الاستنجاة بالمحترم إنما هو حيث لا يكون مع قصد الإهانة، وإلا فقد يصل فاعله بالنسبة إلى بعض الأشياء إلى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٢

حد الكفر والعياذ بالله». «١»

هذا الكلام أحسن ما قيل في المقام من جهة اشتماله على نكات نافعة و ظرائف دقيقة و مطالب جامعة في المقام.

ولكن يمكن المناقشة فيما جاء في ذيل كلام من الاكتفاء بما دل على وجوب تعظيم شعائر الله لإثبات حرمة الاستنجاة بكل ماله احترام في الشرع.

و ذلك أولا: لعدم إثبات وجوب تعظيم الشعائر بدليل.

و ثانيا: لعدم كون كل محترم في الدين من قبيل شعائر الله.

ومنها: تعليل حرمة الاستهانة بالخبز والمائدة بأنهما من المحترمت.

قال في الجواهر: «و لعل أعظم أسباب حلول النقم و تحويل النعم احتقار النعمة و الاستهانة بجلال النعم التي أنعم الله بها على عباده خصوصا الخبز فقد أمرنا باكرامه و تعظيمه ... و كذا الاستهانة بالمائدة و وطئها بالرجل ...» «٢»

ومنها: ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر أيضا من أن هاتين القاعدتين عمدة دليل حرمة تنجيس المحترمت، بل صرح بأنه لا دليل لذلك غيرهما؛ حيث قال: «لا دليل يعتمد عليه في وجوب تجنيب هذه الامور المحترمة، النجاسات و نحوها، غير وجوب التعظيم و الاحترام و حرمة التحقير و الإهانة». «٣»

و منها: ما صرح المحقق الأردبيلي بأن ترك السنن أجمع ليس بحرام

(١) جواهر الكلام: ج ٢، ص ٥١-٥٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٢٩٠.

(٣) جواهر الكلام: ج ٤، ص ٢٢٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٣

ولا فسق ولا بترك مروءة إلا أن يؤول إلى الاستخفاف بالسنن وعدم المبالاة بسنن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَهُوَ فَسَقٌ بِلِ كُفْرٍ. «١»
و منها: ما نقله الشيخ في المكاسب «٢» عن شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على استهانة بشيء من حرمان الله-
كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك- فهو حرام بلا ريب.

و منها: تعليل الفقيه المحقق السيد الحكيم لوجوب إخراج المحترمان من بيت الخلاء و البالوعة و نحوها في ذيل كلام صاحب العروة
بقوله: «لما عن التنقيح من أنه ورد متواترا و جوب تعظيمها و ترك الازالة مناف للتعظيم». «٣»

و لكن أشكل عليه بقوله: «هذا، و لكن الذي عثرنا عليه من النصوص مما تضمن الأمر بتعظيمها و النهي عن الاستخفاف بها، ظاهر
بقرينة السياق و المقام في اعتبار ذلك في الانتفاع بها في الاستشفاء و غيره من فوائدها الجليلة، و ليس فيها دلالة على أن ذلك من
أحكامها مطلقا. نعم لا مجال للإشكال في حرمة إهانتها و مبغوضية هتكها، فيكون حكمها حكم المشاهد الشريفة، لا المصحف». «٤»
و منها: ما علل لذلك بهذه القاعدة (أي حرمة الاهانة و هتك المحترمان) المحقق الفقيه السيد الخوئي؛ حيث علل وجوب إزالة
النجاسة عن

(١) مجمع الفائدة: ج ١٣، ص ٤٠٣.

(٢) المكاسب / تحقيق لجنة التحقيق / طبع مطبعة باقرى: ص ٢٢٦.

(٣) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

(٤) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٤

المحترمان بقوله: «و ذلك لأن المناطق في الحكم بوجوب الازالة و حرمة التنجيس ليس هو مجرد تنجيس التربة أو الكتاب أو غيرهما
من المحترمان ليحكم بجواز إلقاء النجاسة عليها إذا كانت متنجسة قبل ذلك بدعوى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا، بل هناك أمر
آخر أيضا يقتضى الحكمين المتقدمين و هو لزوم الهتك و المهانة من تنجيسها، و لا يفرق في ذلك بين طهارة المحترم و نجاسته.
فان التربة أو الورق بعد ما تنجست بوقوعها في البالوعة إذا ألقيت عليها النجاسة يعد ذلك هتكا لحرمتها و كلما تكرر الالقاء تعدد
الهتك و المهانة و كل فرد من الاهانة و الهتك حرام في نفسه و عليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة و جب و لو ببذل الأجرة عليه».
«١»

و لكنه قدس سره رد الاستدلال بقاعدة و جوب تعظيم الشعائر لوجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة و منافاة ترك الازالة لتعظيم
الشعائر؛ بدعوى عدم دليل على وجوب تعظيم الشعائر مطلقا. و إنما التزم به بوجوبه في الجملة معللا بأنه لا دليل على وجوب التعظيم
بجميع مراتبه.

قال قدس سره: «و دعوى أن ترك الازالة ينافي تعظيم شعائر الله سبحانه و تعظيمها من الواجبات و قد قال عز من قائل: وَ مَنْ يُعْظَمْ
شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ، يدفعها أولا- أن تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه. كيف، و قد جرت السيرة على

خلاف ذلك بين المتشرعة، نعم نلتزم بوجوبه فيما دل الدليل عليه و لا- دليل عليه في المقام. و ثانيا: أن التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بماله من المراتب كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئا من القذارات الصورية- كما في أيام الزيارات- فإن إزالتها مرتبة من

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٥

تعظيم الشعائر و الالتزام بوجوبه كما ترى». (١)

و لا يخفى ما في تمثيله بالقذارات الصورية من الإشكال؛ لأن بعض أنواعها كأخلاط المصدر أو ما خرج من المعدة بالقيء أو بعض الكثافات المتعفنة، يمكن دعوى كون ترك إزالتها عن حرم المشاهد أو عن رواقها الشريف من مصاديق الهتك و الإهانة عرفا، كما أن ترك إزالة بعض القذارات غير الصورية من المتنجسات- كالماء المتنجسة بقطرة بول مثلا- يشكل الالتزام بكونه من مصاديق الهتك و الإهانة في نظر العرف المحكم في تشخيص مصداق الإهانة و الهتك.

و قد صرح هذا العلم في موضع من كلامه أنه لا إشكال في حرمة هتك الشعائر. (٢) و علل وجوب تطهير المصحف، و لو بغير إذن مالكة بحرمة انتهاك حرمة الله فيما إذا كان بقاؤه على النجاسة مستلزما لذلك. (٣)

إلى غير ذلك من موارد هذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية.

و لكن هاهنا نكتة لا ينبغي الغفلة عنها

و هي أن الفروع التي استدلت الفقهاء لها بهذه القاعدة و إن كانت غالبا في باب الطهارة و لكن لا اختصاص لها بذلك، بل تجرى في كل فعل يعد في نظر العرف إهانة بمقدسات الشريعة و هتكا بمحترمات الدين، كما في ضروريات الدين، مثل حرمة الربا و وجوب الستر و الحجاب و حرمة الغناء و الملاهي و القمار، و ولاية الأئمة و الفقيه، و حياة صاحب الأمر (عج) و إمامته و ولايته الفعلية على جميع البشر، بل على كل عالم الوجود و نظام التكوين.

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٣.

(٢) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٢.

(٣) المصدر: ص ٣٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٦

فإن كل فعل و عمل يفهم منه عرفا تحقير هذه الضروريات الشرعية و المقدسات الدينية لا ريب في حرمة؛ لدخول ذلك كله في نطاق هذه القاعدة، سواء كان من الأفعال المعنونة بالاهانة و الهتك بذاتها كالاستهزاء بأمر محترم من محترمات الدين و استحقاره بقول موهن، أو بايجاد هيئة أو حركة توجب هتك بعض مقدسات الشريعة، أو من الأفعال الداخلة في الاهانة بسبب قصد الهتك باتيانها. و ذلك مثل قطع أعضاء جسد الميت أو شق بطنها بقصد الاهانة، بل ترك بعض المندوبات بقصد ذلك، كترك صلاة الجماعة و الجمعة و الاعتكاف عن استحقار و استخفاف. و سيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

و أما عدم تعرض الفقهاء لهاتين القاعدتين بعنوان قاعدة فقهية، فالوجه فيه أنه لم يستقرّ دأبهم على استخراج القواعد و الكبريات الكلية من النصوص و الفتاوى. و لذا لم يتعرّضوا لها بعنوان قواعد عامة فقهية، كما جرت عادة المعاصرين.

و أما عند المعارضة مع سائر الأدلة، فلا ريب في تحكيم هذه القاعدة على جميع الأدلة الأولية؛ نظرا إلى مالها من الأهمية عند الشارع. و ذلك مثل الاتيان بصلاة الفرادى في مسجد أقيمت فيه جماعة بامامة الامام المعصوم، بل كل إمام، أو جعل القدم على المصحف الشريف حين الصلاة، فلا ريب في بطلان الصلاة حينئذ؛ لأن الاحترام بساحة الشرع و حفظ حرمة مقدسات الشريعة و شعائر الدين

روح العبادات و أساس الطاعات. و كذا الاتيان بسائر الواجبات إذا أوجب الاهانة و هتك حرمة ما هو محترم في الدين و مقدس في الشريعة. و لا بد من ملاحظة الأهمية فاذا كانت في أى جانب يجب مراعاتها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٧

قاعدة حرمة الميت المسلم

إشارة

١- مفاد القاعدة ٢- مدرك القاعدة ٣- مجرى القاعدة و تطبيقاتها ٤- حالها مع معارضة ساير الأدلة
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٩

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد حرمة كل فعل يكون هتكا بشأن الميت المسلم و إسقاطا لحرمة، كقطع عضو من أعضاء جسده أو إلقاءه في محل الكثافات أو إلقاء النجاسة و الكثافة على جسده. و نحو ذلك من مصاديق الهتك. ثم إن ما يتحقق به الاهانة و الهتك يمكن تقسيمه إلى قسمين.

أحدهما: ما يحقق الهتك و الاهانة بنفسه و ذاته سواء قصد به الهتك أم لا، كإلقاء الميت في البالوعة و محل الكثافات أو إلقاء القذارة و النجاسة عليه، أو سبه و لعنه و فحشه و تعبيره و هجائه، و نحو ذلك من الأفعال التي تعدّ بنفسها هتكا و إهانة في نظر أهل العرف من غير دخل لقصد الهتك في صدق ذلك.

ثانيهما: ما لا يحقق الهتك و الاهانة بنفسه، بل إنما يكون هتكا و إهانة إذا قصد فاعله الهتك بفعله، كجعله في مكان فريدا أو إجارة الحمال لحمله من غير أن يحمله أو لياؤه أو التأخير في دفنه، و نحو ذلك من الأفعال التي لا تكون بنفسها من مصاديق الاهانة و الهتك في نظر أهل العرف، إلّا أن يحرزوا أنها صدرت بقصد الاهانة و الهتك.

و من الواضح أنه لا- دخل لقصد الهتك في صدق الاهانة و الهتك على الأفعال المتمخضة في الهتك في نظر أهل العرف. فإنهم يحكمون بصدق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٠

الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أى فاعل من غير انتظارهم لإحراز قصد الهتك من فاعلها، بخلاف الأفعال غير المتمخضة في الهتك؛ حيث لا- يحكمون بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورها بقصد الاهانة و الهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلانية و المصالح المعلومة لفاعلها، و هذا من مصاديق قاعدة الحمل على الصحة.

و لعلّ قطع عضو الميت و شقّه من هذا القبيل، إلّا أنّ الشارع صرح بحرمة ذلك في النصوص المعتبرة، اللهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على الصادر بنية الهتك و الاهانة، و فيه تأمّل؛ لإبائه لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل. فاذا لم يكن قطع أعضاء الميت و تشريحها إهانة بالميت في نظر العرف لما تترتب عليه من الغرض العقلاني، فهل يدخل في مفاد القاعدة أم لا؟ فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله.

فتحصّل أنّ كل فعل قصد الفاعل به هتك الميت المسلم لا إشكال في حرمة فيما بينه و بين الله. كما أنّه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمخضة في الهتك، و لو لم يقصد به فاعله هتك الميت، فيما إذا أمكن انفكاك قصد الهتك عن مثل هذه الأفعال.

هذا كله في قصد الهتك، و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجه التكليف إلى الغافل

المحض عن أصل الفعل، كأن لصق نجاسةً برجل شخص نائم فحرك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشى إلى السماء و لم يكن ملتفتاً إلى تحت رجله فلصق بها نجاسةً أو قذارةً فأصاب جسد ميت مسلم و نحوه من المحترقات غفلةً عن أصل الفعل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧١

و حاصل الكلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقق به إهانة الميت المسلم، سواء كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الاهانة على فعله عرفاً. و لا فرق بين كون الفعل الموجب للهتك في جسده، كقطع أعضائه و إلقاءه في الكثافة أو إلقاء النجاسة و القذارة عليه، أو كان الفعل مما يوجب الهتك و إهانة شأنه و شخصيته، كالفحش و السب و الهجاء و التعيير. و من الواضح أنّ هذه القاعدة تُفيد حكماً من الأحكام الشرعية و هو حرمة إهانة الميت المسلم و وجوب احترامه. و لا تُفيد اعتبار أماره و لا أصلاً عملياً، كما هو واضح.

مدرك القاعدة

إشارة

إنّ حرمة الميت المسلم ثابتة بالإجماع و السيرة و الضرورة و النصوص.

أما الإجماع:

فيمكن تحصيله بالفحص عن كلمات الفقهاء، من القدماء و المتأخرين؛ حيث أفتوا في مختلف الفروع بحرمة كل فعل موجب لهتك الميت المسلم و إهانته، سواء كان فعلاً في جسده، أو كان ممّا يوجب الاهانة و هتك شخصيته و ساحته، بلا فرق بينه و بين الحي المسلم في وجوب الاحترام و حرمة الاهانة و الهتك.

و أما الضرورة:

فلكون ذلك مورد اتفاق الفريقين، و مرتكزا في أذهان المسلمين؛ حيث يرون لميت المسلم تقدّسا و حرمة في الشريعة و يعتقدون أنّ هتكه و إهانته خلاف الشرع.

و أما السيرة:

فلاستقرار سيرة المتشرعة على احترام الميت المسلم و الاجتناب عن هتكه، بل يرون من أهان الميت المسلم و هتك حرمة خارجا مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٢
عن ربيعة الايمان.

و أما النصوص:

فقد دلّت عدة من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة، بل التواتر على وجوب احترام الميت المسلم و أنّ حرمة حيا و ميتا على حد سواء، بل دلّ بعض النصوص على أنّ حرمة ميتا أعظم من حرمة حيا.
و هي بمجموعها تدل على حرمة كل فعل بالميت يوجب هتك حرمة.

ولا يخفى أن محل الكلام هو الحرمة التكليفية.

وقد ورد النهي في هذه النصوص عن قطع أعضائه و أمر فيها بوجوب دفنه و مواراته.

فمن هذه النصوص حسنة الحسين بن خالد أو معتبرته.

رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن حفص عن الحسين بن خالد، قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس رجل ميت. فقال عليه السلام: إن الله عزّ وجلّ حرّم منه ميتا كما حرّم منه حيا، فمن فعل بميت فعلا يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الديّة. فسألت: عن ذلك أبا الحسن عليه السلام فقال: صدق أبو عبد الله عليه السلام. هكذا قال رسول الله صلّى الله عليه وآله». (١)

لا كلام في سند هذه الرواية إلّا من جهة الحسين بن خالد و الظاهر أنّه الحسين بن خالد الخفاف لانصراف الاطلاق إليه، لا إلى الصير في؛ لقلّة روايته في الأحكام و عدم كتاب له. و أمّا اتحادهما فهو خلاف ظاهر ما عنوانه البرقي في طبقة واحدة تارة: بالحسين بن خالد، و أخرى: بالحسين بن خالد الصير في؛ حيث ذكرهما معا في عداد من أدرك الامام الكاظم عليه السلام من

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٧، ب ٢٤ من ديات الاعضاء، ح ٢ و فروع الكافي: ج ٧، ص ٣٤٩، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٣

أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. (١)

و منها: صحيحة صفوان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيرا، و كسرك عظامه حيا و ميتا سواء». (٢)

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل قطع رأس الميت. قال عليه السلام: عليه الديّة؛ لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ». (٣)

و منها: صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت. قال عليه السلام:

«عليه الديّة لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ». (٤)

هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق؛ لصحة سنده إلى ابن مسكان.

و منها: صحيحة جميل عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال عليه السلام: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع

رأس الحيّ». (٥)

و منها: صحيح مسمع كردين: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت. فقال عليه السلام: حرمة ميتا أعظم من

حرمة. و هو حيّ». (٦)

و إنّ هاتين الصحيحتين صريحتين في أنّ الميت المسلم أشدّ حرمة من حيّه و لازمه كون قطع عضو ميتة أو شقّ جسده ميتا أشدّ عقوبة

و حرمة، بل إن صحيح جميل كالصريح في ذلك.

(١) راجع رجال البرقي / طبع مؤسسة النشر الاسلامي: ص ١١٨، الرقم ٥٣ و ص ١٢٦، الرقم ٢٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٥١، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٨، ب ٢٤ من ديات الاعضاء، ح ٤.

(٤) المصدر: ص ٢٤٩، ح ٦.

(٥) المصدر: ص ٢٤٩، ب ٢٥، ح ١.

(٦) المصدر: ص ٢٥١، ب ٢٥، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٤

وقد دلت على هذا المضمون نصوص كثيرة أخرى مثل ما رواه في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن جده أبي عبد الله الحسين عليه السلام عن جده رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الله حرم من المؤمنين أمواتا ما حرم منهم أحياء». (١) و مرسل محمد بن سنان عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له رجل قطع رأس ميت. قال عليه السلام: حرمة الميت كحرمة الحي». (٢)

و خبر العلاء بن سيبأب عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في بئر محرّج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر. أ يتوضأ في تلك البئر؟ قال عليه السلام: لا- يتوضأ فيه، يعطل و يجعل قبراً، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسل و دفن، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حرمة المسلم ميتا كحرمة و هو حيّ سواء». (٣)

و منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«إن الله حرم حراما غير مجهول و أحلّ حلالا غير مدخول و فضل حرمة المسلم على الحرم كلها». (٤)

و الحرم (بضم الحاء و الراء) جمع الحرمة، كما صرح به العلامة المجلسي في ذيل هذه الخطبة. (٥) و المقصود أن حرمة المسلم من أعظم المحترمات في الشريعة.

و منها: خبر عبد الله بن محمد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

(١) و المصدر: ص ٢٥٠، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٣، و اصول الكافي: ج ١، ص ٣٠٣، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٢ و ص ٢٤٩، ب ٢٤، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٨٧٥، ب ٥١ من الدفن، ح ١.

(٤) نهج البلاغة/ للشيخ محمد عبده: ج ٢، ص ٧٩، الخطبة ١٦٧.

(٥) بحار الأنوار: ج ٦٥، ص ٢٩٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٥

«حرمة الميت كحرمة الحي». (١)

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة، و لا حاجة إلى ذكر جميعها.

و يستفاد من مجموع هذه النصوص مفاد هذه القاعدة و مجراها.

فالمتحصل أن مقتضى هذه القاعدة حرمة قطع أي عضو من أعضاء الميت لأي غرض كان، أما بقصد الهتك و السرقة فواضح.

و أما بقصد رفع حاجة في المسلم الحيّ من زرع عضو الميت في بدنه أو تشريح أعضائه للتعليم و نحو ذلك من الأفعال التي تترتب عليها الفائدة العقلية، فقد عرفت من إطلاق هذه النصوص حرمة. و إن التخصيص بمورد يحتاج إلى الدليل.

و أما القول بأن حرمة القطع إنما هي لأجل كونه هتكا و جسارة بالميت، و إلّا فلو كان لغرض عقلائي بحيث لا يعدّ هتكا عند العقلاء و المتشرعة فليس بحرام، فقد يشكل من حيث دلالة النصوص المزبورة على أن قطع عضو الميت المسلم بنفسه إسقاط لحرمة و أنه لا فرق بينه و بين قطع عضو المسلم الحي في التحريم و غلظته، يكون قطع عضو الميت أغلظ تحريما.

