



١٠٩٦

# مِثْبَاتِي الْفَقْرُ الْفَعَالُ فِي

## الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ الْأَسَاسِيَّةِ

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْعَامَّةِ

لِلشَّيْخِ عَلِيِّ كَبْرُ السَّيْفِيِّ الْمَازَنْدَرَانِيِّ

مَجْلَدُ الْأَوَّلِ

مُؤَسَّسَةُ النُّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الْقَائِمَةُ بِجَمَاعَةِ الْمُتَدَرِّسِينَ بِمَقَامِ الْمَعْلَمَةِ

شابك ٣- ٥١٧ - ٤٧٠ - ٩٦٤

ISBN 964 - 470 - 517 - 3

كتابخانه

مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

٠٢٢٦٠٩

سأرة ثبت:

تاریخ ثبت:



مباني  
الفقه الفعّال  
(ج ١)

- |                |   |
|----------------|---|
| ■ تأليف:       | الأستاذ الأملعي الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني □ |
| ■ الموضوع:     | القواعد الفقهية □                                   |
| ■ طبع ونشر:    | مؤسسة النشر الإسلامي □                              |
| ■ عدد الصفحات: | ٢٧٠ □   |
| ■ الطبعة:      | الأولى □  |
| ■ المطبوع:     | ٥٠٠ نسخة □  |
| ■ التاريخ:     | محرم الحرام ١٤٢٥ هـ □                               |

مؤسسة النشر الإسلامي  
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علّم الإنسان بعد جهل، وهداه بعد ضلال، وفقّهه بعد غفلة،  
والصلاة والسلام على محمّد رسول الله الذي أرسله ربّه للناس كافّة بشيراً  
ونذيراً وهادياً ومعلّماً، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة،  
وعلى آله الطيّبين المنتجبين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.  
وبعد، فلا يخفى على رواد العلم وطلّاب الهداية أنّ العلوم تختلف  
أهمّيّتها ومكانة موضوعها، وأنّ لعلم الفقه المكانة السامية والأهميّة  
الخاصّة.

فهو علّم واسع، وبحر شاسع، أصوله ثابتة مقرّرة، وفروعه ثابتة  
محرّرة، جمعه لنا علماؤنا من قديم وحديث، وبذلوا فيه الجهد الحثيث، حتّى  
أوصلوه إلينا وعلموه إيتاناً، وحفظوه في مصنّفاتهم الكثيرة، فماتركوا فيها  
من صغير ولا كبير إلّا وذكروه، وجمعوا فيها كلّ شارحٍ وواردٍ وكلّ قريبٍ  
وبعيد، ولقد نوّعوا هذا الفقه فنوناً وأنواعاً، وتناولوا في استنباطه يداً  
وباعاً، فجزاهاهم الله عن صاحب الشريعة الغراء خير ثواب وأفضل جزاء.

ولقد أجاد مؤلف هذا الكتاب - سماحة الأستاذ الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني - المائل بين يديك عزيزنا القارئ حيث سعى جاهداً بطرح بعض القواعد الفقهية الجديدة باحثاً عنها في محاور أساسية بأسلوبٍ عصريٍّ جديد.

ونحن في الوقت الذي نثمن الجهود الجبارة للشيخ المؤلف نرجو من الله جلّ شأنه أن يوفقه وإيانا لخدمة دينه القويم ويهدينا إلى صراطه المستقيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

## تقديم:



الحمد لله رب العالمين. أحمده أستتماماً لنعمته، وأستسلاماً لعزته،  
وأستعصاماً من معصيته. وأستعينه فاقّةً إلى كفايته.

والصلاة على محمد عبده ورسوله المصطفى، أرسله بالهدى ودين  
الحق، وجعله بلاغاً لرسالته، وكرامةً لأُمّته، وأنزل عليه القرآن نوراً لا تطفأ  
مصابيحُه، وبحراً لا يدرّك قعره، ومنهاجاً لا يضلّ نهجه، وفرقناً لا يخمد  
برهانه.

والسلام على آله المعصومين المكرّمين الذين هم معادن الايمان  
وبحبوحاته، وينايع العلم، وأساس الدين، وعماد اليقين.

ونسأل الله سبحانه أن يُوفّقنا لمعرفتهم وطاعتهم، ونشر علومهم  
ومعارفهم، ويرزقنا شفاعتهم يوم تأتيه فرداً.

وأما بعد فلا يخفى على سالك طريق الفقاها وطالب ملكة الاجتهاد عظم  
خطر القواعد الفقهية ودخلها الأساسي في الاجتهاد الفعّال ودورها  
المفتاحي في استنباط الأحكام.

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

مختلف الأبواب والفروع الفقهية. ١٦ ك١٤٨

ومن نواقص النظام الدراسي في الحوزات العلمية عدم تلقي القواعد الفقهية قسماً دراسياً مستقلاً، كواحد من الدروس العلمية، مع أنّ دورها في الاجتهاد والاستنباط ليس بأقل من دور القواعد الأصولية في ذلك، لو لم يكن أكثر. (١٧)

ونبحث في هذه السلسلة من المباحث عن القواعد الأساسية التي يدور مدارها رعى الاجتهاد الفعّال، وأضفنا إليها قواعد جديدة مفتاحية التي هي من بين ما لم يبحث عنه إلى الآن رغم أهميته، وبينما قلّ من استوفى البحث عنه.

وإليك نماذج منها:

- قاعدة اختلال النظام.

- قاعدة حرمة إهانة محترّات الدين.

- قاعدة تعظيم الشعائر.

- قاعدة حرمة الميت المسلم.

- قاعدة العدل والانصاف.

- قاعدة الإحسان.

- قاعدة الاحترام.

- قاعدة الاضطرار.

- قاعدة حرمة الإعانة على الإثم.

- قاعدة سوق المسلمين.

ونحو ذلك من القواعد الأساسية المفتاحية التي لها دور مفتاحي في

استنباط الأحكام المبتلى بها في يومنا العصري.

ونبحث عن هذه القواعد في أربع محاور أساسية.

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

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

الثالث: القواعد المعاملية السارية في مختلف أبواب المعاملات.

الرابع: القواعد الجزائية السارية في أبواب القصاص والديات والحدود والتعزيرات.

ونبحث في هذا الكتاب عن القسم الأول من القواعد العامة.

وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على مقدّمة، وهي أنّه قد سبق منّا في مبادئ الأصول في بيان الفرق بين المسألة الأصولية وبين القاعدة الفقهية، أنّ المسألة الأصولية هي كلّ قاعدة مُهَّدت لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي. فالمسألة الأصولية تُنتج الحجّة على الحكم الشرعي دائماً، إمّا بالمباشرة أو بالواسطة. فما من مسألة أصولية إلّا أنّ نتيجتها هي الحجّة على الحكم الشرعي، حتى مثل مسألة مقدّمة الواجب، فإنّ نتيجتها هي ثبوت الملازمة العقلية بين البعث إلى ذي المقدّمة وبين البعث إلى مقدّمته. وهذه الملازمة العقلية حجة على وجوب المقدّمة عقلاً، وبتبعه شرعاً؛ نظراً إلى ما هو ثابتٌ من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ولكن القاعدة الفقهية هي كبرى كلية تتضمّن حكماً كلياً شرعياً منطبقاً على أحكام جزئية شرعية التي هي مصاديق ذلك الحكم الكلي. وعليه فالقاعدة الفقهية تنتج دائماً حكماً كلياً شرعياً.

وبناءً على هذا الأساس فالفرق بين المسألة الأصولية وبين القاعدة الفقهية أنّ نتيجة القاعدة الأصولية هي الحجة على الحكم دائماً، ولكن مفاد القاعدة الفقهية هو نفس الحكم، لا الحجّة عليه.