و مقتضى التحقيق: أن المستفاد من سياق هذه النصوص كون تحريم شقّ جسد الميت و قطع عضوه لأجل أنه موجب لهتك حرمة. فإذا اتفق في مورد عدم تحقق الهتك و الاهانة بذلك فلا وجه للالتزام بحرمة.

فالأقوى هو الجواز حينئذ. لأنه الذي يساعده المتفاهم العرفي من هذه النصوص، بل هو المستفاد من سياقها.

(١) الكافي: ج ٧، ص ٢٢٨، ب حدّ التباش، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٦

مجري القاعدة و تطبيقاتها

هذا كله في مفاد النصوص.

و أما فتاوى الفقهاء فقد أفتى الفقهاء بحرمة كل فعل بالميت يوجب هتك حرمة. و مواردها كثيرة جدًا.

و إليك نبذة من ذلك.

فمنها: فتواهم بحرمة إدخال القطن في مقعد الميت عند التكفين معللاً بما ورد في النصوص من أن حرمة الميت كحرمة الحي، كما يوجد ذلك في كلمات أكثر الفقهاء و المتأخرين.

و منها: ما لو مات الامّ و مات الولد بعد خروج بعضه، و لم يمكن إخراج باقى الولد إلّا بشق بطن الام فقد حكموا بعدم إخراج باقى الولد و غسله مع أمّه كما كان و بحرمة الشق؛ معللاً بأن الشق حينئذ هتك حرمة الميت من غير ضرورة، كما عن العلامة في المنتهى «١» و الجواهر «٢» و غيرهما من الكتب الفقهية.

و منها: مسألة نبش القبر و سرقة ما للميت من الثياب و غيرها. فإنهم حكموا بإجراء الحد عليه؛ تمسكا بهذه النصوص كما في الرياض «٣» و الجواهر «٤» و غيرهما.

و منها: حكمهم بحرمة قطع رأس الميت أو غيره من أعضائه معللاً بهذه النصوص، بل جعل بعضهم دلالتها على الحرمة التكليفية مسلماً

(١) المنتهى: ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤، ص ٢٩٨ و ص ٣٧٨.

(٣) رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٩٠.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٥١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٧

قطعيًا، كما صرح به الشيخ. «١» و يظهر من صاحب الجواهر تأييده. «٢»

و قد عنون الشيخ الحر بابا في الوسائل بعنوان تحريم الجناية على الميت المسلم بقطع رأسه أو غيره من الأعضاء.

و بعض هذه النصوص كالصريح في ذلك، مثل صحيح جميل عن غير واحد «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي». و قد رواه في الفقيه «٣» باسناده عن ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام من غير إرسال نقلاً عن نوادر محمد بن أبي عمير. و قد سبق نقله آنفاً عن الوسائل.

و على أي حال فإنّ قطع عضو الميت أو شقّ جسده مما لا خلاف بين الفقهاء في حرمة التكليفية، بل جعلوا ذلك أمراً مسلماً، و إنما اختلفوا في مقدار ديته و مصرفها، نعم عند الضرورة تنتفى الحرمة، كما تنتفى عند الحرج و الضرر، كما ستعرف.

حالتها مع معارضة ساير الأدلة

لا إشكال في تقدّم أدلة نفي الحرج و الضرر على هذه القاعدة، كتقديمها على أيّ حكم أوّلى. و عليه فلو وقع جسد الميت في مكان

استلزم حفظ حرمة الحرج أو الضرر، كأن وقع في وسط مستنقع أو نار أو بحر أو بئر عميق مع فقد الآلة، يسقط وجوب حفظ حرمة. و أما إذا دار الأمر بينه وبين ضرورة، فالظاهر تقديم الضرورة، كما لو

(١) التهذيب: ج ١٠، ص ٢٧٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٨٦ و ٣٨٧.

(٣) الفقيه: ج ٤، ص ١٥٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٨

توقف انقاذ نفس محترمة بشق بطنه أو قطع عضو من أعضائه، كما لو توقف إخراج الولد الحي من بطن أمه الميت على ذلك أو توقف علاج مريض مسلم و إنقاذه من الهلاك على قطع عضو ميت مسلم و ترقيعه ببدنه و نحو ذلك. و من هنا ترى فقهاء الشيعة يجوزون شق بطن الأم الميت لإخراج ولدها الحي من بطنها، خلافا للعامه، كما استدلل المحقق في المعتبر لجواز شق بطن المرأة الميت لإخراج الولد عن بطنها حيا بقوله: «إنه توصل إلى بقاء الحي بجرح في ميت، فيكون أولى». «١» و يفهم من كلام العلامة جواز شق جسد الميت عند الضرورة و إن استلزم هتك حرمة؛ حيث قال: «و لو ماتت و مات الولد بعد خروج بعضه أخرج الباقي و غسل و كفن و دفن. و إن لم يمكن إخراجها إلما بالشق ترك على تلك الحالة و غسل مع أمه؛ لأن الشق هتك حرمة الميت من غير ضرورة». «٢»

و يؤيده بعض النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام مثل مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«في المرأة تموت و يتحرك الولد في بطنها، أيشق بطنها يخرج الولد؟ قال:

فقال عليه السلام: نعم و يخاط بطنها». «٣»

و خبر ابن يقطين قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت ولدها في بطنها. قال عليه السلام: يشق بطنها و يخرج ولدها». «٤» إلى غير ذلك من النصوص.

(١) المعتبر/ طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ١، ص ٣١٦.

(٢) المنتهى: ج ٢، ص ٤٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٦٧٣، ب ٤٦ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٩

قاعدة سوق المسلمين

إشارة

١- أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها ٢- تحرير مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أماره أو أصل؟

٥- مجرى القاعدة ٦- حالها مع معارضة ساير الأمارات

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨١

أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي تبتنى عليها معاملات المسلمين و تعایشهم؛ حيث إنه لو لا حجة هذه القاعدة لا يمكن شراء الذبائح و اللحوم من الأسواق و أكلها؛ لاحتمال عدم تذكيته في غالب الموارد، و ما شك في تذكيته محكوم بالحرمة؛ لأصالة عدم تذكيته، و إنما نتخلص من أصالة عدم التذكية و من الحكم بحرمة ما احتمال عدم تذكيته بجريان هذه القاعدة. و إنما بحثنا عن هذه القاعدة في عداد القواعد العامة؛ نظرا إلى جريانها في الأحكام العبادية؛ كطهارة الجلود و جواز الصلاة فيها، و جواز تناول ما يجعل فيها من الماء و ساير المائعات. فلو لم يكن ما يشتري منها في سوق المسلمين طاهرا محكوما بالتذكية، لا يجوز الصلاة فيها، و لا تناول ما لاقاها من المائعات، و لا غير ذلك من وجوه التصرفات المتوقفة جوازها على طهارتها. و لأجل ذلك تعم مجارى هذه القاعدة العبادات أيضا، و تندرج في القواعد الفقهية العامة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٢

تحرير مفاد القاعدة

مفاد هذه القاعدة أمارية سوق المسلمين على التذكية. بيان ذلك: أن الحيوان إذا شك في تذكيته، يحكم عليه بالحرمة و النجاسة؛ تمسكا باستصحاب عدم التذكية (المعبر عنها بأصالة عدم التذكية)؛ نظرا إلى عدمها حال حياته فيستصحب من حال حياته إلى حال زهاق روحه. هذا مقتضى القاعدة الأولى، و لكن بمقتضى هذه القاعدة يحكم عليه بالتذكية فيما إذا بيع الحيوان في سوق المسلمين، و إن لم يعلم إسلام البائع؛ نظرا إلى أمارية هذه القاعدة على تذكية الحيوان. و لا يعتنى بأصالة عدم التذكية، لعدم مجال لجريانها مع وجود الأمانة؛ حيث إنها تزيل الشك الذي هو موضوع الأصل. و بعد الحكم بتذكية الحيوان المبيع يحكم بطهارته لا محالة؛ نظرا إلى كون الطهارة من الآثار المترتبة على التذكية، و من هنا لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الطهارة، حتى يمنع جريانها بدعوى حكومته أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

بل لو لا- هذه القاعدة- أي سوق المسلمين- لا مجال لجريان أصالة الطهارة؛ نظرا إلى حكومته أصالة عدم التذكية عليها. و عليه فالحكم بطهارة ما بيع في سوق المسلمين و شك في طهارته، إنما هو لأجل قاعدة سوق المسلمين، لا لأجل قاعدة الطهارة؛ لكي يشكل بحكومته أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

ثم إنه لا خصوصية للسوق بمعناه الخاص، كما يوهمه أخذه في عنوان القاعدة، بل المقصود أرض الإسلام، و هي مطلق الأمكنة التي تحت

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٣

سيطرة المسلمين، كما لا يعتبر فيها كون المسلمين جميع سكنتها، بل إنما يعتبر كونهم أغلب سكانها. و يشهد لذلك قول صاحب الجواهر، حيث قال- بعد رد التفصيل فيما في يد المستحل بين الاخبار بالتذكية و عدمه-: «و من ذلك ظهر لك ضعف التفصيل المزبور، كاحتمال التفصيل بين السوق و غيره، بأنه يكفي في الأول عدم العلم بكفر ذي اليد دون الثاني أو بما يقرب من ذلك؛ ضرورة اشتراك الجميع في الاعراض عن الأدلة السابقة التي من المعلوم كون ذكر السوق في بعضها كناية عن بيع من لم يعلم حاله في بلاد الإسلام، الذي يكفي فيه غلبة المسلمين، كما دل عليه خبر إسحاق». (١)

هذا الخبر رواه الشيخ باسناده عن سعد بن عبد الله الأشعري عن أيوب بن نوح عن عبد الله بن المغيرة عن إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال:

«لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس». (٢)

هذه الرواية موثقة لا إشكال في سندها، كما أن دلالتها على المطلوب واضحة.

وحاصل الكلام: أن معنى كون سوق المسلمين أمانة على التذكية عدم لزوم الفحص عن حال البائعين فيه، وعدم وجوب السؤال عن أنهم مسلمون أو كفار؛ إذ لو وجب ذلك للغي اعتبار عنوان السوق ولسقط عن كونه أمانة؛ حيث إنه ينكشف بالفحص كون البائع مسلماً أو غير مسلم و يد الأول أمانة

(١) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٦١.

(٢) وسائل الشريعة: ج ٢، ص ١٠٧٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٤

على التذكية بلا خلاف، دون يد الثاني، فلا معنى لأمانية السوق حينئذ.

ثم إن مقتضى التحقيق اختصاص أمانة سوق المسلمين بالتذكية وعدم كونها أمانة على ملكية ما يبيعه في أسواقهم؛ نظراً إلى ورود روايات هذه القاعدة في التذكية وعدم تعرض شيء منها إلى غير التذكية.

ولأن الملكية إنما تثبت بقاعدة اليد.

وقد يشكل على ذلك مستدلاً بعدم انحصار دليل هذه القاعدة فيما تعرض لها من النصوص، بل يمكن الاستدلال عليها أيضاً بقاعدة اختلال النظام وسيرة المتشعبة، وعليهما تبتنى هذه القاعدة بنطاقها الواسع.

وعليه فهذه القاعدة أمانة على حجية يد المسلم وأماريتها وعلى ملكية ما يباع في أسواق المسلمين للبائعين، و يترتب عليها جواز البيع والشراء والشهادة على الملكية، كما دلت على ذلك معتبرة حفص بن غياث. وسيأتي ذكرها وزيادة توضيح لذلك في بيان مدرك القاعدة.

والجواب: أن الأمانة على الملكية إنما هي قاعدة اليد، وهي تبتنى على بناء العقلاء؛ حيث استقر بناؤهم على اعتبارها وأماريتها على الملكية في معاملاتهم ومبادلاتهم، بلا اختصاص لذلك بالمسلمين. ولم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة ما ورد من النصوص الدالة على اعتبار اليد وحجيتها وأماريتها على الملكية وجواز الشهادة عليها.

وأما قوله: «لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق» في ذيل معتبرة حفص، فليس المقصود بيان أمانة سوق المسلمين على الملكية، بل الظاهر بيان حكمه أمانة اليد بأنه لو لا حجية اليد واعتبارها لاختل قوام سوق المسلمين ونظام اقتصادهم ومعاملاتهم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٥

مدرك القاعدة

إشارة

قد استدلل على هذه القاعدة بوجوه.

الأول: الإجماع

حيث إن الفقهاء من سالف الزمان على حجية سوق المسلمين و كونه أمانة على التذكية. ولم يشكك أحد منهم في ذلك، لا من القدماء ولا من المتأخرين.

ولكن لا ينبغي عدّ مثل هذا الإجماع دليلاً مستقلاً في المقام؛ نظراً إلى ما تمسك به المجمعون، من السيرة والنصوص الدالة على

حجيتها بالخصوص. فليس الاجماع المدعى في المقام إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأى المعصوم، بل هو إجماع مدركى يحتمل قوياً كونه ناشئاً من ساير أدلة هذه القاعدة. نعم يثبت بذلك أنّ العمل بهذه القاعدة والافتاء بها مورد تسالم الأصحاب والفقهاء.

الثانى: قاعدة اختلال النظام

بتقريب أنه يلزم من عدم حجية هذه القاعدة الاختلال في نظام معاش المسلمين. والوجه في ذلك أنهم لو لم يعتمدوا على أسواقهم؛ اعتقاداً بعدم جواز شراء ما يباع فيها من الذبائح واللحوم ما لم يعلموا تذكيتها بمقتضى اصالة عدم التذكية واستصحاب عدمها، للزم من ذلك أن يقدم آحادهم على ذبح الحيوان بالباشرة، وهو غير مقدور لهم، ولازمه تعطيل البيع وشراء اللحوم والحيوان، وذلك يوجب اختلال نظام معاشهم، ولا سيما بلحاظ

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٦

ازدحام نفوس المسلمين وازديادهم في هذا العصر.

بل قد يقال: إنّ هذه القاعدة بنطاقها الواسع أوضح ابتناء على قاعدة اختلال النظام؛ إذ لا ينحصر نطاقها في أماريتها على التذكية بل هي أماره على الملكية وحجية اليد أيضاً، وإلا فلو لا أمارية سوق المسلمين على ذلك لاختل نظام معاملاتهم ومبادلاتهم، فيتوقف حفظ نظام اقتصادهم وقوام معاشهم على أماريته كما أنه استقرّ على ذلك بناء العقلاء في معاملاتهم ومبادلاتهم، وإلا فلو لا اعتمادهم على أسواقهم لاختل نظام معاملاتهم ومعاشهم، وينجرّ ذلك لا محالة إلى الاختلال في نظام حياة نوع الناس، ولم يرد من الشارع ردع عن هذا البناء العقلائي، بل ورد منه ما يدلّ على إفضائه، كما في معتبرة حفص بن غياث.

وقد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعلی بن محمد القاساني جميعاً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال عليه السلام: نعم.

قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي، و تحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق». (١)

وجه دلالة هذه المعبرة على ذلك، أنّ الامام عليه السلام أخذ لزوم قيام سوق

(١) وسائل الشيعة: ب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٧

المسلمين ووجوب حفظ نظامه وعدم جواز الاختلال فيه أمراً مسلماً مفروغاً عنه، وفرّع على ذلك أمارية اليد على الملكية وجواز الشهادة عليها.

ومعنى ذلك حجية سوق المسلمين وأماريته على ملكية ما في أيدي البائعين من أهل السوق وجواز شراء ما يباع فيه. وإن شئت، فقل يفهم منها أمارية سوق المسلمين على أمارية اليد.

وفيه: أن أمارية اليد لا تختصّ بيد المسلم، بل اليد أماره على الملكية مطلقاً، حتى يد الكافر.

وذلك لأنّ عمدة الدليل على أماريتها بناء العقلاء؛ حيث استقر بناؤهم على اعتبار اليد وحجيتها على ملكية ما في أيديهم. وعلى ذلك جرت سيرتهم في معاملاتهم ومبادلاتهم، بل عليه يتبنى نظام اقتصادهم وأساس معاملاتهم، كما أشير إلى ذلك في ذيل معتبرة حفص، وإن كان في خصوص سوق المسلمين، إلا أنه له من هذه الجهة؛ لوضوح توقف نظام اقتصاد جميع الملل والقبائل على

أمارية اليد.

و عليه فاذا كانت اليد أماراً على الملكية في جميع الشعوب و القبائل و الملل بلا اختصاص بالمسلمين، فلا دخل لسوق المسلمين بما أنه سوقهم في الأمارية على الملكية كما هو واضح. فقوله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق» بيان لحكمة أمارية اليد على الملكية.

و هذا بخلاف أماريته على التذكية الشرعية؛ إذ لا اعتقاد غير المسلمين و لا تعهد لهم بالتذكية الشرعية حتى تكون أيديهم أو سوقهم أماراً عليها.

و أما سنداً فالأقوى اعتبار طريق الكليني المزبور، و أما تضعيفه بوقوع القاسم محمد بن يحيى في طريقه، فغير وجه؛ إذا لا- يعاب بتضعيف

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٨

ابن الغضائري إياه بعد نقل الأجلء عنه مثل إبراهيم بن هاشم و أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عيسى و البرقي، و وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و بعد حكم الصدوق بأن ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام من أصح الزيارات. مع عدم ثبوت نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري.

و أما حفص بن غياث فهو و إن كان عامي المذهب و لم يصرح أحد بتوثيقه خصوصاً، إلا أنه يكفي في إثبات وثاقته و اعتبار رواياته شهادة الشيخ في العدة بأن الطائفة عملت برواياته و أن الوثيقة المعتبرة في نقل الرواية حاصله فيه، مع ما قال في الفهرست بأن له كتاباً معتمداً و كذا قال العلامة.

هذا، مضافاً إلى أن الصدوق أيضاً رواها باسناده عن سليمان بن داود، و إن وقع في طريقه القاسم بن محمد الاصفهاني و اختلف في وثاقته. و على أي حال فهذه الرواية معتبرة بطريق الكليني، مع اعتضاها بطريق الصدوق.

الثالث: سيرة المتشعبة.

فإن سيرة المسلمين و المؤمنين قد استقرت منذ عهد الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا على شراء الذبائح و اللحوم من أهل بلادهم و أسواقهم من دون فحص و تجسس عن كيفية تذكيتها. و أنها هل ذبحت على الوجه الشرعي الصحيح أم لا؟.

و لا تختص هذه السيرة بزماننا هذا، بل كانت جارية مستقرة بين المتشعبة و المتدينين منذ زمن أهل البيت عليهم السلام إلى زماننا هذا. و لو لم تكن مستقرة في زمنهم لنقل خلاف ذلك و لم يسمع خلافه من أحد. فيكشف من ذلك كونها مستمرة من تلك الأزمنة إلى الآن. بل وردت في المقام نصوص

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٩

تؤكد هذه السيرة.

و لا يخفى أن هذه السيرة الجارية بين المتشعبة كاشفة عن أمارية سوق المسلمين على التذكية لا على الملكية؛ نظراً إلى كون اليد أماراً عقلائية على الملكية بين العقلاء قبل الإسلام بلا اختصاص بالمسلمين. و هذا بخلاف التذكية التي هي من أحكام الإسلام و لا يراعيها إلا المسلمون.

الرابع: ما ورد من النصوص

الآمرة بترتيب آثار التذكية على ما يباع من اللحوم و الذبائح في أسواق المسلمين و جواز شرائه، بل نهى فيها عن الفحص و السؤال. فمن هذه النصوص موثقة إسحاق بن عمار. و قد سبق ذكرها آنفاً، بعد نقل كلام صاحب الجواهر في تحرير مفاد القاعدة.

و منها: صحيحة فضيل و زرارة و محمد بن مسلم:

«أنهم سألو أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدرى ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه». (١)

و منها: صحيحة الحلبي قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال عليه السلام: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنها ميتة بعينها». (٢)

و منها: صحيحة البنزطي قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدرى أ ذكيّة هي أم غير ذكيّة، أ يصلّي فيها؟ فقال: نعم. ليس عليكم المسألة. إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد و الذبائح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٠

ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك». (١)

و في صحيحته الأخرى عن الرضا عليه السلام قال:

«سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ. لا يدرى أ ذكيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه، و هو لا يدرى؟، أ يصلّي فيه؟ قال

عليه السلام: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و أصلّي فيه و ليس عليكم المسألة». (٢)

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في المقام لا حاجة إلى ذكرها. (٣)

هل هي أمارّة أو أصل؟

الظاهر من أدلة هذه القاعدة أنّ سوق المسلمين أمارّة لا أصل. فلنا دعويان:

إحدهما: عدم كون هذه القاعدة من الاصول، ثانيتهما: كونها أمارّة. ثم يقع الكلام في أنها على فرض كونها أمارّة فهل هي أمارّة في

عرض يد المسلم أو هي أمارّة على الامارة الاصلية، و هي يد المسلم.