والغرض من تمهيد هذه المقدمة هو التنبيه على نكتة، وهي أنّ عادة الفقهاء المعاصرين جرت على تدوين عدّة قواعد والبحث عنها بعنوان القواعد الفقهية. ولكن توجد بينها قواعد تكون نتيجتها حجة على الحكم الكلي الشرعي. وذلك مثل قاعدتي اليد والسوق؛ حيث إنّنا إذا بنينا على أماريتهما تدخلان في القواعد الأصولية. وذلك لأنّ مفاد قاعدة اليد إنما هو حجية اليد على ملكية ما في اليد لصاحبها شرعاً وجواز شرائها وبيعها، ومفاد قاعدة السوق هو أمارية سوق المسلمين على تذكية ما يشتري فيه وعلى طهارتها وجواز أكلها والانتفاع بها. وعليه فنتيجة القاعدتين هي الحجة الشرعية على الملكية والتذكية اللتين هما من الأحكام الكلية الشرعية الوضعية.

وكلامنا أنّ مثل هذه القواعد - التي مفادها الأمارية والحجية - ينبغي أن تدخل في القواعد الأصولية؛ نظراً إلى أنّها واجدة لملاك القاعدة الأصولية. وإنّما ذكرناها في عداد القواعد الفقهية تبعاً لما جرت عليه عادة الفقهاء، وإلى ما وقع بينهم من الخلاف في مفاد هذه القواعد، من كونه الحجية والأمارية أو الحكم الوضعي نفسه، كالملكية والتذكية والطهارة ونحوها.

علي أكبر السيفي المازندراني



## قاعدة اختلال النظام

- ١- منصّة هذه القاعدة في الفقه
- ٢- مفاد هذه القاعدة
- ٣- هي قاعدة فقهية لأصولية
- ٤- مدرك القاعدة
- ٥- هل هي أمانة أو أصل أو غيرهما؟
- ٦- موارد جريان القاعدة
- ٧- التطبيقات الفقهية
- ٨- حالها مع سائر الأدلة



## منصة هذه القاعدة في الفقه

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي يتوقف عليها حكم كثير من الواجبات والمحرمات في أبواب العبادات والمعاملات. وإنّ لها دوراً كبيراً 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 لعلّه وضوح اعتبارها بلحاظ حكم العقل بمفادها وكونها مورد تسالم جميع الفقهاء. هذا مضافاً إلى عدم جريان عادة الفقهاء على تدوين القواعد الفقهية بمعناها المصطلح من سالف الزمان، وإنّما تصدّى لذلك جماعة من الفقهاء في الأزمنة المعاصرة فيما كان من القواعد أهم موضوعاً وأعظم خطراً وأوسع نطاقاً في نظرهم. وهذا الملاك موجود في هذه القاعدة على النحو الآتيم؛ نظراً إلى ابتناء كثير من الأحكام الفقهية عليها. فينبغي البحث عنها.

## مفاد هذه القاعدة

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

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

أما وجه كون مفاد هذه القاعدة حرمة الإخلال في النظام ووجوب حفظه شرعاً فيتضح لك في بيان مدرك القاعدة. وستعرف ذلك في مطاوي كلمات الفقهاء فإن مقصودهم وجوب حفظ النظام وحرمة الإخلال به شرعاً، لا عقلاً، كساير القواعد والكبريات المستدل بها في مختلف الفروع الفقهية؛ حيث استدلّوا بها على فتاويهم في مختلف أبواب الفقه.

### هي قاعدة فقهية لا أصولية

ثم إنّ هذه القاعدة من القواعد الفقهية، لا الأصولية، كما قد يتوهم. وذلك لأنّ المسألة الأصولية - حسب ما اخترناه من المبني وبيّنا وجهه في كتابنا (بدائع البحوث) - هي القواعد التي مُهِّدت لتحصيل الحجة على الحكم الكلّي الشرعي، بأن تكون نتيجتها حجةً على الحكم الكلّي الشرعي بخلاف القاعدة الفقهية، فإنّها بنفسها حكم كلي شرعي ينطبق على مصاديقه التي هي أحكام جزئية شرعية.

وهذه القاعدة لما كان مفادها حرمة الإخلال في النظام ووجوب حفظه شرعاً، تكون من المسائل الفقهية؛ نظراً إلى كون نتيجة البحث عنها بنفسها حكماً كلياً شرعياً. ولا ينافي ذلك ابتناء هذه القاعدة على حكم العقل؛ حيث إنّ دليل هذه القاعدة، لا نتيجتها.

وتبنتي هذه القاعدة على حكم العقل المستقل بقبح فعل ما يوجب

اختلال نظام حياة نوع الانسان وتبدُّد قوام معاشهم وتفرّق مجتمعهم، وبلزوم أيّ فعل يتوقف عليه حفظ هذا النظام.

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

ولكن يشترط في جريان هذه القاعدة من إحراز توقف حفظ نظام نوع الناس وغالبهم على فعل ما يُستدل له بهذه القاعدة، واختلاله بتركه أو بالعكس، وإلاّ فما لم يحرز ذلك لا تجري هذه القاعدة؛ حيث لا يتحقق موضوع حكم العقل.

### مدرك القاعدة

سبق أنّه بعد استقلال العقل بقبح فعل ما يخلّ بالنظام ولزوم فعل ما يتوقف عليه حفظ النظام، لا حاجة لاثبات مفاد هذه القاعدة وحجيتها إلى نصّ من جانب الشارع، وأنّ ما ورد من النصوص الدالة على ذلك محمول على الارشاد إلى حكم العقل. ونكتفي بذكر بعض هذه النصوص تأييداً.

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

طويل، قال:

«فان قال قائل: ولم جعل أولى الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة، منها: أنّ الخلق لما وقّفوا على حدّ محدود وأمروا أن لا يتعدّوا من تلك الحدود؛ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلاّ بأن يجعل عليهم فيها أميناً يأخذهم بالوقف عند

ما أبيح لهم لو يمنعهم من التعدي على ما حظر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره. فجعل عليهم قِيماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام. ومنها: أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا، إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم ويُقسّمون به فينهم ويقيمون به جُسمتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم»<sup>(١)</sup>.

فإن قوله ﷺ: «لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره...» إشارة إلى مفاد هذه القاعدة، حيث يشير إلى منشأ لزوم الاختلال في نظام حياة عموم الناس ومعاشرهم. وكذا قوله ﷺ: «و لا قوام لهم إلا به» أي لا يحفظ نظام نوعهم ولا تستقر أركان حياتهم ولا تصلح أمورهم إلا بقيم ورئيس. ولا يخفى أن لزوم ذلك ثابت بحكم العقل، ومن هنا قال ﷺ: «فلم يجز في حكمة الحكيم».

قال الصدوق - بعد نقل ما قال الفضل بتفصيله -: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضى الله عنه. قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال قلت: للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها، عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتایج العقل أو هي مما سمعته ورَوَيْته؟ فقال لي: ما كنت لأعلم مراد الله (تعالى) بما فرض ولا مراد رسول الله ﷺ بما شرع وسنّ ولا أُعِلّ ذلك من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا ﷺ مرّة بعد

(١) علل الشرايع / طبع مكتبة الداوري: ص ٢٥٣ وعيون أخبار الرضا / طبع منشورات الأعلمي: ج ٢، ص ٩٩.

مرّةٍ والشّيء بعد الشّيء فجمعتها. فقلت: فأحدّث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟ قال: نعم». <sup>(١)</sup>

وأيضاً قال الصدوق: «حدّثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضي الله عنه عن عمّه أبي عبدالله بن محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال: سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، فجمعتها متفرقة وألّفْتُها». <sup>(٢)</sup>

هذه الرواية معتبرة لأنّ فضل بن شاذان لا كلام في وثاقته بل جلالته، كما صرّح بذلك النجاشي والشيخ وغيرهما. ولكن قد يُستبعد روايته عن الامام الرضا عليه السلام: نظراً إلى رواية والده - وهو شاذان - عن الجواد، فكيف يروي ابنه الفضل عن الرضا عليه السلام. وأجاب السيد الخوئي عن هذا الإشكال بأن والده روي أيضاً عن الرضا عليه السلام. هذا مع أن الصدوق أقدم من الكشي والشيخ وأعرف منه بحال الفضل وغيره من أصحاب الأئمة وأحوالهم وطبقاتهم. وعليه فلا يلحّز عدم ذكر الفضل من أصحاب الرضا عليه السلام في كلام الكشي والشيخ بروايته عنه عليه السلام من دون واسطة.