أما الدعوى الاولى: فالدليل عليها واضح، و ذلك لأنّ الأصل إما تعبدى غير تنزيلي أو تنزيلي. و الأصل التنزيلي على قسمين.

أحدهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الطهارة و الحلية. فمن قال بأنهما من الاصول التنزيلية، التزم بأنّ مفادهما

تنزيل مشكوك الطهارة و الحلية منزلة الطاهر و الحلال الواقعيين. و يترتب على ذلك آثارهما، كطهارة مدفوع الحيوان المحكوم

بالحلية. و أمّا إذا لم نقل بذلك لا

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٦.

(٣) راجع الوسائل: ب ٥٠ من النجاسات و ج ١٦، ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد و الذبائح.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩١

نستطيع الحكم بطهارة مدفوع الحيوان المشكوك طهارته و حليته.

ثانيهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة اليقين و العلم بالواقع.

و ذلك إما من جهة الجرى العملى، كما يقول به المحقق النائينى، أو فى الكاشفية عن الواقع، كما يقول به السيد الخوئى. «١»
 أما كون هذه القاعدة أصلاً غير تنزىلى فواضح البطلان؛ لوضوح عدم كون اعتبار السوق تعديداً شرعياً محضاً فى خصوص ظرف
 الشك فى التذكية، من دون ابتناء على أية نكته عرفية، فان ذلك خلاف ظاهر أدلة اعتباره، كما ستعرف بيانه.
 و أما عدم كونها أصلاً تنزىلياً، فالوجه فيه أن فى موضوع الأصل - ولو كان تنزىلياً - أخذ الشك، و لا يستفاد من نصوص المقام أخذ
 الشك فى موضوع قاعدة السوق، بل المستفاد منها حجية هذه القاعدة عند مطلق الجهل بالواقع، كما صرح السائل فى بعض النصوص
 بأنه لا يدرى أن ما يباع فى سوق المسلمين أذكى أم لا؟
 و ثانياً: شهادة الوجدان على أن المتدينين فى سيرتهم عند شراء اللحوم و الحيوانات لا التفات لهم إلى الشك فى التذكية، بل يقدمون
 على شراء كل حيوان يباع فى أسواقهم و لو لم يعلموا تذكيته. فالمأخوذ فى مصب هذه القاعدة هو الجهل بالواقع لا الشك فيه. كما
 هو كذلك فى قاعدة اليد أيضاً.
 و أما الدعوى الثانية: - و هى كون هذه القاعدة أماراً - فالوجه فيه:
 أولاً: أن سيرة المتشرعة و المتدينين قد استقرت على شراء مجهول

(١) راجع دروس الشهيد الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الثانى: ص ١٦-١٧.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٢

التذكية من اللحوم و الحيوانات و معاملة المذكى معه، مع اعتقادهم بحرمة تناول غير المذكى. و إن قيام سيرتهم على ذلك مع
 اجتنابهم عن ملك الغير و غير المذكى دليل على أنهم يرون أسواقهم و أيديهم كاشفة عن تذكية ما يباع فيها و حليته، كما هو شأن
 الإمارات. و إن سيرة المتشرعة حجة فى نظر الشارع بلا حاجة إلى الامضاء.
 بل يمكن أن يقال: إنه كما استقر بناء العقلاء فى معاملاتهم و مبادلاتهم على العمل بقاعدة اليد بتنزيل مجهول الملكية منزلة الملك
 الواقعى أو منزلة العلم به، و كذا فى ساير الإمارات العقلائية كخير الثقة، كذلك سيرة المسلمين استقرت على معاملة المذكى الواقعى
 أو العلم به مع مجهول التذكية إذا بيع فى أسواقهم؛ نظراً إلى عدم اختصاص بنائهم بصورة الشك، كما أن القول بأمارية اصالة الصحة
 تبنى على ذلك.

فكيف أنهم ينزلون المجهول منزلة الواقع أو منزلة العلم به باخبار الثقة؟

فكذلك المسلمون ينزلون مجهول التذكية إذا بيع فى أسواقهم منزلة المذكى الواقعى. فكما أمضى الشارع هناك بالنهى عن تبين خبر
 العادل، فكذلك نهى فى المقام عن السؤال و الفحص.

و ثانياً: ما يظهر من بعض نصوص المقام بالخصوص، كموثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه:

«قال عليه السلام: لا بأس بالصلاة فى الفراء اليماني و فيما صنع فى أرض الإسلام. قلت:

فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليه المسلمين فلا بأس». «١»

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٣

فان إناطة جواز الشراء بكونه فى أرض الإسلام و غلبة المسلمين ظاهر فى كون الملاك جهة كشف ذلك عن التذكية واقعا.
 و الحاصل أن أمارية سوق المسلمين لا إشكال فيها فى الجملة. و إنما الكلام فى أنه هل يكون أماراً بنفسه، أو أنه أماراً على أماره
 أخرى و هى يد المسلم؟.

فقد يقال: إنَّ الاستفادة من الأدلة عدم كون السوق بنفسه أمانة على التذكية، بل إنه أمانة على الأمانة الأصلية، و هي يد المسلم؛ نظرا إلى أنَّ غلبة المسلمين في بلاد الإسلام كاشفة عن كون البائع مسلما و إنَّ هذا الكشف و إنَّ لا يكون تامًا وجدانا، إلَّا أنَّ الشارع قد تمم كاشفيته بدلالة ما ورد من النصوص فجعله كاشفا تاما تعبدا. و لذا لا يكون السوق أمانة فيما إذا علم كون البائع كافرا؛ لعدم كونه كاشفا عن التذكية حينئذ بأي وجه، بل إنما يكشف عن ذلك إذا لم يعلم حال البائع.

و عليه فيرجع اعتبار السوق في الحقيقة إلى اعتبار يد المسلم، كما لا أمارية له فيما إذا أحرز اسلام البائع، فلا يصح ما قيل: إنَّ هناك حينئذ أمارتين، و هما السوق و يد المسلم.

و أما قيام سيرة المتدينين على معاملة المذكي و المملوك مع ما يباع في سوق المسلمين إذا لم يعلم تذكيتة فأنما هو لأجل كاشفيته عن اسلام ذى اليد.

و أما النصوص فيمكن توجيهها بذلك، فان غلبة المسلمين في أرض الإسلام كاشفة عن اسلام البائع و إحراز يد المسلم بذلك، و هي الأمانة الأصلية.

و لكن التحقيق أنَّ السوق أمانة مستقلة.

و ذلك أولا: لأنَّ أمارية يد المسلم تختص بيد من علم كونه مسلما

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٤

وجدانا. و أما اليد المحكومة بكونها للمسلم ظاهرا فكونها أمانة على التذكية غير معلوم، بل هو أول الكلام. فالحكم بالتذكية حينئذ إنما هو لأجل أمارية سوق المسلمين على ذلك.

بل يمكن أن يقال: إنَّ حكم الشارع بتذكية ما يباع في سوق المسلمين و كذا استقرار سيرة المتشرعة على معاملة المذكي و الطاهر معه، كما يمكن أن يكون لأجل كاشفية سوق المسلمين عن إسلام ذى اليد و إحراز يد المسلم بذلك لأجل غلبة المسلمين، فكذلك يمكن أن يكون لأجل كشفه عن وقوع التذكية الشرعية، لا لأجل كشفه عن اسلام ذى اليد الفعلي. و لذا قد يقال بجريان هذه القاعدة حتى فيما لو علم بكفر البائع؛ لأنَّ سوق المسلمين يكف في الجملة عن انتقال المبيع من المسلم إلى الكافر البائع. فيكشف بذلك عن وقوع التذكية. و لذا ترى بعض الفقهاء حكم بجريان قاعدة السوق في عرض يد المسلم، بل التزم بعضهم بجريانها حتى فيما إذا كان البائع كافرا. (١)

و ثانيا: لأنه كما أنَّ ملاك أمارية يد المسلم ليس إلَّا كشفها عن واقع التذكية و الطهارة، فكذلك السوق، إلَّا أنَّ اليد في خصوص من علم كونه مسلما أمانة على التذكية، بخلاف السوق فانه أمانة في كل ما لم يعلم تذكيتة. و أما ما دل عليه نصوص المقام من إناطة جواز شراء ما يباع و حلية التصرف فيه بكون بيعه في أرض الإسلام مع غلبة المسلمين، فأنما هو بيان

(١) و هو السيد الكلبيگانی حيث قال: «الظاهر من الأخبار أنَّ المأخوذ من سوق الإسلام- و لو من يد الكافر إن لم يعلم سبقه بسوق الكفر- محكوم بالطهارة» راجع كتاب العروة المحشى: المسألة ٥، الرقم ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٥

لوجه كاشفيته و أماريته؛ لأنه لو لم يكن له كاشفية و طريقيه إلى واقع التذكية و الطهارة لم يمكن جعله أمانة، حتى من قبل الشارع، كما أنَّ الأمر كذلك في سائر الإمارات، و إنما تثبت للسوق هذه الكاشفية إذا كان في أرض الإسلام و كان أغلب سكَّانها المسلمين. و ثالثا: ان قول السائل: «و لا- يدري ما صنع القصابون؟» ظاهر في كون اسلام ذى اليد القصاب محرزا، و لكنَّه لا يدري ما صنعه لاحتمال عدم رعايته لأنه مَمَّن لا يبالي. و هذا دليل قاطع على أنَّ قاعدة سوق المسلمين دليل و أمانة مستقلة على التذكية لا لأجل أمارية يد المسلم؛ حيث انه عليه السلام لم يشير إلى حجية اليد مع فرض الإسلام ذى اليد. و من ذلك يظهر ضعف ما قد يقال، من

وجود أمارتين في هذا الفرض إحداهما: السوق والآخرى يد المسلم. وذلك لأن يد المسلم لا أمارية له على التذكية فيما إذا كان ذو اليد ممن لا يبالي، كما اتضح بذلك عدم صحة ما قد يقال من أنه إذا أحرز كون ذي اليد مسلماً لا موضوع لقاعدة السوق. فتحصّل أن سوق المسلمين أماراً على التذكية والطهارة في عرض يد المسلم. وعليه فما يشتري من الكافر في سوق المسلمين يدخل في مفاد هذه القاعدة، لو لم نعلم بكونها مسبوقه بسوق الكفار أو بأيديهم فيحكم بتذكيته وطهارته. نعم إذا كان مسبوقاً بسوق الكفار أو كان في أيديهم لا يجري هذه القاعدة لعدم احتمال التذكية أو لأن سوقهم أو أيديهم أماراً على عدم التذكية. مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٦

مجري القاعدة

قد تبين مما بيناه آنفاً أن مجرى هذه القاعدة ومصبها هو ما يباع في بلاد المسلمين من الحيوانات المذبوحة واللحوم ولم يعلم تذكيته على الوجه الشرعي، بأن احتمال عدم التذكية احتمالاً معتنى به. وعليه فيعتبر في جريان هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية ولا العلم بعدمها، وإلا فمن الواضح أنه على الأول لا حاجة إلى هذه القاعدة، بعد العلم بالتذكية أو قيام الحجّة المعتمدة على تحقّقها، من خبر عدل أو بينة ونحوهما. وعلى الثاني لا ينفع جريان هذه القاعدة، بل لا تجرى، بعد العلم بعدم وقوع التذكية أو قيام الحجّة المعتمدة على زهق الروح من الحيوان بغير التذكية. وكذا لا تجرى فيما في يد الكافر ولو في سوق المسلمين؛ لعدم احتمال التذكية، إلا إذا علم بكون يده مسبوقاً بيد مسلم. ثم إنه لا يخفى أن هذه القاعدة لا تجرى لا ثبات الملكية مطلقاً سواء كان ذو اليد مسلماً أو مجهول الحال، بل وإن كان كافراً. وذلك لما سيأتي من كون اليد أماراً على الملكية في بناء العقلاء بلا اختصاص بيد المسلم. وهذا البناء لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة النصوص.

و أنت تعرف أنه مع كون اليد أماراً على الملكية، حتى يد من علم كفره، لا يبقى مجال لجريان قاعدة سوق المسلمين؛ نظراً إلى ارتفاع موضوعه بعد قيام الامارة على الملكية، فلا حاجة إليها، مع أن نطاقها أضيق من نطاق أمارية اليد، كما عرفت. مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٧

حالتها مع معارضة ساير الإمارات

إذا تعارضت قاعدة سوق المسلمين مع أصل تنزيلي أو غير تنزيلي لا ريب في تقدّمها عليه؛ لأنها أماراً وإنّ الامارة واردة على الاصول؛ نظراً إلى أنّ بقيامها يرتفع الشك، فلا موضوع للأصل حينئذ. وأما إذا تعارضت مع ساير الإمارات كالبيّنة وخبر العدل- بناء على حجّيته في الموضوعات- فلا إشكال في تقدّمها على قاعدة السوق. والوجه في ذلك: أنه أخذ في موضوع هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية مطلقاً، لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدى، كما جاء ذلك في نصوص المقام في فرض السائل، وأيضاً هو موضوع كلام الامام عليه السلام. وأما نهيه عليه السلام عن السؤال والفحص فلا ينافي ذلك؛ نظراً إلى كونه في فرض عدم علم المشتري بالتذكية وجدانا ولا بالحجّة الشرعية المعتمدة. ان قلت: ان في موضوع حجّية الإمارات أخذ الجهل بالواقع أيضاً. قلت: نعم، ولكن مفاد نصوص المقام كون سوق المسلمين أماراً على التذكية في صورة عدم العلم بها وجدانا أو بالحجّة المعتمدة. وعليه فبعد قيام البيّنة أو خبر الثقة على التذكية لا موضوع لهذه القاعدة. مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٩

قاعدة العدل والانصاف

إشارة

- ١- أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء ٢- مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟
٥- حالها مع معارضة ساير الأدلة ٦- التطبيقات الفقهية
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠١

أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء

هذه القاعدة قد استدلت بها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، عباداتها و معاملاتهما و جزائياتها. فهي لا تختص بباب خاص، بل تعم جميع أبواب الفقه. و لا يخفى على الفقيه البصير دورها الكبير و أهميتها الخطيرة في استنباط الأحكام و الاجتهاد الفعال الملائم للعقل و السيرة العقلانية؛ لما لها من الجذر في حكم العقل و السيرة العقلانية.

و لا يخفى أن قدما الأصحاب و أكثر متأخريهم، و إن لم يتمسكوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم في مواردنا و مظانها، إلا أنهم في كثير من موارد تردّد الحقوق و الأموال بين شخصين أو أشخاص فيما إذا لم يرد نصّ خاص في كيفية تقسيمها حكموا بتقسيمها بينهم بالسوية، فيما إذا لم تكن لأحد المدعين بينة و لا دليل على اختصاص ذلك المال أو الحق المتردد أو المشترك بنفسه أو على زيادة سهمه عن الآخرين.

و قد علّلوا ذلك بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و عبّر بعضهم عن دليل ذلك بأصالة التسوية. و إن يمكن إرجاع الدليل الثاني إلى الأول؛ حيث لا أساس للتسوية في مفروض الكلام مع عدم ورود نص شرعي بالخصوص،

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٢

إلا حكم العقل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح، كما صرح بذلك في كلمات جماعة من الفقهاء. و على أي حال مرجع استدلالهم بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و بأصالة التسوية في مثل هذه الموارد إلى مفاد هذه القاعدة مع الإشارة إلى دليلها. و سيأتي في التطبيقات الفقهية ذكر نماذج من كلمات الفقهاء من القدماء و المتأخرين، الذين حكموا بالتقسيم بالسوية في مثل هذه الموارد و علّلوا ذلك بهذين الدليلين.

و لكن مع ذلك فقد تمسك جماعة من الفقهاء المتأخرين و المعاصرين بنص هذه القاعدة. و إنهم من بين قائل بحجية هذه القاعدة مطلقا، و من قائل بعدم حجيتها مطلقا، و من مفصل باختصاص حجيتها بموارد خاصة وردت فيها النصوص، لا مطلقا. و سيأتي تفصيل ذلك في التطبيقات الفقهية.

و أول من تمسك بنص هذه القاعدة- فيما وصلت إليه- هو السيد محمد العاظمي في نهاية المرام، إلا أن الموجود في كلامه مقتضى العدل و الانصاف، و لم يعبر عنه بالقاعدة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ و العلامة و جوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حق القسم لكلّ مرأة من الزوجات الأربع، قال: «و دليله غير واضح على الخصوص، و إن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل و الانصاف». (١)

و ممن استدلت بها صاحب الحدائق «٢»؛ حيث علل التسوية بين الزوجات

(١) نهاية المرام/ طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٦٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٣

في الانفاق و حسن المعاشرة و الجمع و طلاقه الوجه؛ بأن في ذلك رعاية العدل و الانصاف. و سيأتي نقل كلامه في التطبيقات. و منهم: صاحب الجواهر (١) «فانه علل بهذه القاعدة للحكم بالنصف فيما إذا تداعى شخصان في درهم واحد، فادعى كل واحد منهما ملكية الدرهم لنفسه و لا بينة لأحدهما، و كان تحت يدهما معاً، أو لا يد لواحد منهما عليه. فحينئذ حكم بقطع الخصومة بينهما بالعدل و الانصاف.

و لكنهم لم يعبروا عنها بالقاعدة. و إنما عنونها بقاعدة العدل و الانصاف من جاء بعدهم من الفقهاء المعاصرين، و إن يفهم من بعض كلمات صاحب الجواهر أنه أطلق عليها عنوان القاعدة، كما سيأتي نص كلامه في التطبيقات الفقهية. و ممن عتبر عنها بالقاعدة هو الفقيه المحقق السيد الحكيم، (٢) و الفقيه النحرير السيد الامام الراحل (٣) و الفقيه الأصولي السيد الخوئي. (٤) إلى غير ذلك من الفقهاء و المعاصرين. و سيأتي نقل كلمات بعضهم في التطبيقات الفقهية. ثم إن ابتناء حجية هذه القاعدة على حكم العقل المستقل لا ينافي كونها من القواعد الفقهية، كما أشرنا إلى ذلك في طليعه البحث عن قاعدة اختلال النظام. و ذلك لكون حكم العقل دليل هذه القاعدة، من دون أن يكون نتيجتها بنفسه.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٤.

(٢) راجع المستمسك: ج ٩، ص ٤٩٧ و ٥٠١ و ج ١٤، ص ٢٤٩.

(٣) راجع كتاب البيع: ج ٥، ص ١٣٩ و ١٤١.

(٤) مستند العروة كتاب الخمس: ص ١٤٦ و ١٤٨ و ١٥١ و ٢٥٤ / مصباح الفقاهة: ج ٥، ص ٢٥٣ و ج ٧، ص ٢٩١ / مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٤

مفاد القاعدة

عنوان هذه القاعدة يتشكّل من لفظي العدل و الانصاف. فينبغي أولاً:

التحقيق في معناهما اللغوي و العرفي و ثانياً في بيان المقصود من هذه القاعدة اصطلاحاً.

و أما في اللغة: فلفظ العدل فسّره في المفردات بالتقسيط على سواء، و بالمساواة في المكافأة، إن خيراً فخير و إن شراً فشر. بخلاف الاحسان الذي هو مقابلة الخير بأكثر منه و الشر بأقل منه. و في أساس البلاغة بالوسط و الاقتصاد، و في النهاية بضدّ الجور. و فسّره في المصباح بهما بقوله: «العدل القصد في الأمور و هو خلاف الجور». ثم قال: «و التعادل بالتساوي، و عدلته تعديلاً فاعتدل سوّيته فاستوى، و منه قسمة التعديل».

و في مجمع البحرين قال: «العدل لغة هو التسوية بين الشيئين و عند المتكلمين هو العلوم المتعلقة بتنزيه الباري عن فعل القبيح و الاخلال بالواجب» و أيضاً فسّره بالقصد في الأمور و بخلاف الجور و بالفداء.

و المتحصّل من مجموع كلماتهم أن لفظ العدل في أصل اللغة هو التسوية في القسمة و المكافأة و ساير الأمور. و القصد في الأمور الذي هو خلاف الجور يكون في الحقيقة التسوية في الأمور، كما أن الفدية بلحاظ ما يعتبر فيها من مساواتها و تعادلها مع ما تفدى عنه، تكون من مصاديق العدل.