وأما عبد الواحد بن محمد بن عبدوس فهو من مشايخ الصدوق، وقد ترصّى عنه وترحم عليه كراراً، بل ما من موردٍ ذكر اسمه في كتابيه العيون والعلل وغيرهما، إلّا ترصّى عنه أو ترحم عليه وإن كثرة الترضي والترحم من مثل الصدوق في حق شخص كاف في إثبات وثاقته، كما قلنا في كتابنا

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

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

مقياس الرواة عند البحث عن أمارات الوثاقة، بل صرّح في العيون - بعد ذكر روايتين منه ومن غيره - بأنّ روايته أصح من رواية غيره، مع عدم ورود أيّ قدح في عبدالواحد.

وأما علي بن محمد بن قتيبة فالأقوى اعتبار رواياته؛ إذ لم يرد فيه أيّ قدح، وقد اعتمد عليه الكشي في رجاله كما شهد به النجاشي. وإنّ الكشي وإن يروي عن الضعفاء كثيراً بشهادة النجاشي إلّا أنّ اعتماده على نقل شخص غير مجرّد الرواية عنه، والفرق بينهما واضح.

وعليه فما قيل، من كون شهادة النجاشي باعتماد الكشي على علي بن محمد لأجل استنباطه من مجرّد رواية الكشي عن القتيبي غير وجيه، بل الظاهر أنّه لأجل كثرة نقله عنه؛ نظراً إلى كشفها عن اعتماده على نقله. وأيضاً قد شهد العلامة بصحة ما رواه الكشي عن القتيبي في مواضع عديدة. مثل ما قال في الخلاصة في ترجمة يونس بن عبدالرحمان. وأيضاً ذكره في الخلاصة في قسم الموثقين. وذكر في المختلف رواية في كفارة الجمع بالافطار على الحرام عن القتيبي، ثم قال: في طريق هذه الرواية عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري ولا يحضرني الآن حاله، فإن كان ثقة فالرواية صحيحة، يتعيّن العمل بها. وانت تراه أنّه جعل وثاقة القتيبي أمراً مسلماً مفروغاً عنه. هذا كله مع عدم ورود أيّ قدح فيه، فالأقوى اعتبار رواياته. وعليه فهذه الرواية معتبرة بهذا الطريق. هذا مضافاً إلى طريق آخر للصدوق إلى الفضل في سند هذه الرواية، كما نقلناها.

ومن هذه النصوص: رواية حفص بن غياث، بل معتبرته عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث. فانه عليه السلام بعد حكمه بأمارية اليد على الملكية وجواز



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

«لو لم يَجْزُ هذا لم يَقم للمسلمين سوق»<sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة أَنَّ قوله عليه السلام: «لم يَقم للمسلمين سوق» بمعنى أَنَّهُ يَحْتَثُّ نظام أسواق المسلمين ومعاملاتهم ومبادلاتهم. وَأَنَّ حفظ نظام اقتصادهم يتوقف على أمارية اليد وحجيتها. وَإِنَّ العقلاء يعتمدون على ما به حفظ نظامهم الاقتصادي وقوام سوقهم، ويتكلمون على ما يتوقف عليه جريان معاملاتهم ومبادلاتهم. وإلا لا ختلَ نظام اقتصادهم وأسواقهم. ومن الواضح أَنَّ ذلك يَنجَرُّ إلى اختلال نظام النوع فيدخل فيما يستقل العقل بلزومه ليتوقف حفظ النظام عليه واختلاله بتركه وتعطيله.

ولا يخفى أَنَّ أمارية اليد وإن تبتني على بناء العقلاء، كما سيأتي بيان ذلك، إلا أَنَّ لبنائهم على حجية اليد جذرٌ عقليٌّ وهو حفظ النظام ولزوم اختلاله من عدم بنائهم على ذلك.