و أما لفظ الانصاف: فقد فسّره أهل اللغة باعطاء النصف، كما صرّح به أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية و الزمخشري في أساس البلاغة.

و في المصباح: «أنصفت الرجل إنصافاً عاملته بالعدل و القسط و الاسم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٥

النصفه بفتحين؛ لأنك أعطيته من الحق ما يستحقه لنفسك».

و الظاهر أنّ هذا التفسير مناسب لما هو المرتكز في أذهان أهل العرف من لفظ الانصاف و هو أعم من معناه بحسب أصل اللغة؛ حيث إنّ إعطاء النصف من مصاديق العدل و القسط بلحاظ استواء النصفين و تعادلتهما.

و بذلك يظهر الفرق بين العدل و الانصاف في اللغة. فالعدل في أصل اللغة هو مطلق التسوية، و لكن الانصاف هو خصوص التسوية بالتنصيف و إعطاء النصف.

و لقد أجاد أبو هلال في الفرق بينهما؛ حيث قال: «إنّ الانصاف إعطاء النصف. و العدل يكون في ذلك و في غيره ألا ترى أنّ السارق إذا قطع، قيل:

إنّه عدل عليه، و لا يقال: إنّه أنصف؟. و أصل الانصاف أن تعطيه نصف الشيء و تأخذ نصفه من غير زيادة و نقصان». «١» و أظنّ أنّ أحسن ما جاء في تفسير العدل كلام علي عليه السّلام: «العدل يضع الأمور مواضعها». «٢» يلائم هذا المعنى ما سيأتي في بيان المعنى المقصود من الانصاف.

و أما في الاصطلاح فقد يقال في بيان مفاد هذه القاعدة: إنّ المقصود منها توزيع المال المشتبه مناصفة، بأن اشته مال بين شخصين و لم يعلم أنّه لزيد أو عمرو مع العلم الإجمالي بأنه لأحدهما قطعا و لم يكن أيّ دليل و لا أيّة أماره على التعيين. فيرجع حينئذ إلى هذه القاعدة، و هي تفيد تقسيم المال بينهما نصفين.

و هذا البيان مناسب لمعنى لفظ الانصاف في أصل اللغة؛ حيث اخذ من

(١) الفروق اللغوية: ص ٨٠، ش ٣١٧.

(٢) نهج البلاغة: ح ٤٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٦

النصف، كما فرّق بذلك أبو هلال العسكري بين العدل و الانصاف.

و لكن هذا المعنى لا ينبغي أن يكون مقصوداً من هذه القاعدة قطعا.

و ذلك لأنّ لفظ الانصاف في نص القاعدة بمعنى ما يرادف العدل، دون ما يغيره كما جاء في كلام أبي هلال.

و ذلك أولاً: بقرينة إرداف الانصاف للعدل في متن القاعدة. فإنّ ظاهر ذلك إفادة اللفظين معنى واحداً هو مفاد هذه القاعدة.

و ثانياً: لأنّ عمده دليل هذه القاعدة هي حكم العقل و سيره العقلاء. و من الواضح أنّ الذي يراه العقل في حكمه و العقلاء في سيرتهم مقتضى العدل ليس هو التنصيف في مطلق الموارد؛ حيث إنّه ربما يكون التنصيف في نظر العقل خلاف مقتضى العدل، بل إنّما الذي يراه العقل مقتضى العدل في مصبّ هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية؛ لأنّ به يعطى كلّ ذي حقّ ما يستحقّه ظاهراً، لا بالتنصيف.

فاذا تردّد مال بين ثلاثة أشخاص يكون مقتضى العدل في نظر العقل هو التقسيم أثلاثاً، و إذا تردّد بين أربع يرى العقل مقتضى العدل التقسيم بينهم أرباعاً. فهذا هو الانصاف الملائم للعدل، لا بالتنصيف.

و قد سبق في كلام أمير المؤمنين عليه السّلام أنّ العدل يضع الأمور مواضعها و هذا يلائم الانصاف بالمعنى المقصود في المقام؛ لأنّ إعطاء كلّ ذي حقّ ما يستحقّه ليس إلّا وضع الحقوق في مواضع استحقاقها. و كذا لو تردّد درهم بين شخصين كان لأحدهما أربع دراهم و للآخر درهم واحد، ففقدت الدراهم و لم يبق عند الودعي إلّا درهم واحد، فمقتضى العدل حينئذ تقسيم الدرهم بينهما أخماساً و إعطاء صاحب الأربعة أربع أسهم و صاحب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٧

الدرهم الواحد سهما واحدا من الدرهم الموجود، وإن كان في كون التقسيم على هذا النحو في هذه الصورة مقتضى العدل كلام؛ إذ الدرهم الموجود بالأخرة مردّد بين شخصين، إما لهذا الشخص أو لذاك. و مجرد قوة احتمال كونه لصاحب الأربعة لا يجعل له سهما أكثر من الآخر. و بناء على ذلك مقتضى العدل و الانصاف حينئذ التنصيف، لا التخميس.

و على أي حال فالمعنى الذي ينبغي أن يراد من الانصاف في نص هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية الذي عبّر عنه في المصباح وغيره بقسمته التعديل، و بذلك يعطى كلّ ذى حق ما يستحقّه في الظاهر بحكم العقل و العقلاء فليس المقصود منه إعطاء النصف، كما جاء في معناه اللغوي.

و يشهد لذلك ما سيأتي من النصوص في تفسير العدل بالانصاف. و بناء على ذلك يكون العدل في عنوان هذه القاعدة بمعناه اللغوي و ما هو المعروف في علم الكلام وغيره، من التسوية في القسمة و القصد في الأمور الذي هو ضدّ الجور.

نعم لا-ريب أنّ التنصيف إذا كان مطابقا من أحد مصاديق التقسيم بالسوية، و بهذا اللحاظ يكون من مصاديق الانصاف بالمعنى المقصود، إذا لم يكن لأحدهما دليلا- على اختصاص الدرهم الموجود به؛ إذ المفروض أنّه لا مرجّح حينئذ لأحد الشخصين على الآخر، فلا مناص من التنصيف؛ لأنه مقتضى العدل و الانصاف، و غيره خلاف مقتضاها.

و هذا هو الذي جرت عليه سيرة العقلاء في مثل المقام، و لا منشأ لاستقرار سيرتهم على ذلك إلّا كون التنصيف حينئذ مقتضى العدل؛ لأنه الملائم لارتكازهم العقلاني و المستحسن في نظر العقل، فلا موضوعية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٨

للتنصيف بعنوانه في مصبّ هذه القاعدة.

و بناء على ما ذكرناه في بيان مفاد هذه القاعدة من تقسيم المال أو الحق بين المستحقين بالسوية إنما تجرى هذه القاعدة فيما إذا كان المال أو الحق المتردّد قابلا- للتقسيم بالإشاعة أو العدد، بلا- فرق بين كونه بنفسه قابلا للتقسيم و بين تقسيمه بلحاظ منفعه، كالعبد المتردّد ملكيته بين عدّة أشخاص، لو أمكن تقسيم منفعه بين المدّعين بالسوية عند عدم دليل لواحد منهم على مدّعه.

و أما إذا لم يمكن تقسيمه بأيّ وجه، كالطفل اللقيط المتردّد بين عدّة أشخاص مدّعين أو المتولّد من جارية و طأها قوم بالمبايعه فادّعى كل واحد منهم كون الولد له أو الموطوءة بالشبهة، فلا تجرى هذه القاعدة؛ لعدم إمكان تقسيم الطفل بينهم بالسوية.

ثم لا يخفى أنّ مصبّ هذه القاعدة و إن كان في أغلب الموارد الحقوق المالية، إلّا أنّ الحقوق المالية سارية في مختلف أبواب الفقه، من فرائضها المالية كما في الخمس و الزكاة، و معاملاتهما و جزئياتها، بل و في غير الحقوق المالية، كما سيأتي ذكر بعض مواردّها في التطبيقات الفقهية.

ثم إنه ينبغي التنبيه في المقام على أمرين:

أحدهما: ما يتوهم من استلزام التقسيم بالسوية الضرر على المالك الواقعي لعدم وصول بعض ماله إليه دائما. و عليه فهذه القاعدة تفيد حكما ضرريا، و هو منفي بقاعدة لا ضرر.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكما يبتنى أساس تشريعه على الضرر فيما لم يقع ضرر بعد و إنّما نشأ من الحكم، و هذه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٩

القاعدة ليست من هذا القبيل. و ذلك لكون الكلام فيما ورد الضرر مع قطع النظر عن جريان هذه القاعدة، فالضرر الوارد أمر مفروغ عنه في المقام، و إنّما يدفع بجريانها بعض الضرر عن المالك. و سيأتي مزيد توضيح لذلك في التعرّض لحكم معارضة هذه القاعدة مع سائر الأدلة.

ثانيهما: أن مع وجود القرعة فأى حاجة إلى هذه القاعدة، ولا سيما بلحاظ ما ورد في صحيح أبي بصير:

«ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل، إلا خرج سهم المحق». «١»

والجواب: أن القرعة إنما شرعت لكل أمر مشكل، كما دلت على ذلك النصوص واتفق عليه الفقهاء. ولا مشكل في المقام بعد حكم العقل بمفاد هذه القاعدة وجرى السير العقلانية عليها.

مدرك القاعدة

إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: حكم العقل.

لا ريب في أن حكم العقل أحد أدلة هذه القاعدة، بل يظهر من بعض الفقهاء أنه لا دليل عليها غير حكم العقل، كما صرح بذلك السيد الحكيم قدس سره؛ حيث قال: «لا دليل على هذه القاعدة، إلا ما يترأى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك». «٢» ويمكن تقريب الاستدلال بحكم العقل بأحد الوجوه الثلاثة التالية.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٨٨ ب ١٣ من كيفية الحكم ح ٦ هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق.

(٢) المستمسك: ج ١٤، ص ٢٤٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٠

أحدها: أنه لا ريب في كون العدل و الانصاف مستحسننا في نظر العقل؛ حيث إنه يحكم بحسن العدل و الانصاف بالمعنى الذى قلناه، و يرى خلاف ذلك جورا، و يحكم بقبحه. و إنه يستقل في موارد تردد مال أو حق بين شخصين أو أشخاص أو اشتراكه بينهم بحسن رعاية العدل و الانصاف في تقسيم ذلك المال أو الحق بين أشخاص المدعين إذا لم يكن لأحدهم دليل على اختصاصه به مع العلم بكونه لأحدهم أو على زيادة سهم في الشركة.

و يرى التقسيم بالسوية و التعديل حينئذ مصداقا للعدل و الانصاف.

ثانيها: أنه إذا تردد شيء بين شخصين و لم يعلم أنه ملك لأيهما و لم يكن لواحد منهما دليل على ملكية ذلك الشيء له، لا ريب حينئذ في أن إعطاء ذلك الشيء بتمامه إلى أحدهما ترجيح بلا مرجح، و أن عدم إعطائه إلى واحد منهما مخالفة للعلم الإجمالى بكونه لأحدهما. فلا مناص حينئذ عند العقل إلا تنصيف ذلك الشيء بينهما؛ حيث إنه يرى الشخصين حينئذ متساويين في الاستحقاق ظاهرا مع عدم طريق له إلى الواقع، فيرى التقسيم بالسوية حينئذ مقتضى العدل و الانصاف.

و بعبارة أخرى: بعد الجهل بالمالك في مفروض الكلام و عدم دليل لأحد من المدعين و عدم إمكان إيصال المال إلى مالكة الواقعى، ينحصر علاج الواقعة ظاهرا في ثلاثة طرق.

الأول: عدم إعطاء المال المتردد إلى واحد من المدعين و لا ريب في بطلانه في نظر العقل؛ لكونه مخالفة قطعية للعلم الإجمالى بكون المال ملكا لأحدهم.

الثانى: إعطاؤه إلى واحد منهم، و لا يرتاب العقل فى قبحه؛ لكنه ترجيحا

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١١

بلا مرجح في نظره.

الثالث: التقسيم بالسوية؛ و لا مناص في نظر العقل إلا من العمل به.

و ذلك لأنه في فرض عدم إمكان إيصال المال إلى مالكة الواقعي و عدم دليل و لا حجة معتبرة لأحد المدعين، و اليأس عن الواقع، يرى العقل الطريق الأول مخالفة قطعية للعلم الإجمالي و ظلما؛ لاستلزامه القطع بحرمان المالك عن تمام ماله. و يرى الطريق الثاني قبيحا لأنه ترجيح بلا مرجح، و إذا لا مناص في نظره من الطريق الثالث، بل يراه مصداقا للعدل حينئذ؛ نظرا إلى تساوي الاحتمالين في نظره، أي احتمال كون المال لهذا المدعي لا لذاك، و احتمال عكس ذلك، و إلى كون ترجيح أحدهما ترجيحا بلا مرجح. فيرى التقسيم بالسوية ترتيبا لكل من الاحتمالين على حد سواء و مصداقا للعدل.

و قد نقل السيد الحكيم قدس سره هذا التقريب و استظهره من كلام غير واحد. ثم أشكل عليه بما حصله: أن عدم المرجح كما يقتضى التنصيف، يقتضى التخيير أيضا؛ إذ لا فرق في نظر العقل بينهما حينئذ، و إليك نص كلامه.

قال قدس سره: «فإن عدم المرجح كما يقتضى جواز التنصيف، يقتضى التخيير، نظير ما ذكره في مسألة الدوران بين الوجوب و الحرمة، من أن التخيير استمراري، و أن حكم العقل بالتخيير ابتداء بعينه يقتضى التخيير ثانيا، و أنه لا فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة، و بين القطع بالمخالفة المقرون بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، و التوزيع يوجب الموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٢

و لا فرق بينهما في نظر العقل». (١)

و يمكن ردّه برجحان التنصيف على التخيير في نظر العقل؛ لأنه مقدّمه لتحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى صاحبه، بخلاف التخيير، فإنه لا يوجب العلم بإيصال شيء من المال إلى مالكة، كما يأتي بيان ذلك في التقريب الثالث. هذا مضافا إلى عدم معقولية التخيير الاستمراري في المقام؛ لأنه بعد إعطاء المال إلى واحد من المدعين لا يمكن العمل بالتخيير في أخذه منه و إعطائه إلى الآخر إلا بإيجاد نزاع جديد.

ثالثها: أن التنصيف في فرض الكلام طريق لتحصيل العلم بإيصال نصف المال إلى صاحبه، و كذا التثليث بين ثلاثة أشخاص و التوزيع بين أربعة، مقدّمه للعلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكة الواقعي، و هذا بخلاف التخيير، فإنه لا يوجب العلم بإيصال شيء من المال إلى مالكة، بل غايته احتمال إيصال المال بتمامه إلى مالكة. و لا ريب في كون تحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكة الواقعي راجحا، بل متعيّنا في نظر العقل.

و أما استلزام ذلك العلم بإعطاء مقدار من المال إلى غير مالكة، فلا مناص عنه في تحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكة. و لا ينافي ما قلناه - من تعيّن الطريق الثالث إعطاء مقدار من المال إلى غير مالكة الواقعي لا إيصال مقدار منه إلى مالكة الواقعي - حرمة غير المالك الواقعي فيما وصل إليه بالتقسيم و لو كان بحكم الحاكم؛ نظرا إلى دخوله في عمومات حرمة اكل المال بالباطل، و أما الحاكم فلا مناص له من ذلك.

(١) المستمسك: ج ١٤، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٣

الثاني: سيرة العقلاء.

بدعوى استقرار سيرتهم في المال المتردد بين شخصين أو عدّة أشخاص - مع عدم بينة و لا حجة لواحد منهم - على تقسيمه بينهم

بالسوية، بأن يقسم بالتنصيف لو تردّد بين شخصين و بالتثليث لو تردّد بين ثلاثة أشخاص، و بالتربيع لو تردّد بين أربعة و هكذا. و النكتة العقلانية الارتكازية التي هي سبب لاستقرار هذه السيرة بين العقلاء، أنهم يرون التقسيم بالسوية حينئذ مقتضى العدل و الانصاف في ارتكازهم العقلاني و قريحتهم المشتركة بين جميع العقلاء و يرون خلاف ذلك مخالفا للعدل و الانصاف. و ذلك لأنّ تخصيص المال المتردّد بواحد منهم أو تقسيمه بينهم بلا سوية يرجع في نظرهم حينئذ إلى الترجيح بلا مرجح، و هو قبيح عقلا.

فهذه السيرة لها في الحقيقة جذر في حكم العقل. و لم يرد من الشارع ردع لهذه السيرة، بل قد وردت منه نصوص يستفاد منها إمضاؤها. و سيأتي ذكر هذه النصوص.

و قد أشكل المحقق الخوئي على الاستدلال بهذه السيرة بأنّه: «لم يثبت بناء و لا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاه لدى الشارع، اللهم إلا إذا تصالحا و تراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمر آخر، و إلا فجريان السيرة على ذلك بالتعبد من العقلاء أو الشارع استنادا إلى ما يسمّى بقاعدة العدل و الانصاف لا أساس له، و إن كان التعبير حسنا مستحسنا». (١)

(١) مستند العروة/ كتاب الخمس: ص ١٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٤

و يرد عليه أولا: منع عدم جريان سيرة العقلاء على تقسيم المال المتردّد بالسوية في فرض المقام بالتقريب الذي ذكرناه. نعم بناء على التقريب الذي ذكره من إيصال مقدار من المال إلى غير مالكة مقدّمة للعلم بوصول المقدار الآخر إلى المالك، بطريق قياس المقدّمة الوجودية- كبذل مقدار منه لمخارج الايصال- بالمقدّمة العلمية، لعلّ إشكاله وارد؛ لما أشار إليه من كون قياس إحدى المقدّمتين بالآخر مع الفارق. و لكن بالتقريب الذي ذكرناه لا ريب في جريان السيرة عليه. و ثانيا: منع كون جريان السيرة على ذلك بتعيّد من العقلاء؛ لما أشرنا إليه من نشأة هذه السيرة من النكتة العقلانية المرتكزة في أذهانهم؛ و أنّ هذه السيرة مستندة إلى الارتكاز العقلاني و القريحة العامة المشتركة بين جميع العقلاء، بل لها جذر في حكم العقل، كما قلنا.

و لكن هذا العلم صرّح في موضع آخر من كلامه بقيام السيرة القطعية على قاعدة العدل و الانصاف و التوزيع بالسوية في الحقوق المالية.

قال قدّس سرّه: «و إن كان المراد من ذلك هو قاعدة العدل و الانصاف و الجمع بين الحقوق، كما يظهر ذلك من ذيل كلامه، فهو و إن كان متينا لقيام السيرة القطعية عليه في الحقوق المالية، بل ورد عليه الخبر في الودعي؛ فإن العرف قاض بجواز بذل مقدار من المال مقدّمة للعلم بوصول مقدار منه إلى صاحبه، نظير المقدمات الوجودية كبذل مقدار من المال لإيصال مقدار الآخر إلى صاحبه، و هو حسن». (١)

(١) مصباح الفقاهة/ طبع بيروت: ج ٧، ص ٢٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٥

الثالث: الكتاب.

لا اشكال في دلالة كثير من الآيات القرآنية على ترغيب الناس إلى العدل و الانصاف، بل على وجوبهما، بل يستفاد من بعضها أنّ ذلك أساس تشريع بعض الأحكام.

فمن هذه الآيات ما أمر فيه بالاقساط، كقوله تعالى: «وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (١) وقوله تعالى: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». (٢)

والاقساط هو العدل والانصاف، كما صرح بذلك الطبرسي في مجمع البيان بقوله: «الاقساط العدل والانصاف». (٣) وأصل الاقساط من القسط وهو العدل البين الظاهر بالمكيال والميزان. ومن هنا سُمي قسطاً؛ لأنهما يظهران العدل في الوزن، كما صرح به أبو هلال و فرّق بذلك بين العدل والقسط. (٤) وقد سُمي النصيب قسطاً؛ لأنه السهم الذي يستحقه صاحبه بمقتضى العدل. وقد أجاد الراغب في بيان معنى الاقساط؛ حيث قال: «والقسط هو النصيب بالعدل، كالنصف والنصفه... والاقساط أن يعطى قسط غيره، وذلك إنصاف». (٥) وقال الزمخشري: «قسط بينهم المال: قسمه على القسط

(١) الحجرات: ٩.

(٢) المائدة: ٤٢.

(٣) تفسير مجمع البيان: ج ٣-٤، ص ٤.

(٤) راجع الفروق اللغوية: ص ٤٢٨، ش ١٧٢٠.

(٥) المفردات: ص ٤٠٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٦

و السوية». (١)

إلى غير من كلمات أهل اللغة الواردة في معنى الاقساط المفسرة له بالعدل والانصاف، بل صرح به الطبرسي كما عرفت. وعليه فالآيات الآمرة بالاقساط تأمر بالعدل والانصاف الذي هو مقصود الفقهاء من نص هذه القاعدة. وهو العدل والانصاف في تقسيم الأموال والحقوق. هذا مع كون العدل والانصاف بالمعنى الأعم في هذه القاعدة لا يضرب بالمطلوب؛ لأن أعمية الدليل من المدعى لا يضرب بدليلته.

ولما يحكم به العقل يكون الأمر الوارد في هذه الآيات إرشاداً إلى حكم العقل.

ومنها: الآيات الآمرة بالعدل كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (٢).

وقوله تعالى: «وَإِذْ حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (٣) وغيره من الآيات.

وجه الدلالة أن الانصاف من مصاديق العدل، كما سبق في بيان معناهما في أصل اللغة، مضافاً إلى ما سبق في تقريب الدليل العقلي من أن التقسيم بالسوية في مفروض الكلام من مصاديق العدل والانصاف.

و يشهد لذلك تفسير العدل بالانصاف في بعض النصوص. مثل ما ورد عن علي عليه السلام في تفسير قوله عليه السلام: «العدل الانصاف والاحسان التفضل»، (٤) بل ورد عن الباقر عليه السلام: «لا عدل كالانصاف». (٥)

(١) أساس البلاغة: ص ٧٦.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٥٠٩/الحكمة: ص ٢٣١ و رواه أيضا في البحار: ج ٧٤، ص ٤١٢.

(٥) البحار: ج ٧٨، ص ١٦٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٧

الرابع: السّنة.

الروايات الصالحة للاستدلال بها لهذه القاعدة طائفتان.

الاولى: روايات متواترة عامة أمر في طائفة منها بالانصاف، و في طائفة أخرى رغب إلى الانصاف و ذكرت فيها محاسنه و فضائله و ما يترتب عليه من الفوائد. و لا حاجة إلى ذكر هذه النصوص لكثرتها. فليراجع المعاجم الروائية في عنوان «الانصاف» و موادّه المختلفة. و لفظ الانصاف في هذه النصوص بمعناه العام، و هو شامل لمصّب هذه القاعدة، بلا- ريب و لا- إشكال، كما عرفت معنى لفظ الانصاف من كلمات أهل اللغة. و كذا العدل، فإنّ ما ورد من النصوص الآمرة به أكثر من أن تحصى.

الثانية: نصوص خاصّة واردة في مختلف أبواب الفقه، يستفاد من مجموعها مفاد هذه القاعدة بنطاقها الواسع. فمن هذه النصوص ما ورد في درهم أو دراهم تردّدت بين شخصين.

مثل صحيح عبد الله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلين كان معهما درهمان. فقال أحدهما: الدرهمان لي، و قال الآخر: هما بيني و بينك، فقال: أمّا الذي قال: هما بيني و بينك فقد أقرّ بأنّ أحد الدرهمين ليس له، و إنّ له لصاحبه و يقسّم الآخر بينهما». (١)

و لا يخفى أنّ التعبير بغير واحد لا ظهور له في الارسال، كما قد يتوهم بل ظاهر في عدة أشخاص كثيرة يورث إخبارهم الاطمئنان، إمّا لكثرة

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ١٦٩، ب ٩ من أبواب الصلح، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٨

عدددهم أو للاطمئنان بوجود الثقة فيهم. فلا- إشكال في سنده. و أمّا دلالة على المطلوب فلنقله عليه السّلام: «يقسّم الآخر بينهما»؛ حيث دل على تقسيم الدرهم المتنازع فيه بالسوية في فرض عدم إقامة دليل من جانب أحد المتنازعين على اختصاص الدرهم به. و موثق السكوني عن الصادق عن أبيه عليهما السّلام:

«في رجل استودع رجلا دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها.

قال عليه السّلام: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، و يقسّم الآخر بينهما نصفين». (١)

و الوجه في حكمه عليه السّلام باعطاء أحد الدرهمين الموجودين إلى صاحب الدرهمين عدم ضياعه قطعاً. فإنّ الدرهم الضائع متردّد بين درهم له و بين درهم للرجل الآخر. و عليه فمقتضى العدل و الانصاف تنصيف أحد الدرهمين الموجودين بينهما و إعطاء الدرهم الآخر إلى صاحب الدرهمين؛ لعدم ضياعه بل هو موجود باق كما كان.

و ما رواه المشايخ الثلاثة بطرقهم عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السّلام «في رجل أقرّ عند موته: لفلان و فلان، لأحدهما عندى ألف درهم، ثم مات على تلك الحال. فقال علي عليه السّلام: أيّهما أقام البيّنة فله المال. و إن لم يقيم واحد منهما البيّنة فالمال بينهما نصفان». (٢)

و منها: ما ورد في رجلين اختصما في دابّة و لم تكن في يد واحد منهما، و كلاهما أقاما البيّنة أو لم يقيما واحد منهما، و حلّفا جميعاً أو لم يحلف واحد منهما، فحكم أمير المؤمنين عليه السّلام بينهما بالتنصيف.

(١) المصدر: ج ١٣، ص ١٧١، ب ١٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٣، ص ٤٠٠، ب ٢٥، من الوصايا، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٩

مثل موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إنَّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السَّلام في دابَّة في أيديهما، و أقام كل واحد منهما البيئة أنها نتجت عنده. فأحلفهما على عليه السَّلام. فحلف أحدهما و أبي الآخر أن يحلف، فقضاها للحالف، فقيل له: فلو لم تكن في يد واحد منهما و أقاما البيئة؟ فقال عليه السَّلام: أحلفهما فأيهما حلف و نكل الآخر جعلتها للحالف، فان حلفا جميعا جعلتهما بينهما نصفين». «١»

و صحيح غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السَّلام:

«أنَّ أمير المؤمنين عليه السَّلام اختصم إليه رجلان في دابة و كلاهما أقاما البيئة أنه أنتجها، فقضى بها للذي في يده، و قال عليه السَّلام: لو لم تكن في يده جعلته بينهما نصفين». «٢»
و مثلهما خبر تميم بن طرفة. «٣»

و منها: ما ورد في امرأة ماتت قبل زوجها أو بالعكس. أو امرأة طلقها زوجها فادعى كل واحد منهما أن المتاع له، فحكم الإمام عليه السَّلام بتقسيم ما كان مشتركا بين الرجال و النساء من المتاع بينهما نصفين. و ذلك مثل ما حكم به أبو عبد الله الصادق عليه السَّلام في صحيح يونس بن يعقوب بقوله: «و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما». «٤» و في صحيح رفاعه - بطريق الصدوق - بقوله عليه السَّلام: «و ما يكون للرجال و النساء قسم بينهما». «٥»

و لا يخفى عليك ما أشرنا إليه آنفا من عدم اختصاص هذه القاعدة بموارد التنصيف، بل يسع نطاقها كل إعطاء حق إلى مستحقه بقدر

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٨٢، ب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٣.

(٣) المصدر: ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٥٢٥، ب ٨ من ميراث الأزواج ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٥٢٥، ب ٨ من ميراث الأزواج، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٠

ما يستحقه. و يشهد لذلك موثق إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«في الرجل يبضعه الرجل ثلاثين درهما في ثوب و آخر عشرين درهما في ثوب، فبعث الثوبين و لم يعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه، قال عليه السَّلام: يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن. و الآخر خمسى الثمن». «١»

هذه النصوص و إن لم ترد فيها كبرى كلية تفيد هذه القاعدة، إلّا أن الموارد التي حكم فيها بالتقسيم بالسوية في هذه النصوص لا تتصور خصوصية لها و لا يخطر بالبال وجه للحكم فيها بالتقسيم بالسوية في الارتكاز العقلاني و الفهم العرفي إلّا كون ذلك من مصاديق العدل و الانصاف، كما أنّ التقسيم بحسب السهام في موثق إسحاق بن عمار لا وجه له في ارتكاز أهل العرف و العقلاء، إلّا كون إعطاء كل ذي حق حقه مصداقا للتقسيم بالعدل و الانصاف. و بذلك يتم الاستدلال بهذه النصوص لإثبات هذه القاعدة.

و من هذه النصوص ما عدّ فيه التقسيم بالسوية و العدل من حق الرعية على الامام.

و مما يدل على ذلك ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السَّلام: ما حق الامام على الناس؟ قال عليه السَّلام: حقه عليهم أن يسمعوا له و يطيعوا. قلت: فما حقهم عليه؟ قال

عليه السَّلام: يقسم بينهم بالسوية و يعدل في الرعية، فاذا كان ذلك في الناس فلا يبالي من أخذها هنا و هاهنا». «٢»

هذه الرواية لا كلام في رجال سندها، إلّا معلّى بن محمد و محمد بن

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، ص ١٧٠، ب ١١ من أحكام الصلح، ح ١.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٠٥، ب ما يجب من حق الامام على الرعية و حق الرعية على الامام ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢١

جمهور؛ بلحاظ ما قال النجاشي في حق الأول، من أنه مضطرب الحديث، و في الثاني أنه غال ضعيف الحديث. و لكن قد يقال بوثاقتهم بتوجيه نسبة الغلو و اضطراب الحديث إليهما بكونها بلحاظ اشتغال بعض رواياتهما على مضامين غالية في حق الأئمة عليهم السلام، و لا ينافي ذلك وثاقتهم، كما يشهد لوثاقته الأول قول النجاشي «كتبه قريبة» و قول ابن الغضائري في حقه «يجوز أن يخرج حديثه شاهدا»، و وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و من هنا قوى المحقق الخوئي وثاقته الرجل. و يشهد لوثاقته الثاني توثيق ابن قولويه إياه.

و أما دلالة: فلا إشكال في دلالتها على وجوب كون التقسيم بالسوية و العدل على نحو القضية الكلية الحقيقية. و من الواضح أن التقسيم بالسوية و العدل لا ينحصر في التنصيف، بل له مصاديق عديدة. و إنما الضابطة فيه كون التقسيم بالسوية في فرض عدم تفاوت السهام، أو على نحو يعطى به كل ذي حق ما يستحقه بمقتضى العدل في موارد تفاوت السهام و ذلك إما واقعا كما في موارد الشركة، أو ظاهرا كما في موارد التردد.

ثم لا يخفى أنه لا يصح نقض هذه القاعدة بما ورد في القرآن في تقسيم التركة أن للذكر مثل حظ الأنثيين. و ذلك لعدم كون تلك الآيات في مصب هذه القاعدة؛ حيث لم ترد في المال المشترك أو المتردد بين شخصين أو أشخاص، بل هو حكم تعبدى في الميراث الذى خرج عن ملكية صاحبه بالموت، مع أن المالك لو كان يقسم ماله بين أشخاص بغير السوية، لم يكن عليه ملامة و لا تقيح من جانب العقلاء؛ لأنّ المال ملكه فله أن يتصرف فيه كيف شاء، فلا ربط لذلك بما نحن فيه؛ لكى تنقض به هذه القاعدة.

و أيضا ورد في خبر جابر المروى عن العلل: «إذا قام قائمنا عليه السلام فانه يقسم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٢

بالسوية و يعدل في خلق الرحمن البرّ و الفاجر». «١» فتحصيل أن هذه النصوص بأجمعها لا إشكال في تمامية دلالتها على دليليتها لإثبات هذه القاعدة.

نعم مع فرض حكم العقل بذلك تكون الكبرى الواردة في هذه النصوص إرشادا إلى حكم العقل، و أما مصاديقها الواردة في هذه النصوص لا خصوصية لها كما قلنا.

و أما مع فرض استقرار السيرة على مفاد هذه القاعدة و مصبها تكون هذه النصوص - بما بيّناه من تقريب الاستدلال - إمضاء للسيرة العقلية.

و أما سيرة المتشعبة فيشكل إحرازها مع وجود السيرة العقلية؛ لفرض أن لسيرة المتشعبة جذرا عقليا في ذلك.

و قال في الجواهر: «و قد تضافرت النصوص أنه عليه السلام - أى أمير المؤمنين عليه السلام - كان يقسم بين الناس بالسوية، حتى صارت من أوصافه العدل بالرعية و القسمة بالسوية». «٢»

هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟

لا- ريب في عدم كون هذه القاعدة أصلا؛ لوضوح عدم اندراجها تحت أحد الاصول العملية الأربعة من البراءة و الاستصحاب و الاحتياط و التخيير، و لا غيرها، كأصالة الحلية و نحوها.

و لا إشكال في عدم كونها حكما لعدم تضمّنها حكما تكليفيا من الأحكام الخمسة و لا حكما وضعيا.

(١) وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٩٥، ب ٣٦، من المستحقين للزكاة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٢١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٣

بل هي إما أمانة، و ذلك لأنها في نظر العقل و سيرة العقلاء طريقا لا يصلح الحق إلى مستحقه الواقعي؛ حيث إنهم يرون العدل و الانصاف أقرب طرق و أحسنها إلى إصابة الحق الواقع في موارد تردّد المال بين شخصين أو عدّة أشخاص. و لا تغفل ما تبهنا عليه سابقا من عدم كون المقصود منها التنصيف، بل بمعنى إعطاء كل شخص حقه الذي يستحقه. و إما حكم؛ نظرا إلى اقتضاها وجوب التقسيم بالعدل و الانصاف، أو وجوب إعطاء كل ذي حقّ قدر ما يستحقّه.

حالتها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة لئما كان عمدة دليلها حكم العقل و سيرة العقلاء إنّما تحكّم فيما إذا لم يرد من الشارع نصّ خاص يدلّ على التقسيم بكيفية خاصّة، كما ثبت في تقسيم الارث بصراحة قوله تعالى: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ». (١) فإذا ثبت بنصّ من الكتاب و السنة تقسيم شيء في مورد بكيفية مخصوصة لا ريب في العمل بذلك النصّ و تقديمه على هذه القاعدة في ذلك المورد.

و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية توقيفية تعبدية لا تصاب بالقياس و الاستحسان و حكم العقل، فإذا ورد نصّ من الشارع على خلاف حكم العقل أو السيرة العقلية في مورد نستكشف بالنصّ الشرعي الوارد تخطئه حكم العقل أو السيرة العقلية في ذلك المورد.

(١) النساء: ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٤

و ذلك لكون حكم الشارع فوق حكم العقل؛ لأنّ الحاكم فيه هو الله الذي خلق العقل، و لأنّ الاحاطة بملاكات الأحكام الشرعية التعبدية فوق حدّ تشخيص العقل. و إنّما حكم العقل حجّة في الشرعيات ما لم يخطئه الشارع. و لا يخفى أنّ في المقام لا تخالف بين العقل و الشرع في أصل لزوم العدل و الانصاف، إلّا أنّهما قد يتخالفان في تشخيص مصاديق العدل و الانصاف، لو كان للعقل حكم في تشخيص ذلك المصاديق. و على أيّ حال لا إشكال في تقديم النصّ الوارد في تقسيم شيء بكيفية مخصوصة على هذه القاعدة، لا أظنّ أن يلتزم فقيه بخلاف ذلك.

ثم إنّ قد يتوهم معارضة هذه القاعدة مع قواعد اخرى، كقاعدة لا ضرر و قاعدة القرعة و قاعدة الصلح.

أما قاعدة لا ضرر: فقد يتوهم أنّ التقسيم بالسوية يستلزم الضرر على المالك الواقعي؛ لأنه يوجب حرمانه من بعض ماله دائما. و عليه فهذه القاعدة تفيد حكما ضروريا، و هو منفي بقاعدة لا ضرر و عند المعارضة تقدّم قاعدة لا ضرر لحكومتها على جميع الأحكام الأولية و الأمارات.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكما ينشأ الضرر من تشريعه. و أما في مصبّ هذه القاعدة فالضرر وارد مع قطع النظر عن جريانها. فإنّ ورود الضرر في مجرى هذه القاعدة أمر مفروغ عنه قبل جريانها. و إنّما يدفع بجريانها بعض الضرر الوارد عن المالك. و أما ورود الضرر عليه يدفع بعض ماله إلى غيره فهو مقدّمة لا يصلح بعض ماله إليه: إذ لا مناص من ذلك.

و عليه فلا تخالف و لا معارضة بين هاتين القاعدتين، بل هذه القاعدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٥

توافق قاعدة لا ضرر و تؤكد مضمونها.

و أما قاعدة القرعة: فقد يتوهم أنها تمنع عن التقسيم بالسوية، مع العلم بكون المال المتردد بتمامه ملك أحد المدعين و لا سيما بلحاظ ما ورد في بعض روايات القرعة من خروج سهم المحق بالقرعة.

و الجواب: أن القرعة إنما شرعت لكل أمر مشكل، كما دلت على ذلك نصوص القرعة و اتفق عليه الفقهاء، و لا مشكل في مصب قاعدة العدل و الانصاف بعد حكم العقل بمفادها و جريان السيرة العقلانية عليها. و عليه فهذه القاعدة واردة على قاعدة القرعة؛ لأنها تعدم بجريانها موضوع قاعدة القرعة، و هو الأمر المشكل؛ نظرا إلى ارتفاع المشكلة بجريانها.

و أما قاعدة الصلح: فلا ريب في تقدمها على هذه القاعدة؛ لأن بها يحصل استرضاء أهل الدعوى و بذلك تنقل مادة النزاع، من دون حاجة إلى التمسك بحجة.

هذا مضافا إلى عدم امكان الالتزام بعموم قوله: «القرعة لكل أمر مشكل» لاتفاق الأصحاب على عدم مشروعيتها القرعة في كثير من موارد الاشتباه و الشبهة و التردد و لا سيما في الحقوق الجزائية و الامور العبادية، و إلا للزم تأسيس فقه جديد، كما أشار إليه بعض الأعلام.

و قد يشكل في المقام بأنه مع العمل بقاعدة العدل و الانصاف لا يبقى مورد للقرعة فيصبح دليلها بلا مورد و لغوا.

و الجواب: أن مورد هذه القاعدة كما قلنا، ما إذا كان المال المتردد قابلا للتقسيم، و لا تجرى فيما ليس قابلا كالأمر المتنازع في زوجيتها مع عدم الدليل، و كذا الولد الرضيع المتردد بين شخصين يدعيه كل منهما لنفسه؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٦

لعدم كون الحر قابلا للبيع حتى يقسم بينهما بالسوية، أو ما إذا قال إحدى زوجاتي طالق، أو واحد من عبيدي حر، أو علمنا بكون إحدى الشياه من قطع الغنم موطوءة، أو توقّف دفع الخطر عن جماعة على إلقاء واحد منهم لا بعينه في معرض الخطر، فيعين ذلك الشخص بالقرعة كما ينظر إليه قوله تعالى: «فَلَسَاهُمْ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» في قصة يونس عليه السلام أو اختلفت جماعة في تكفل طفل يتيم أم شخص سفيه فيعين الكفيل منهم بالقرعة، كما ورد في قوله تعالى: «إِذْ يُلقَوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ»، إلى غير ذلك من الحقوق و الامور المتنازع فيها التي لا تقبل التقسيم.

و كذا في إفراز المال المشترك بعد تقسيمه حسب السهام أو بالسوية و تعيين حصّة كل من المعين ففي الأرض المشتركة بعد تقسيمها بين الشركاء فيقع الخلاف في كيفية تعيين الحصص في الخارج لاختلاف رغباتهم حسب اختلاف مواضع الأرض، فالجانب الشرقي منها مثلا ربما يكون أكثر رغبة و قيمة من الغربي أو بالعكس، مع عدم حصول غرضهم ببيع الأرض كلها و تقسيم ثمنها بينهم بالسوية أو حسب السهام، لكونه إرثا أو لغرض آخر فلا مناص في تعيين الحصص و إفرازها إلا بالقرعة إلى غير ذلك من موارد النزاع مع عدم دليل لواحد من المتنازعين.