وقد جرت سيرة المسلمين على اعتبار اليد وحجيتها بما أَنَّهُم من العقلاء. وَإِنَّ سيرتهم على ذلك متأصلة في حكم العقل بمنع اختلال النظام، وإلى ذلك أشار الإمام عليه السلام بقوله: «لو لم يَجْز هذا لم يَقم للمسلمين سوق».

وقد يُتَوَهَّم أَنَّ ابتناء حجية اليد على حكم العقل - ولو بواسطة ابتناء بناء العقلاء عليه - ينافي كونها أمانة؛ نظراً إلى أَنَّ حكم العقل يوجب القطع بالواقع، والأمانة لا توجبه.

ولكنه غير وجيه، وذلك لأن حكم العقل بمنع اختلال النظام ووجوب حفظه، إِنَّمَا 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.

ترتيب آثار الحجة على اليد من مصاديق حفظ النظام وكون عدم ترتيبها من مصاديق ما يختلّ به النظام. وليس موضوع حكم العقل حجية اليد لكشفها عن الواقع، كحكمه بحجية العلم، بل موضوع حكمه هو منع اختلال النظام ووجوب حفظه. وحيث إنّ العقلاء يرون معاملة الحجّة مع اليد من مصاديق ما يحفظ به النظام، وعدمها من مصاديق ما يختلّ به، جرت سيرتهم على ذلك في أمورهم.

وعليه فدليل حجية اليد هو بناء العقلاء لا حكم العقل.

وأما سنداً فقد ضُعِفَ بوقوع القاسم بن يحيى في طريقي الكليني والشيخ بلحاظ ما نقل عن ابن الغضائري في تضعيفه، ولكن الأقوى جواز الاعتماد على رواياته؛ لكونه واقعاً في أسناد كامل الزيارات وقد روي عنه مثل إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عيسى والبرقي. ومما يؤيّد وثاقته حكم الصدوق بصحة ما رواه القاسم بن يحيى في زيارة الحسين عليه السلام، بل قال: إنّ هذه الزيارة من أصح الزيارات.

وأما ما نقل عن ابن الغضائري في تضعيفه من كتابه فهو غير ثابت؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه. وأيضاً روى الصدوق هذه الرواية بإسناده عن سليمان بن داود. وقد ضُعِفَ بوقوع القاسم بن محمد الاصفهاني في طريقه إليه لتضعيف النجاشي وابن الغضائري إيّاه، بل نقل تضعيفه عن الكشي. ولكنّ المحقق الأردبيلي استظهر في جامع الرواة اتحاد القاسم هذا مع القاسم بن محمد الجوهري. ومع ذلك يشكل إثبات وثاقة الرجل لتعارض ما نقل من الجرح والتعديل في حقه على فرض الاتحاد. ولكن يكفي اعتبار طريق الكليني والشيخ في الحكم باعتبار هذه الرواية، هذا مضافاً إلى عمل

مشهور القدماء والمتأخرين بمضمونها، فعلى فرض ضعفها يتجبر بفتوى المشهور.

ومنها: ما رواه في تحف العقول في بيان المكاسب المحلّة عن الصادق عليه السلام في حديث:

«فكلّ مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها... فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه»<sup>(١)</sup>.

فان قوله: «وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره»، بيان لتوقف حفظ نظام نوع الناس على ذلك واختلاله بتركه وتعطيله. ولا يخفى أنّ المقصود من الحليّة في المقام هو الإباحة بالمعنى الأعم في مقابل الحرمة، كما يُفهم ذلك بقرينة التقابل في الرواية وإلاّ فالمكاسب المتوقف عليه حفظ النظام لا إشكال في وجوبها كفاثياً كما تسالم عليه الفقهاء.

ولا ريب في ورود روايات أخر في مختلف أبواب الفقه مما يدلّ على هذه القاعدة، يجدها المتتبع في تضاعيف النصوص، ولا سيما ما يرتبط منها بالمسائل التي ذكرناها هنا في مجاري القاعدة مما استند الفقهاء في الاستدلال على المسألة إلى هذه القاعدة.