التطبيقات الفقهية

قد تمسك الفقهاء بمضمون هذه القاعدة في موارد عديدة من مختلف أبواب الفقه. و من تتبع في كلمات الفقهاء - القدماء و المتأخرين - يجد أنهم يحكمون بالتقسيم بالسوية في كل مورد لا دليل على اختصاص واحد من المستحقين و المشتركين بسهم أكثر من الآخر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٧

و يعللون ذلك بأنه لا ترجيح لواحد منهم على الآخر، كما في الانفاق فيما إذا تعدد المستحقون للنفقة الواجبة من الأرحام بالنسب، أو التقسيم فيما إذا تساوت الشركاء في السهام من حيث رأس المال والعمل، أو إعطاء حق القسم فيما بلغ عدد الزوجات إلى الأربعة. و قد حكموا فيما إذا تخالفت السهام في المقدار بالتقسيم على أساس السهام.

فانهم و إن لم يصرحوا في هذه الموارد بنص قاعدة العدل و الانصاف، إلا أنه يستفاد من سياق كلامهم أنهم استندوا فيها إلى هذه القاعدة؛ حيث عللوا التقسيم بالسوية بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و بأصالة التسوية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في بيان منصه هذه القاعدة في كلمات الفقهاء.

فيعلم من ذلك أنه مع عدم المرجح يكون التقسيم بالسوية بحكم العقل، و أنه مقتضى العدل و الانصاف؛ إذ قد عرفت أن حكم العقل بقبح الترجيح بلا- مرجح هو مبني حكمه بحسن العدل و الانصاف، بل لزومه مع فقد المرجح. و مع وجود المرجح يكون التقسيم بحسب السهام و الحصص هو مقتضى العدل و الانصاف.

فمن هذه الموارد ما أفتى به صاحب الشرائع في شخصين تنازعا في ثوب و في يد أحدهما أكثره، فحكم في الشرائع بتقسيم الثوب بينهما بالسوية. و علل ذلك في المسالك بقوله: «لاشتراكهما في مسمي اليد و لا ترجيح لقوتها». «١» و مرجع كلامه إلى أن تفضيل من في يده أكثر الثوب في التقسيم ترجيح بلا مرجح.

(١) المسالك: ج ٤، ص ٢٩٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٨

و منها: من لم يف ما زاد على نفقه نفسه بنفقة أبويه المعسرين كليهما، فقد حكم الشيخ بتقسيمه بينهما بالسوية؛ معللا بقوله: «إنهما تساويا في الدرجة و ليس أحدهما أولى من صاحبه، أشركنا بينهما و من قدم أحدهما فعليه الدلالة». «١» و حكم قدس سره أيضا بتقسيم النفقة بالسوية بين الأب و الابن المؤسرين، إذا لم تف بهما معا. و علله بقوله: «لا ترجيح لأحدهما، فوجب التسوية». «٢»

و قد علل ذلك ابن إدريس في الموردين المزبورين بقوله: «لأنهما متساويان في النسب الموجب للنفقة. و تقديم أحدهما على صاحبه يحتاج إلى دليل». «٣»

و منها: مسألة تقسيم ماء الزرع بين شخصين لا مزية لأحدهما على الآخر بالسوية، و علل ذلك العلامة بقوله: «لنا تساويهما في الاحتمال فيقسط عليهما بالسوية، كما لو تنازعا دارا؛ لعدم المرجح». «٤»

و منها: ما لو قارض شخص عاملين مبلغا للمضاربة و لم يشترط تفضيل أحدهما في سهمه من الربح، فحكم العلامة أولا: بتقسيم الربح بين العاملين و بين صاحب المال بالتصيف، و ثانيا: بتقسيم النصف الآخر من الربح بين العاملين بالسوية. و علل ذلك باقتضاء الاطلاق و أصالة عدم التفضيل. «٥»

(١) الخلاف: ج ٥، ص ١٢٥، م ٢٧.

(٢) الخلاف: ج ٥، ص ١٢٦، م ٣٠.

(٣) السرائر: ج ٢، ص ٦٥٧.

(٤) منتهى المطلب: ج ١، ص ٤٩٩.

(٥) تذكرة الفقهاء / الطبع الحجري: ج ٢، ص ٢٣٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٩

و منها: مسألة الوقف و الوصية فقد حكموا بأن إطلاق كل من الوقف و الوصية يقتضى التسوية بين الموقوف عليهم، و كذا الموصى لهم، في الانتفاع من العين الموقوفة و تقسيم المال الموصى به في الوصية التمليكية و توزيع الوظائف العملية في الوصية العهديه؛ معللاً بعدم دليل على التفضيل و الترجيح. كما في المختصر النافع «١» و كشف الرموز «٢».

و قد يعبر عن دليل ذلك بأصالة التسوية و لكنها تنتهى في الحقيقة إلى عدم جواز الترجيح بلا مرجح. و يشهد لما قلنا تعليل العلامة ذلك- في رد ابن الجنيد القائل بأن للذكر مثل حظ الأنثيين- بقوله: «لنا: الأصل يقتضى التسوية، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، كما لو أقر لهم أو أوصى لهم». «٣» و نظيره في المسالك. «٤»

و في مسألة الوصية علل ذلك- في رد الشيخ و ابني الجنيد و البراج القائلين بالخلاف، و تقوية ابن إدريس القائل بالتسوية- بقوله: «لنا: أصالة التسوية». «٥» و قد علل ذلك في المسالك بقوله: «و أما اقتضاء إطلاق الوصية التسوية، فالاستواء نسبة الوصية اليهم و انتفاء ما يدل على التفضيل في كلام الموصى، فلا فرق فيه بين الذكر و الأنثى، و لا بين الأحوال و الأعمام» «٦»

(١) المختصر النافع: ص ١٥٨ و ١٦٤.

(٢) كشف الرموز: ج ٢، ص ٥٣ و ٧٦.

(٣) مختلف الشيعة: ج ٦، ص ٣٠٨.

(٤) المسالك: ج ٥، ص ٣٥٢.

(٥) المصدر: ص ٣٨٤.

(٦) هذا التفصيل من الشيخ في النهاية و ابني الجنيد و البراج؛ حيث حكموا في ذلك للأعمام بالثلثين و للأخوان بالثلث.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٠

و غيرهم. و اختلافهم في استحقاق الارث جاء من دليل خارج و لا يقاس عليه ما يقتضى التسوية. «١» إلى غير ذلك من الفروع المنبئة في مختلف أبواب الفقه.

و مع ذلك فقد تمسكوا بنص هذه القاعدة في موارد عديدة.

و ممن تمسك بهذه القاعدة هو الفقيه النحرير السيد محمد العاملي في مسألة حق القسم للزوجات المتعددة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ و العلامة و جوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حقه القسم لكل امرأة، قال:

«و دليله غير واضح على الخصوص، و إن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل و الانصاف». «٢»

و منهم: صاحب الحقائق، فانه علل التسوية بين الزوجات في الانفاق و حسن المعاشرة و الجمع و طلاقه الوجه بقوله: «لما في ذلك من رعاية العدل و الانصاف». «٣»

و منهم: صاحب الجواهر فيما إذا تداعى شخصان في درهم فادعى كل منهما ملكيته لنفسه و لا بينة لواحد منهما و كان تحت يدهما معا أو لا يد لواحد منهما عليه. فحكم حينئذ بتنصيف الدرهم بينهما لو كانا شخصين، و بالثلث لو كانوا ثلاثة، و هكذا.

فإنه- بعد ترجيح التنصيف على القرعة في مثل المقام و نفى كون التنصيف بمقتضى يد كل واحد منهما؛ نظرا إلى معارضتها بالأخرى- قال:

(١) المسالك: ج ٦، ص ٢٣١.

(٢) نهاية المرام/ طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٢٠.

(٣) نهاية المرام/ طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٢٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣١

«و حينئذ فليس النصف المحكوم به في النص و الفتوى، إلّا لقطع الخصومة بينهما بذلك بالعدل و الانصاف. لعدم تحقق الدعوى من أحدهما و الإنكار من آخر، لكون المفروض تساويهما من كل وجه، ففي الحقيقة ليس إلّا دعوى واحدة، و هي ملكية الدرهم إلّا أنّ أحدهما يدعى أنّها له، و الآخر كذلك، و لا ترجيح لأحدهما، بعد معارضة يد كل منهما للأخرى، الموجب للتساقط، نحو البينتين المتعارضتين من كل وجه، فيقسّم المال بينهما ... فإن كانا اثنين فالنصف، و إن كانوا ثلاثة فالثلث، و هكذا؛ قطعاً للخصومة بينهما بالعدل و الانصاف». (١)

ثم صرح قدس سرّه بعد أسطر بأنّ الحكم بتنصيف الدرهم المتردد إنما هو لأجل هذه القاعدة؛ أي العدل و الانصاف. قال قدس سرّه: «فيقسّم بينهما نصفين على الاشاعة للقاعدة التي ذكرناها، التي قد أومى إليها في الخبرين السابقين المعتضدين بالفتوى المجردة عن ملاحظة اقتضاء اليد». (٢)

و لا يخفى أنّ مقصوده من الخبرين صحيح عبد الله بن المغيرة و مرسل محمد بن أبي حمزة المنجبر بالشهرة (٣) و من القاعدة التي ذكرها هي قاعدة العدل و الانصاف المصرّح بها في كلامه.

و هو قدس سرّه بالتمسك بهذه القاعدة ردّ ما استشكله في المسالك و الدروس؛ حيث قال: «و لا إشكال بعد النص و الفتوى و القاعدة التي أشرنا إليها في

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٥.

(٣) راجع المصدر: ص ٢٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٢

قسمة المال بين مدعيه- قلوبا أو كثروا- بالسوية، بعد فرض استوائهم». (١)

و من الموارد التي استدللّ فيها بهذه القاعدة ما إذا علم قدر مال الغير و لم يعرف صاحبه بعينه، بل إنّما علم في عدد محصور. فقد ذكر هناك للخروج عن عهدة ضمان المال و التخلص عن الجميع وجوه: من استرضاء الجميع بالمصالحة أو إجراء حكم مجهول المالك أو القرعة أو التوزيع بينهم بالسوية.

و قد قوى صاحب العروة (٢) الأخير، أي التوزيع بينهم بالسوية.

و علّله السيد الحكيم (٣) و السيد الخوئي (٤) بأنه مقتضى العدل و الانصاف، و لكنّهما أشكلا على تمامية هذه القاعدة، و قد عرفت الجواب عنهما في بيان مدرّك القاعدة.

و منها: ما لو علم أنّ شخصا إمّا أتلّف منّا من حنطة زيد أو منّا من شعيره و اختلفا في القيمة. فقد صرح السيد الحكيم (٥) بأنّ مقتضى قاعدة العدل و الانصاف التوزيع حينئذ بين الحنطة و الشعير بالسوية فيضمن الشخص نصف كلّ واحد منهما، بل هذا المورد أولى من صورة تردّد المالك- المنصوص فيها التوزيع بالسوية- بالعمل بالقاعدة؛ إذ لا يضيع فيه حق المالك؛ إذ يصل إليه تمام المنّ، و لكن هناك يعطى بعض حقه و يحرم من البعض الآخر.

(١) المصدر: ص ٢٢٦.

(٢) العروة الوثقى / كتاب الخمس / المسألة ٣٠ من فروع الحلال المختلط بالحرام.

(٣) المستمسك: ج ٩، ص ٤٩٧.

(٤) مستند العروة/ كتاب الخمس: ص ١٤٦.

(٥) المستمسك: ج ٩، ص ٥٠١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٣

و منها: ما لو ضرب شخص حاملا فأسقطت حملها، فقطع آخر رأسها، و جهل حال الحمل و لم يعلم أن له حياة مستقرّة أو لا؟، فقد حكموا حينئذ بسقوط القود عن كليهما. و أما الدينة فاحتمل وجوه، بل أقوال أربعة.

أحدها: أن الدينة على الثاني. ثانيها: تعيين من عليه الدينة بالقرعة. ثالثها:

أخذ الدينة من بيت مال المسلمين. رابعها: توزيعها عليهما بالسوية. و قد قال المحقق السيد الخوئي في توجيه هذا الوجه الأخير: «لا دليل عليه عدا ما يمكن أن يقال: إن هذا مقتضى قاعدة العدل و الانصاف». «١» ثم أشكل على إطلاق هذه القاعدة بما أجبنا عنه في بيان مدرك القاعدة، و إن كان في تطبيقها على هذا الفرع نظر.

هذه الفروع نماذج من مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، و من أراد الفحص فليراجع مظانها في مختلف أبواب الفقه.

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٥

قاعدة نفى سبيل الكفار على المسلمين

إشارة

١- منصّة هذه القاعدة ٢- تحرير مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟

٥- مجارى القاعدة و تطبيقاتها ٦- حالها مع معارضة ساير الأدلة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٧

منصّة هذه القاعدة

إنّ لهذه القاعدة منصّة خطيرة من بين ساير القواعد الفقهية المبحوث عنها. و ذلك لما لها من الدور الكبير في اعتلاء كلمة الإسلام و المسلمين، و تفوق النظام الحكومى الاسلامى على الدول الكافرة، و لا سيما الاستكبار العالمى الأمريكى الصهيونى.

و ذلك لأنّ الطواغيت الكافرة الأمريكية و الصهيونية يرون حق استخدام صنعة الذرية النووية في المقاصد العسكرية و توليد اسلحتها مختصا بأنفسهم و زملائهم المستكبرين. و قد أحرزوا تطوّرات و إنجازات ملموسة بارزة في توليد هذه الأسلحة.

و لكن لا يرون لدول العالم الثالث، و لا سيما نظامنا الاسلامى الثائر حقا و لا حظا من هذه التّقنية العسكرية المتطوّرة.

و هذه القاعدة تنادى بأعلى صوت أنّ الله تعالى لم يشرّع في الشريعة الاسلامية أىّ حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين و بلادهم و نواويسهم، و عدم مشروعية أىّ حكم و قانون يستتبع هذا المعنى.

و يتضح في ضوء هذه القاعدة بطلان ما نسبته بعض مسئولى نظامنا إلى الشريعة الاسلامية، من عدم مشروعية استخدام هذه الصنعة في

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٨

المقاصد العسكرية؛ مستشهدا ببعض أحكام الجهاد الابتدائى الدعائى، من حرمة إلقاء السمّ في الماء و إحراق المزارع، و نحو ذلك.

فان هذه القاعدة تثبت لنا أن هذه الفكرة لا- أساس صحيح شرعى لها، بل- مضافا إلى مشروعية استخدام هذه الصنعة- يكون استخدامها في المقاصد العسكرية من الواجبات الأكيدة؛ نظرا إلى توقف اقتدار النظام الاسلامى و تفوقه العسكرى على نظام الاستكبار العالمى الكافر، و لا سيما الطواغيت الأمريكية و الصهيونية على تطوّرنّا و تقدّمنا فى هذه الصنعة و استخدامها فى المقاصد العسكرية؛ عملا بقوله تعالى:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». (١)

و قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (٢).

و لو لا ذلك ليسرى الرعب و الوحشة إلى مسئولى الدول الاسلامية تدريجا، و يسلب جرأتهم على المقاومة قبال تجاوزات العدو الأمريكى و الصهيونى، بل يستلزم ذلك ذلّتهم و مسكنتهم امام ميولهم الجائرة العادية و انحرافهم إلى أهوائهم الطاغية.

تحرير مفاد القاعدة

لب مفاد هذه القاعدة هو نفى سبيل الكفار و منع سلطتهم على المسلمين. و يمكن التعبير عن مفادها بنفى استيلاء الكفر على الإسلام و وجوب علو الإسلام و تفوقه على الكفر فى جميع الجهات. و المقصود من ذلك أن فى المعاملات و المرابطات بين المسلمين و الكفار

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٩

يحرم على المسلم أن يعمل عملا يوجب سلطة الكفار على المسلمين، كإجارة نفسه أو دابته أو أرضه للكافر، و إجارة المعامل بأنحائها المختلفة و الأجهزة و الآلات الصناعية، و بيعها لهم، و تعليم أنحاء التقنيات و تكتيكها العسكرية و الطبيّة و الكهربية و المخبرية و الاقتصادية و غير ذلك.

و بالجملة تفيد هذه القاعدة حرمة كل عمل و فعل يوجب سلطة الكفار و استيلائهم على المسلمين و ينتهى إلى غلبة ملّة الكفر على الإسلام، بلا- فرق بين كون الفعل صادرا من فرد واحد من المسلمين أو جماعاتهم أو من جانب قائد المسلمين و حاكمهم، نعم هو أغلظ تحريما إذا صدر من حاكم المسلمين و رئيسهم؛ لأنّ ما يلزم من فعله من سيطرة الكفار على المسلمين أشدّ مما يلزم من فعل فرد عادى من المسلمين كإجارة نفسه أو أرضه لشخص من الكفار.

و حاصل مفاد هذه القاعدة أن الله تعالى لم يشرع فى شريعة الإسلام حكما يقتضى سلطة الكفار و سيطرتهم على المسلمين بأى نحو كان.

و عليه فكل ما يقتضى خلاف ذلك من إطلاقات الأدلة الأولية أو عموماتها يقيّد بمدلول هذه القاعدة، بل هى حاكمة على إطلاقات جميع الأدلة الأولية كحكومة قاعدة نفى الحرج و الضرر.

مدرک القاعدة

إشارة

قد استدلل لهذه القاعدة بأمور:

الأول: الإجماع.

بدعوى تحصيل إجماع الأصحاب على وجوب رعاية علو المسلمين على الكفار في فروع مختلف أبواب الفقه. وهذا كاشف عن ابتناء تشريع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٠

جميع الأحكام على هذا الأساس و أنه لم يجعل في شريعته الإسلام حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين. فقد تمسك بهذه القاعدة قدماء الأصحاب و متأخروهم في موارد عديدة.

فمنهم الشيخ الطوسي؛ حيث استدل بهذه القاعدة على بطلان شراء الكافر عبدا مسلما.

فإنه قدس سره قال: «و دليلنا قوله تعالى: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، و هذا عام في جميع الأحكام». «١»

و كذا قال بعين هذا التعبير في الاستدلال على مسألة بطلان توكيل الكافر في شراء العبد المسلم. «٢» و في الاستدلال على مسألة عدم

استحقاق الذمى الشفعة على المسلم. «٣» و في مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر. «٤»

و منهم ابن زهرة فقد استدل بها على المسألة الأولى. «٥»

و منهم ابن إدريس في المسألة الثانية، إلما أنه لم ير للوكيل الكافر سبيلا على موكلته المسلمة، «٦» و في المسألة الثالثة، «٧» و في

الاستدلال على انفساخ عقد النكاح إذا أسلمت زوجة الكافر «٨» و في مسألة بيع جارية الكافر إذا

(١) الخلاف: ج ٣، ص ١٨٨، م ٣١٥، المبسوط: ج ٦، ص ١٢٩.

(٢) المصدر: م ٣١٧، ص ١٩٠.

(٣) المصدر: ص ٤٥٣، م ٣٨، المبسوط: ج ٣، ص ١٣٩.

(٤) الخلاف: ج ٥، ص ١٤٥، م ٢.

(٥) غنية النزوع: ص ٢١٠ و على المسألة الثالثة و الرابعة. المصدر: ص ٢٣٤ و ٤٠٤.

(٦) السرائر: ج ٢، ص ٨٧.

(٧) المصدر: ص ٣٨٨.

(٨) المصدر: ج ٢، ص ٥٤٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤١

أسلمت بغير اختيار مولاها الكافر. «١»

و منهم صاحب الشرائع و العلامة في جميع كتبه و ابنه فخر المحققين ابن فهد الحلّي و المحقق الكركي و الشهيد الثاني و المحقق

الأردبيلي و الشيخ البهائي و الفقيه السبزواري و غيرهم من الفقهاء المتأخرين و متأخرى المتأخرين. فقد تمسكوا بهذه القاعدة في

مسائل كثيرة من الفقه، أشرنا هاهنا إلى بعضها. و لم ينكر أحد منهم حجية هذه القاعدة في شيء من هذه المسائل. نعم وقعت المناقشة

كثيرا في تحقق مصداق سلطة الكافر على المسلم.

و لكن هذا الاجماع غير صالح للدليية؛ لما استدل به الأصحاب من الكتاب و السنة في المقام. فان الاجماع يصير بذلك مدركيا و لا

يكون كاشفا تعبديا عن رأى المعصوم.

الثاني: قوله تعالى: «و لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

«٢». بتقريب أن المنفى هو السبيل الناشئ من تشريع الحكم؛ لوضوح وجود السبيل التكويني الناشئ من الأسباب الخارجية للكفار. و

جعل السبيل إذا تعدى ب «إلى» يفيد إيجاد الطريق و إمكان الوصول، و إذا تعدى ب «على» يفيد إيجاد السلطة و الاستيلاء. و هذا معلوم لمن تتبع و تأمل في موارد استعمالهما.

و حيث لا يعقل نفي السلطة التكوينية الخارجية؛ لما نشاهده بالوجدان

(١) المصدر: ج ٣، ص ٢٢.

(٢) النساء: ١٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٢

من سلطة الكفار على المسلمين في طي القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الكتاب من جريان سنة الله (تعالى) على إملاء الكفار و إمهالهم في مطامع الدنيا و زخارفها و القدرة و السلطة المادية. فلا مناص من كون المقصود نفي السلطة الناشئة من تشريع الحكم. فيكون ظاهر الآية أنه لم يشترع في شريعة الإسلام حكماً يوجب سلطة الكفار على المؤمنين.

و لفظ «لن» يفيد نفي الأبد. و يستفاد من لفظ «لن» - الظاهر في نفي الأبد - أن إطلاق هذه الآية آب عن التقييد.

و لفظ «المؤمنين» في استعمالات القرآن جاء بمعنى مطلق المسلمين، لا خصوص الشيعة الاثني عشرية.

و الحاصل: أن معنى الآية نفي كل حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين بأي نحو من أنحاء السلطات.

و عليه فكل حكم يوجب ذلك غير مشروع في شريعة الإسلام. و من هنا يكون مفاد هذه الآية حاكماً على إطلاقات جميع الأدلة الأولية إذا كانت مستتبعه لهذا المحذور. و لا يخفى أن هذه الآية هي عمدة دليل هذه القاعدة و أدل ما استدل به في المقام. و أشكال على الاستدلال بهذه الآية في المقام.

أولاً: ببعض ما دلّ من النصوص على أن المقصود نفي السبيل للكفار على المؤمنين يوم القيامة، مثل ما رواه الطبري في تفسيره باسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«قال رجل: يا أمير المؤمنين أ رأيت قول الله وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَ هُمْ يَقَاتِلُونَا فَيُظْهِرُونَ وَ يَقْتُلُونَ؟ قَالَ لَهُ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ادنه ادنه. ثم قال عليه السلام: فالله

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٣

يحكم بينهم يوم القيامة، وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا يوم القيامة». (١)

قوله «ادنه» قال ابن الأثير في النهاية أنه أمر بالذنوّ و القرب، الهاء فيه للسكت جىء بها لبيان الحركة.

و ما دلّ منها على أن المقصود نفي الحجّة لهم على المؤمنين يوم القيامة، مثل ما رواه الطبري أيضاً في تفسيره باسناده عن عطاء

الخراساني عن ابن عباس قال: «ذاك يوم القيامة، و أمّا السبيل في هذا الموضوع فالحجّة، و روى أيضاً عن السدي أنه الحجّة». (٢)

و ما دلّ منها على أن المقصود نفي الغلبة في الحجّة مطلقاً، مثل ما رواه ابن بابويه بسنده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام في تفسير هذه الآية قال: «فانه يقول: و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجّة. و لقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا نبيهم بغير الحق. و مع قتلهم إياهم لم يجعل الله لهم على أنبيائه سبيلاً». (٣)

وفيه: مضافاً إلى ضعف أسناد هذه الروايات، أن الغلبة في الحجّة أو في القيامة بعض مصاديق السلطة، و الآية تشمل بعمومها نفي جميع أنحاء السلطات، و ذلك بدلالة ما جاء فيها من النكرة في سياق النفي. فلا وجه لتخصيص هذا العموم، مع أن هذه الروايات بصددها بيان عدم إرادة نفي السلطة التكوينية و الغلبة في الحروب من السبيل المنفي في الآية، فلا نظر لها إلى نفي ما نحن بصدده.

و أما مسبوقة الآية بما يرتبط بالقيامة فلا توجب هدم ظهورها

(١) جامع البيان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٢١٤.

(٢) جامع البيان: في تفسير القرآن ج ٥، ص ٢١٤.

(٣) تفسير البرهان: ج ١، ص ٤٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٤

الاطلاقي، فان المورد لا يقيد إطلاق الخطاب، فلا تصلح تلك الآيات لتعيين مورد هذه الآية.

و ثانيا: بأنّ الجمع المحلّي بالألف و اللام في الكافرين و المؤمنين ظاهر في نفى سبيل جماعة الكفار على جماعة المؤمنين، لا نفى سبيل آحادهم على آحاد المسلمين أو على جماعتهم.

هذا التوهم لا- ينبغي أن يشكل به في المقام لوضوح إرادة جنس الكفار و المؤمنين في المقام. و استعمال الجمع المحلّي بالألف و اللام في الجنس غير عزيز، و القرينة السياقية و مناسبة الحكم و الموضوع تعين ذلك.

و أما ما قال بعض «١» من أنّ المراد نفى الغلبة في عالم التشريع فغير صحيح؛ لأنّ الغلبة في عالم التشريع لا معنى له ما لم يستتبع غلبه خارجيه، بل المقصود هو نفى الغلبة و السيطرة الخارجية الناشئة من جعل الحكم الشرعي. و يفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية أنّ المقصود هو نفى تشريع الحكم المستتبع لسطة الكفار و تفوقهم على المسلمين.

الثالث: النبوي المشهور

، و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«الإسلام يعلو و لا يعلو عليه. و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون و لا يرثون».

في بعض نسخ الفقيه المطبوع جاء لفظ «يرثون» و في الوسائل «يورثون» و الأصح الأول؛ لأنّ الكافر ممنوع من الارث فلا يرث مطلقا، و لو من المسلم. و أما وارثه المسلم فلم يمنع أن يرث من مورثه الكافر. فالكافر يورث و لا يرث.

(١) راجع القواعد الفقهية للسيد الجنوردي: ج ١، ص ١٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٥

هذا النبوي رواه الصدوق في الفقيه «١» مرسلا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أيضا رواه الشيخ مرسلا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في الخلاف. «٢»

و رواه غيرهما من القدماء أيضا مرسلا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إلّا أنّ ضعفه منجبر بعمل قدماء الأصحاب و إفتاء مشهورهم بمضمونه.

حيث استدللّ به الشيخ الطوسي لإثبات جواز إرث المسلم من الكافر و عدم جواز إرث الكافر من المسلم و لبيع العبد على مولاه الكافر إذا أسلم في يده «٣» و استدللّ به في المبسوط في مواضع عديدة.

منها: ما لو وجد لقيط في دار الإسلام فيحكم باسلامه- و ان احتمل كونه لكافر ذمّي- بدليل هذا النبوي. «٤» و منها: وجوب قتل مسلم ارتد عن الإسلام إلى الكفر. «٥»

و استدللّ به القاضي ابن البراج لعدم جواز رفع الذمّي بناء داره على بناء المسلمين «٦» و كذا استدللّ به في المهذب. «٧» و استدللّ به ابن زهرة على عدم جواز شراء الكافر عبدا مسلما. «٨» و على عدم جواز رفع الذمّي بناء داره على بناء المسلمين. و استدللّ ابن إدريس

بهذا النبوي لعدم جواز رفع الذمّي بناء داره

(١) من لا يحضره الفقيه/ طبع بيروت: ج ٤، ص ٢٤٣، ح ٣/ ٧٧٨.

(٢) كتاب الخلاف/ طبع مؤسسة النشر الاسلامي: ج ٤، ص ٢٣.

(٣) المصدر: ح ٦، ص ٤١٩.

(٤) المبسوط: ج ٣، ص ٣٤٢.

(٥) المبسوط: ج ٨، ص ٧٠.

(٦) جواهر الفقه: ص ٥١.

(٧) المهذب: ج ١، ص ٣٩٥.

(٨) غنية النزوع: ص ٢١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٦

على بناء المسلمين «١» و في مسألة إرث المسلم و حجه الكافر دون العكس. «٢»

و قد استدلل به العلامة الحلبي في المختلف و المنتهى و التذكرة، و ابن فهد في المهذب البارع و المحقق الكركي في جامع المقاصد. و أكثر المتأخرين استدلوا بهذا النبوي في مواضع عديدة.

فلا إشكال في هذا النبوي من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة فلا ريب أن أي فعل و عمل موجب لسلطة الكفار على المسلمين و اعتلاء الكفر على الإسلام يدل هذا النبوي على عدم كونه مشروعاً. و ذلك لأن قوله صلى الله عليه و آله: «الإسلام يعلو و لا- يعلو عليه» ليس بمعنى علو الإسلام و غلبته الخارجية و استيلاء المسلمين على الكفار بالعلل و الأسباب التكوينية؛ نظراً إلى كون خلافه مشهوداً بالوجدان، كما قلنا في تقريب الآيات، بل المراد أن إرادة الله التشريعية إنما تعلقت بعلو الإسلام، أي بجعل حكم يوجب علو الإسلام و غلبته على الكفر و ملته و لم يشرع حكماً يوجب تفوق الكفر و علوه على الإسلام.

هذا، مع أن المناسب لمقام تشريع الحكم المعلوم من ذيل النبوي، هو هذا المعنى.

و أما إرادة علو الإسلام من جهة الحجّة و البرهان و ارتقاء معالمه و تفوق معارفه على سائر الأديان بلحاظ كونه أكمل الأديان، فهو و إن كان داخلاً في المعنى اللغوي العام للفظ «السبيل»، إلّا أنه ليس مقصوداً في الآية، فلا ينعقد لها ظهور تصديقي في هذا المعنى.

(١) سرائر: ج ١، ص ٤٧٦.

(٢) المصدر: ج ٣، ص ٢٦٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٧

و لا يخفى أن علو الإسلام و غلبته على الكفر إنما يكون بارتفاع مجد الإسلام و ازدياد شوكته و انتشار معالمه و تعظيم شعائره، و من أهم ما يوجب ذلك ازدياد عزّة المسلمين و تفوقهم و غلبتهم على الكفار. و لا ريب أن ذلك لم يتحقق بعد رسول الله إلى الآن. و أمّا تحققه في زمان ظهور امام العصر (عج) و إن كان مسلماً، كما ورد في النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، إلّا أن ذيل هذا النبوي قرينه كاشفه عن عدم كون المقصود من صدره الإخبار عن ذلك و لو في عصر ظهور الحجّة (عج)؛ حيث تعرّض لبيان الحكم الشرعي و هو عدم إرث الكافر و لا كونه حاجباً عن إرث المسلم فذيل هذا النبوي موجب لظهور صدره فيما قلناه، من تعلق إرادة الله تعالى بتشريع حكم موجب لعلو السلام و شوكته و مجده و غلبة المسلمين و اعتلاء كلمتهم و تفوقهم على الكفار و المشركين.

و الحاصل: أن هذا النبوي بصدد الإخبار عن كون ما جعله الله تعالى من الأحكام في هذه الشريعة موجبا لعلو الإسلام و أنه (تعالى) لم

يجعل حكماً يوجب علو الكفر و تفوق الكفار و غلبتهم على المسلمين.

الرابع: ضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام

و عزة المسلمين و هذه الضرورة مستفادة من الكتاب و السنة، كقوله (تعالى): «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ». «١» و قوله: «وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ». «٢» و عبر عن هذا الوجه بمناسبة الحكم و الموضوع و بتنقيح المناط القطعي و لكنهما غير مناسبين، بل الأنسب التعبير عنه بضرورة

(١) المنافقون: ٨.

(٢) الانفال: ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٨

الدين أو مذاق الشارع و مذاقه القطعي، حيث علمنا بضرورة الدين - المستفادة من الكتاب و السنة - عدم رضی الشارع بذلة المسلمين و عزة الكفار و علوهم و غلبتهم على المؤمنين بأى وجه. فاذا كان هذا ديدن الشارع و مذاقه القطعي، فكيف يمكن أن تتعلق إرادته بتشريع حكم يوجب علو الكفار و استيلائهم على المؤمنين و قد عدّ بعض المحققين «١» هذا الوجه من أحسن وجوه الاستدلال في المقام، و أظن أن كلامه جيد لا غبار عليه، إلا أن هذا الوجه إنما يأتي فيما يوجب سلطة الكافر و علوه على المؤمن بحيث يصير ذليلاً تحت سيطرة الكافر. فلا بد من تحقق هذا الموضوع. و يشكل إحراز ذلك في كثير من المسائل التي جعلها الفقهاء (قدس الله أسرارهم) من قبيل صغرى هذه الكبرى.

و حاصل الكلام: أنه لا إشكال في حجية هذه القاعدة و إثبات حرمة كل فعل داخل في كبرائها. و إنما الكلام و الإشكال في إثبات صغرى هذه الكلية، و انطباق ما يتوهم من فروعها على كبرى هذه القاعدة بحاجه إلى التأمل.

هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟

لا ريب في عدم كون هذه القاعدة من الأمانات لوضوح عدم كون دليل هذه القاعدة بصدد جعل الحجية لما هو طريق بنفسه إلى الواقع و لا ما هو موجبا للظن به.

كما لا شك في عدم كونها من الاصول العملية؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها و عدم كونها بصدد تعيين الوظيفة العملية للمكلف عند تحيزه

(١) و هو المحقق البجنوردی في قواعدہ: ج ١، ص ١٩٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٩

في مقام الامتثال و العمل بالوظيفة.

بل إنما هي حكم كلي شرعي و هو حرمة كل فعل يوجب علو الكفار و سلطتهم على المؤمنين، و إنما استفيد هذا الحكم الكلي بلسان إخبار الشارع عن عدم مشروعية ما يوجب ذلك.

مجارى القاعدة و تطبيقاتها

إن لهذه القاعدة مجارى عديدة في مسائل كثيرة مختلفة منبئة في مختلف أبواب الفقه. و قد أشرنا إلى بعضها، مثل مسألة بطلان شراء

الكافر عبدا مسلما، و مسألة بطلان توكيل الكافر لشراء عبد مسلم، و مسألة عدم استحقاق الذمي الشفعة على المسلم، و مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر، و مسألة انفساخ عقد النكاح باسلام الزوجة، و مسألة جواز بيع الجارية بغير إذن مولاها الكافر إذا أسلمت. و منها: اجارة العبد المسلم من جانب الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز نصب الكافر متوليا على الوقف و لا جعله وصيا و لا قتيما.

و منها: مسألة عدم جواز التقاط الكافر الولد اللقيط المحكوم باسلامه.

و منها: عدم جواز بيع المصحف من الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز رفع الذمي بناء داره على بناء المسلمين، و مسألة إرث المسلم و حجه الكافر دون العكس، إلى غير ذلك من المسائل.

و لكن الكلام في تحقق صغرى هذه القاعدة في كثير من هذه الفروع.

فخالف جماعة من الفقهاء انطباق كبرى هذه القاعدة على كثير من هذه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٠

الفروع؛ لعدم كونها من قبيل صغرى هذه القاعدة؛ نظرا إلى عدم كون الفعل فيها موجبا لسلطة الكافر و علوه على المؤمن بحيث يوجب ذلته أو عدم كونه موجبا لعلو كلمة الكفر على الإسلام. فلا بد في كل مورد من هذه الموارد من دقة النظر و التأمل من هذه الجهة.

فمن هذه الفروع عدم جواز بيع المصحف من الكافر؛ حيث استقر رأي المشهور على ذلك و استدلوا له بهذه القاعدة، و لكن الامام الراحل قدس سره خالفهم في ذلك و قال ان هذه القاعدة تقتضي جواز بيعه من الكافر بل رجحانه.

و وجه ذلك بأن بيع المصحف من الكفار، يوجب نشر معارف القرآن و تبليغه بين المشركين كما فعل ذلك المسيحيون بالمسلمين ببيع الانجيل و قد ابتلى المؤمنون بالجزلة و الانزواء بمنعهم بيع المصحف من الكفار؛ حيث صار ذلك سببا لعدم اطلاعهم عن معارف القرآن و تعاليمه العالية. «١»

حالتها مع معارضة ساير الأدلة

قد سبق في تحرير مفاد هذه القاعدة أنها حاكمه على ساير الادلة؛ حيث إن دليلها قد دلّ على إخبار الشارع عن عدم تشريع ما يوجب علو الكفار و سبيلهم على المؤمنين، و أن ما يوجب ذلك لم يرده الشارع من إطلاقات الأدلة الأولى و لا- من عموماتها. و من هنا يتضيق نطاق الأدلة الأولى بمفاد هذه القاعدة من أول تشريعها. كما أن الأمر كذلك في قاعدة لا ضرر و لا حرج.

(١) راجع كتاب البيع للإمام الراحل / طبع مؤسسة نشر آثار الامام الخميني: ج ٢، ص ٧٢٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥١

قاعدة وجوب تعظيم الشعائر

إشارة

١- مفاد القاعدة ٢- مدرک القاعدة ٣- التطبيقات الفقهية ٤- مقتضى التحقيق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٣

مفاد القاعدة

قال في مجمع البيان: «الشعائر المعالم للأعمال، و شعائر الله معالمه التي جعلها مواطن للعباد و كل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرها، فهو مشعر لتلك العبادة. و واحد الشعائر الشعيرة. فشعائر الله أعلام متعبّداته من موقف أو مسعى أو منحرف، من شعرت به: أى علمت.» (١)

و عليه فالمقصود من الشعائر في عنوان هذه القاعدة هو معالم دين الله و علاماته، و كل ما اتخذ شعارا للدين و علامة للشريعة. و على هذا الأساس يمكن تعميم عنوان الشعائر إلى الملائكة و الأنبياء و الأئمة، فانهم أعلام الهدى و علامات دين الله و متعيّدات أوامره و شرائعه، بل يلحق بهم الكتب السماوية و كتب الأحاديث و المساجد و الأولياء و الشهداء و العلماء و الفقهاء الكبار و مشاهدهم؛ حيث إنّ ذلك كلّ من أعلام الدين و معالم الشريعة و علائمه و مساكن تعبد الله فيها و مصادر طاعته. و تعظيم الشيء توقيره بمراعاة حرمة و ملاحظة مرتبته في العمل

(١) مجمع البيان: ج ١ - ٢، ص ٢٣٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٤

و تطبيق السلوك العملي على ما يليق بشأنه و يلائم حفظ منزلته، بل كلّ فعل يعد احتراماً و رعاية له في نظر أهل العرف. و عليه فالمقصود من تعظيم الشعائر توقير معالم دين الله باتخاذ مسلك علمي يناسب منزلته. و ذلك بالعمل بأحكام الشريعة و رعاية حدودها و الاحترام بمقدساتها.

ثم إنّ التعظيم قسمان، كما قال بعض المحققين. (١)

أحدهما: توقير الشيء بمراعاة مرتبته و حفظ منزلته و تطبيق الفعل على مقتضى شأنه حسب نظر العرف أو الشرع، كما لو ورد عالم فقيه في مجلس، فإن مقتضى شأنه يقام له و يجعل له ما يناسبه من المكان، و يكون ذلك تعظيماً له.

و هذا القسم من التعظيم لا واسطة بينه و بين الاهانة. بمعنى أنّ ترك التعظيم حينئذ يعدّ إهانة في نظر العرف.

و ذلك لأنّ التعظيم و التوقير إذا كان مقتضى شأن شيء يكون ترك ذلك تخفيفاً له و عدم الاعتناء بشأنه عرفاً و تنزيله عن مرتبته و ليس الاهانة في نظر العرف إلّا ذلك. ففي المثال المزبور إذا ورد عالم فقيه في مجلس لم يقم له أهل ذلك المجلس و لم يجعلوا له مكاناً مناسباً لشأنه، يكون ذلك إهانة به عرفاً و هتكا بساحته و منزلته.

و عليه فهذا النوع من تعظيم الشعائر لا ريب في وجوبه؛ لأنّ تركه مستلزم للإهانة و الهتك بمحترمات الدين و مقدّسات الشريعة، و لا إشكال في حرمة. و إذا كان ترك التعظيم حراماً يكون فعله واجباً، كما لا يخفى.

(١) و القائل هو السيد مير فتاح في العناوين: ج ١، ص ٥٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٥

ثانيهما: توقير الشيء و احترامه و مراعاته زائداً عن مقتضى شأنه، كتقبيل يد العالم و الجلوس في محضره في غاية التأدب و الكلام معه في غاية الحياء و مشايعته كذلك وقت الذهاب، أو تقبيل باب المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة و الدخول فيها حافياً و الخروج منها مستقبلاً إليها مع جعل اليد على الصدر، أو جعل القرآن على الرأس و العينين و تقبيله، و نحو ذلك من الاحترامات و التوقيرات التي تعدّ من التعارفات و المحسنات.

و لا- ريب في عدم كون ترك هذا النوع من التعظيم و التوقير هتكا و إهانة، و إن كان فعلها محسباً و ممدوحاً. فإذا لم يكن تركه حراماً، لا يكون فعله واجباً بمقتضى القاعدة إلّا أن يدلّ دليل خاص على وجوب تعظيم الشعائر حتى في هذه الصورة، و سيأتى البحث

عن ذلك.

مدرك القاعدة

إشارة

و قد يستدل لوجوب تعظيم الشعائر ببعض آيات من الكتاب و نصوص من السنة.

و أما الكتاب:

فاستدل بقوله (تعالى): «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». (١) كما استدل به الصدوق في المقنع (٢) و الهداية (٣)، و المفيد في المقنعة (٤) على وجوب الهدى في الحج مهما أمكن و تيسر، بل استدل به جماعة منهم على

(١) الحج: ٣٢.

(٢) المقنع: ص ٢٧٢.

(٣) الهداية: ص ٢١٤.

(٤) المقنعة: ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٦

و وجوب تعظيم شعائر الله مطلقا، كما عن المقدس الأردبيلي (١) و الميرزا القمي (٢) و المحقق النراقي (٣)، بل استدل في الحدائق بهذه الآية على حرمة دخول الجنب في المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة. (٤) و يمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بما حاصله: أن التقوى واجبة مطلقا؛ لإطلاق مثل قوله تعالى: «وَأَيُّ فَاتَّقُونَ». (٥) و قوله: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (٦)، و غير ذلك من إطلاقات الكتاب و السنة. هذا مضافا إلى ظهور لفظ التقوى - حسب موارد استعماله - في صيانة النفس و الاحتراز عما فيه خوف العقاب.

و عليه يمكن استظهار وجوب تعظيم الشعائر من الآية بتقريب أن تعظيم الشعائر من التقوى بدلالة الآية، و كل تقوى واجب بدلالة إطلاقات الأمر به، فتعظيم الشعائر واجب و هو المطلوب. و لا يخفى أن الآية تدل باطلاقها على كون تعظيم الشعائر مطلقا من التقوى، بلا فرق بين مصاديق التعظيم.

و يمكن فيه النقاش بأن ظهور لفظ «التقوى» بحسب اصطلاح الكتاب و السنة و لسان الفقهاء في الاتقاء عما فيه خوف العقاب الأخرى من المحرمات و المعاصي، و إن ليس ببعيد، كما قال في المفردات (٧)، «إِلَّا أَنْ الَّذِي

(١) زبدة البيان: ص ٢٨٦.

(٢) غنائم الأيام: ج ١، ص ٤٣٦.

(٣) عوائد الأيام: ص ٨.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٥٣.

(٥) البقرة: ٤١.

(٦) المائدة: ٥٧.

(٧) كما قال في المفردات: «التقوى جعل النفس في وقاية مما يخاف و صار التقوى في تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم و ذلك بترك المحذور».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٧

جاء في الآية هو لفظ «تقوى القلب»، لا التقوى وحده. و كون لفظ التقوى بالمعنى المزبور فيما أضيف إلى القلب ممنوع بل هو بمعنى تنزيه القلب عن رذائل الصفات و دنائس الأوهام و الأفكار و سيئات النيات و الأخلاق، كما قال في مجمع البحرين في بيان لفظ تقوى القلب.

و احتمال ذلك الطبرسي في تفسير هذه الآية، و مع تطرّق هذا الاحتمال كيف يمكن استظهار التقوى الواجبة من «تقوى القلوب» في هذه الآية.

هذا مع رجوع ضمير الهاء في «فانها» إلى تعظيم شعائر الله بتقدير المضاف كما قال في المجمع أو إلى شعائر الله كما هو مقتضى القاعدة بلحاظ كون شعائر الله من علامات تقوى القلوب، باعتبار أنها مما يمتحن الله بها قلوب المؤمنين للتقوى.

و على أي حال لا يكون التعظيم ترك شيء ليكون اتقاء عما فيه خوف العقاب من الحرام. فالأنسب كون المقصود أن شعائر الله أو تعظيمها من علائم صفاء القلب و خلوصه عن الرذائل و الدنائس و خضوعه و خشوعه لله تعالى.

و يمكن الاستدلال بقوله تعالى: «لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ» على وجوب تعظيم الشعائر و حرمة تركه، لكن لا مطلقاً، بل في خصوص ما إذا كان ترك التعظيم مستلزماً لهتكها و إهانتها.

و ذلك لأن إهانة بها اسقاطها و إهباطها عن شأنها و هو أحد معاني الاحلال كما مرّ سابقاً.

و لا يخفى أن دلالة هذه الآية على ذلك إنما هي بالملازمة لا بالمطابقة.

و أما السنة:

فقد يستدل لوجوب تعظيم شعائر الله بعموم الأمر بها في قول

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٨

الصادق عليه السلام «و عظم شعائر الله» في صحيحة معاوية بن عمار. (١)

و قوله عليه السلام: «أيها الناس من كان عنده سعة فليعظم شعائر الله» في خبر دعائم الإسلام. (٢)

و من هذه النصوص ما عدّ فيه تعظيم حرّامات الله من فروع الدين، كالمروية في بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام قال في حديث: «و من فروعهم...»

إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم شهر رمضان و حج البيت و العمرة و تعظيم حرّامات الله و شعائره و مشاعره و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام و الشهر الحرام. (٣)

و يمكن الجواب عن هذه الروايات بأن المقصود من الشعائر فيهما هو الهدى. و ذلك للتصريح بالأمر بشرائه في صدر صحيحة معاوية بقوله عليه السلام:

«إذا رميت الجمره فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقره».

و أما خبر دعائم الإسلام فلاّنه من خطبة النبي صلى الله عليه و آله يوم النحر.

و أمّا المروي عن بصائر الدرجات فبقربينه احتفاف ذكر حرّامات الله و شعائره بحج البيت و العمرة و المشاعر و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام.

و الحاصل أنّه لا يصلح شيء من هذه النصوص لإثبات وجوب تعظيم الشعائر بمعناها الواسع.

(١) فروع الكافي: ج ٤، ص ٤٩١، ح ١٤ و الوسائل: ج ١٠، ص ٩٧-٩٨.

(٢) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٨١، ح ٦٥٦.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٥٤٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٩

التطبيقات الفقهية

سبق آنفاً أن جماعة من الفقهاء من القدماء والمتأخرين استظهروا من الآية المزبورة وجوب تعظيم الشعائر مطلقاً. ولكن يظهر من صاحب الرياض «١» استحباب تعظيم الشعائر. وفي المفتاح - بعد نقله كراهة التجصيص و تجديد قبور غير الانبياء و الأئمة عليهم السلام - نقل عن المسالك و المدارك و مجمع البرهان و المفاتيح: «أنه لا يبعد استثناء قبور العلماء و الصالحاء أيضاً استضعافاً لخبر المنع و التفاتا إلى تعظيم الشعائر». «٢»

و ظاهره عدم وجوب تعظيم الشعائر، بل غاية مدلول كلامه استحبابه؛ حيث استدل بذلك لجواز تعمير قبور العلماء و الصالحاء. و كذا يظهر من صاحب الجواهر حيث علل بذلك لاستحباب كنس المسجد بقوله: «و يستحب كنس المساجد قطعاً، بمعنى جمع كناسها و إخراجها؛ لما فيه من تعظيم الشعائر». «٣» و كذا صرح بذلك الفقيه الهمداني. «٤» و لكن سبق من صاحب الجواهر أنه لا دليل على وجوب تجنب المحترقات عن النجاسات إلا هذه القاعدة و قاعدة حرمة إهانة المحترقات.

بل قال في الاستدلال على حرمة الاستنجاء بالمطعمومات: «و لا يخفى عليك أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف للسان ان يتطلب الدليل

(١) الرياض: ج ١، ص ٢١٧.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٢٨١.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٨٧.

(٤) مصباح الفقيه/ الطبع الحجري: ج ٢، ص ٧٠٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٠

على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة و نحوها، بل يكتفى بالاستدلال على جميع ذلك بما دل على تعظيم شعائر الله». «١» و قد فضل صاحب الجواهر في مبحث ذلك بقوله: «و أما التعظيم الذي يكون تركه تحقيراً فلا ينبغي الإشكال في وجوبه، بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين، و لعل ما نحن فيه من هذا القبيل، و إن كان ليس لأهل العرف نصيب في معرفة التحقير بالنسبة للجنابة و نحوها، إلا أنهم يحكمون بذلك من جهة مؤانسة الشرع، كمنعه من دخول المساجد و مس كتابه القرآن و نحوهما؛ على أنه يمكن دعوى وجوب التعظيم الذي لا يكون تركه تحقيراً من قوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». نعم أقصى ما يسلم من عدم وجوبه إنما هو زيادة التعظيم، كوضع القرآن مثلاً في أعلى الأماكن و أرفعها، و نحو ذلك». «٢»

و يظهر من السيد الشهيد الصدر وجوب تعظيم الشعائر في بعض مراتب العالية، كالمشاهد المشرفة و ما فوقها حرمة، لا مطلقاً؛ حيث قال:

«المشاهد المشرفة لا تقل مكانة و احتراماً عن المسجد الاعتيادي؛ لأنَّ صيانة المشهد الشريف من الهتك و الاهانة داخله في المراتب

المتيقن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله». (٣)
و صرح أستاذه السيد الخوئي «٤» بأن تعظيم مطلق الشعائر لا دليل على

- (١) جواهر الكلام: ج ٢، ص ٥٢.
(٢) جواهر الكلام: ج ٣، ص ٤٧.
(٣) شرح العروة الوثقى / للسيد محمد باقر الصدر: ج ٤، ص ٣١٥.
(٤) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٣١٢.
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦١
وجوبه ما لم يدل دليل على وجوبه بالخصوص. «١»
و ممن يظهر منه وجوب تعظيم الشعائر مطلقا صاحب الحدائق. «٢» فانه - مضافا إلى ما سبق منه آنفا - حكم بوجوب ما كتب عليه شيء
من علوم الدين و حفظه من الهتك و الاهانء، معللا بدخوله في الشعائر المأمور بتعظيمها في قوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ».

مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق في المقام ما قلنا في تحرير مفاد القاعدة، و هو وجوب تعظيم الشعائر إذا كان تركه مستلزما للهتك و إهانتها، و إلا لا
دليل على وجوبه مطلقا. و هذا التفصيل هو الذى يظهر من صاحب الجواهر و السيد الخوئي و السيد الشهيد الصدر و بعض المحققين.
و دليل ذلك ما سبق في الاستدلال على حرمة إهانة الشعائر و محترمت الدين.
و لا ريب في كون مفاد هذه القاعدة حكما، كما لا ريب في تقدمها على جميع الأحكام الأولية؛ نظرا إلى مالها من الأهمية في نظر
الشارع، بحيث يمكن دعوى القطع بعدم رضاه بالاهانة بشعائر الله، نعم إذا دار الأمر بينه و بين ترك واجب أو ارتكاب حرام آخر، لا
بد من ملاحظة الأهمية في تقديم أيهما.
إلى هاهنا انتهينا إلى تمام الكلام في القسم الأول من القواعد الفقهية العامة من مباني الفقه الفعال.

- (١) المصدر: ص ٣١٣ و ج ٥، ص ٣٩٠.
(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٦.
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٢
و الحمد لله أولا و آخرا و صلواته على محمد و آله سرمدا.
و قد تم بعون الله تعالى و لطفه في اليوم الخامس عشر من شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٤ هـ.
العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفار على أكبر السيفى المازندراني و أرجو منه تعالى رحمته و رضوانه و غفرانه لى و لوالدى و من
الفضلاء و العلماء الكرام العفو و التذكار في موارد لا تخلو في نظرهم من النقاش.
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٣

فهرس مصادر التحقيق

- ١- القرآن الكريم
٢- أساس البلاغة للزمخشري

- ٣- أمالي الصدوق
- ٤- أمالي الطوسي
- ٥- أمالي المفيد
- ٦- بحار الأنوار للعلامة المجلسي
- ٧- بصائر الدرجات للشيخ محمد بن حسن الصفار
- ٨- بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم
- ٩- تذكرة الفقهاء للعلامة الحلّي
- ١٠- تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني
- ١١- تفسير نور الثقلين للمحدث الشيخ عبد علي الحويزي
- ١٢- التنقيح للسيد الخوئي
- ١٣- التنقيح / كتاب الاجتهاد و التقليد للسيد الخوئي
- ١٤- تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي
- ١٥- جامع البيان لابن جرير الطبري
- ١٦- جامع المقاصد للمحقق الكركي
- ١٧- جواهر الكلام لمحمد حسن النجفي
- ١٨- حاشية الفرائد للمحقق الخراساني
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٤
- ١٩- حاشية مجمع الفائدة للوحيد البهبهاني
- ٢٠- الحدائق الناضرة للمحدث البحراني
- ٢١- الخلاف للشيخ الطوسي
- ٢٢- دروس الشهيد الصدر
- ٢٣- دعائم الإسلام للقاضي نعمان بن محمد
- ٢٤- ذكرى الشيعة للشهيد الأول
- ٢٥- رجال البرقي
- ٢٦- الرسائل للسيد الخميني
- ٢٧- رسائل الكركي
- ٢٨- روض الجنان للشهيد الثاني
- ٢٩- رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي
- ٣٠- زبدة البيان للمحقق الأردبيلي
- ٣١- السرائر للحلي
- ٣٢- شرح نهج البلاغة للشيخ محمد عبده
- ٣٣- العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي
- ٣٤- علل الشرائع للشيخ الصدوق

- ٣٥- العناوين للسيد مير عبد الفتاح
- ٣٦- عوائد الأيام للمحقق النراقي
- ٣٧- عوالي اللآلي لابن أبي جمهور
- ٣٨- عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق
- ٣٩- غنائم الأيام للميرزا القمّي.
- ٤٠- غنية النزوع لابن زهرة
- ٤١- فرائد الاصول للشيخ الأنصاري
- ٤٢- الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٥
- ٤٣- فقه الرضا عليه السلام
- ٤٤- القضاء و الشهادات للشيخ الأنصاري
- ٤٥- القواعد الفقهية للسيد البجنوردي
- ٤٦- القواعد الفقهية للشيخ محمد الفاضل
- ٤٧- الكافي للشيخ الكليني
- ٤٨- كتاب البيع للسيد الخميني
- ٤٩- كتاب الطهارة للسيد الخميني
- ٥٠- كتاب القضاء للمحقق الآشتياني
- ٥١- كفاية الأحكام للمحقق السيزواري
- ٥٢- كشف الرموز للفاضل الآبي
- ٥٣- كشف الغطاء للشيخ جعفر كاشف الغطاء
- ٥٤- كشف اللثام للفاضل الهندي
- ٥٥- مباني تكملة المنهاج للسيد الخوئي
- ٥٦- المبسوط للشيخ الطوسي
- ٥٧- مجمع البيان للشيخ الطبرسي
- ٥٨- مجمع الفائدة و البرهان للمحقق الأردبيلي
- ٥٩- المختصر النافع للمحقق الحلّي
- ٦٠- مختلف الشيعة للعلامة الحلّي
- ٦١- مدارك الأحكام للسيد السند محمد العاملي
- ٦٢- مسالك الأفهام للشهيد الثاني
- ٦٣- مستدرک الوسائل للميرزا النوري
- ٦٤- مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم
- ٦٥- مستند الشيعة للمحقق النراقي
- ٦٦- مستند العروة للسيد الخوئي

- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٦
- ٦٧- مصباح الاصول للسيد الخوئي
- ٦٨- مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام
- ٦٩- مصباح الفقاهة للسيد الخوئي
- ٧٠- مصباح الفقيه للفقيه الهمداني
- ٧١- المعتبر للمحقق الحلّي
- ٧٢- مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي
- ٧٣- المفردات للراغب الأصفهاني
- ٧٤- مقالات الاصول للمحقق العراقي
- ٧٥- المقنع للشيخ الصدوق
- ٧٦- المقنعة للشيخ المفيد
- ٧٧- المكاسب للشيخ الأنصاري
- ٧٨- المكاسب المحرّمة للسيد الخميني
- ٧٩- المنتهى للعلامة الحلّي
- ٨٠- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق
- ٨١- منية السائل للسيد الخوئي
- ٨٢- المهذب لابن البراج
- ٨٣- المهذب البارع لابن فهد الحلّي
- ٨٤- النهاية للشيخ الطوسي
- ٨٥- نهاية المرام للسيد السند محمد العاملي
- ٨٦- نهج البلاغة (تنظيم صبحي صالح)
- ٨٧- نوادر الراوندي
- ٨٨- الهداية للشيخ الصدوق
- ٨٩- وسائل الشيعة للحرّ العاملي
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٧١

[انتشارات المؤسسة]

- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* الحمد لله، و صَلَّى اللهُ مُحَمَّدَ نَبِيِّ اللهِ، و على آله آل الله
 لقد قامت مؤسستنا- بفضل الله و منّه- بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و إحياء التراث العلمي الإسلامي، فإلى رواد العلم سرد
 بعضها، سائلين الباري عزّ شأنه قبول الأعمال و الوصول إلى درجة الكمال، إنّه سميع متعال.
- ١- اصول الفقه (٤ أجزاء): للشيخ المظفر.
- ٢- الأمالي: للشيخ المفيد.
- ٣- الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: للسيد محسن الخزازي.

- ٤- بحوث في الملل و النحل (٦ أجزاء): للشيخ جعفر السبحاني.
- ٥- بداية الحكمة: للعلامة الطباطبائي.
- ٦- بداية المعارف (جزءان): للسيد محسن الخرازي.
- ٧- التمهيد في علوم القرآن (٦ أجزاء): للشيخ محمد هادي معرفة.
- ٨- التوحيد: للشيخ الصدوق.
- ٩- جامع الأثر: للسيد حسن آل طه.
- ١٠- الخصال (جزءان): للشيخ الصدوق.
- ١١- الخلاف (٦ أجزاء): للشيخ الطوسي.
- ١٢- دروس في علم الاصول (جزءان): للشهيد الصدر.
- ١٣- الذخيرة: للسيد المرتضى.
- ١٤- رجال النجاشي: للنجاشي.
- ١٥- الرسائل التوحيدية: للعلامة الطباطبائي.
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٧٢
- ١٦- الرسائل العشر: للشيخ الطوسي.
- ١٧- رسالة في صلاة الجمعة: للشهيد الثاني.
- ١٨- صيانة القرآن من التحريف: للشيخ محمد هادي معرفة.
- ١٩- العدل الإلهي: للشهيد المطهري.
- ٢٠- العروة الوثقى (٦ أجزاء): للسيد الطباطبائي.
- ٢١- العقائد الجعفرية: للشيخ الطوسي.
- ٢٢- فرائد الاصول: للشيخ الأنصاري.
- ٢٣- الفوائد المدنية: للمحدث الأسترآبادي.
- ٢٤- قاموس الرجال: للشيخ التستري.
- ٢٥- كشف اللثام (١١ جزء): للفاضل الهندي.
- ٢٦- كمال الدين و تمام النعمة (جزءان): للشيخ الصدوق.
- ٢٧- كنز الدقائق (١١ جزء): للميرزا محمد المشهدي.
- ٢٨- مجمع الفائدة و البرهان (١٤ جزء): للمحقق الأردبيلي.
- ٢٩- مخالفة الوهابية للقرآن: عمر عبد السلام.
- ٣٠- مختلف الشيعة (٩ أجزاء): للعلامة الحلّي.
- ٣١- مستدرک سفينة البحار (١٠ أجزاء): عليّ النمازي الشاهرودي.
- ٣٢- معاني الأخبار: للشيخ الصدوق.
- ٣٣- مفاهيم القرآن (جزءان): للشيخ جعفر السبحاني.
- ٣٤- المقنعة: للشيخ المفيد.
- ٣٥- منازل الآخرة: للمحدث القمي.

٣٦- المنطق: للشيخ المظفر.

٣٧- من هو المهدي عليه السلام: للشيخ أبو طالب التجليل.

٣٨- الميزان (٢٠ جزء): للعلامة الطباطبائي.

٣٩- الوهابية في الميزان: للشيخ جعفر السبحاني.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبج بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرى الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: ديتيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرى الأدق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعه - مكان البلايت المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقوله) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و اهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله المنابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعه للمركز:

الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدده مواقع أخرى

ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS

ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد

جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة
 (ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة
 المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و مُفترق " وفائى/ " بنايه " القائمية "
 تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢٠٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقبه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً ليعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