ولكن 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.

## هل هي أمانة أو أصل أو غيرهما؟

هذه القاعدة ليست من الأمانات ولا من الأصول، كما هو واضح، بل من الأحكام. وإنما هو حكم العقل بمنع ما يختل به النظام ولزوم ما يحفظ به النظام. وعنوان هذه القاعدة في الحقيقة هو موضوع حكم العقل، وهو اختلال النظام وحفظه.

ومفادها هو حكم العقل وبتبعه حكم الشرع بحرمة الاختلال ووجوب حفظه؛ نظراً إلى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع فكيف يكون مفاد قاعدة اليد حجّة اليد وأماريتها وعنوانها «اليد» التي هي موضوع الحكم الوضعي الذي هو الحجية؟ فكذا في المقام.

فهذه القاعدة عبارة عن كبرى كلية تفيد وجوب كل ما يدفع هذا المحذور - أي اختلال النظام - وحرمة ما يوجبها.

وقد يُعبّر عن هذه القاعدة بقاعدة حفظ النظام. بلحاظ أنّها تفيد وجوب كل ما يحفظ به النظام وحرمة تركه. وتكون حينئذٍ من الأحكام؛ لأنّ وجوب حفظ النظام وحرمة الاختلال فيه حكمٌ من العقل والشرع.

## موارد جريان القاعدة

قبل التعرّض إلى تطبيقات هذه القاعدة، ينبغي التنبيه على نكتة مهمّة في مجراها. وهي أنّ هذه القاعدة إنّما هي محكمة فيما يتوقف عليه حفظ نظام نوع الناس وتنقطع ربطة حياتهم الاجتماعي بتركه وتعطيله ولا تجري في النظامات الجزئية التي لا يوجب اختلالها اختلالاً في نظام النوع، كالنظام الثقافي في مدرسة أو جامعة أو حوزة علمية، أو النظام الإداري في دائرة

من الدوائر، ونحو ذلك من النظمات الجزئية.

وبذلك يظهر عدم وجهة استناد بعض إلى هذه القاعدة في الافتاء بحرمة غش الطلاب في الامتحانات. وإليك نصّ استفتائه وجوابه.

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 وعدم الغش.<sup>(١)</sup>

هذا، لو كان مراده الاستناد إلى هذه القاعدة.

وأما إذا كان مراده من النظام هو القانون الثقافي فلا دليل على حرمة مخالفته إلّا إذا كان من قوانين الحكومة الاسلامية بتنفيذ الفقيه الحاكم؛ نظراً إلى رجوع الغش في الامتحان حينئذٍ إلى مخالفة حكم الحاكم، وهو يبعد، إلّا إذا كان له حكم ولائي في خصوص المورد.

ولو كان مقصوده مخالفة الوعد ونقض العهد، نظراً إلى التزام الطلاب بالنظام الدراسي وتعاهدهم برعاية قوانين المدرسة لدى الورود، ففيه أنّه عهد ابتدائي غير واجب الوفاء.

### التطبيقات الفقهية

وقد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في مختلف الابواب والفروع الفقهية. منها: ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة، كما علل ذلك بحفظ النظام، المحقق السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه<sup>(٢)</sup>، بل علّل المحقق ميرزا

(١) منية السائل / من استفتائات السيد الخوئي رحمه الله؛ ص ٢١٨.

(٢) بلغة الفقيه؛ ج ٣، ص ٣٩٠.

الآشثيانى<sup>(١)</sup> ثبوت ولاية النبى والوصى على الحكم، بلزوم اختلال النظام من عدمه.

وقد علّل السيد الامام الخميني<sup>(٢)</sup> ضرورة الحكومة الاسلامية بقيادة الفقيه العادل ونفوذ حكمه بوجوب حفظ النظام وحرمة الاختلال فيه؛ حيث قال: «إن الأحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة ونفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهى وتتكلّل لاجرائه. ولا يمكن إجراء أحكام الله إلّا بها، لئلاّ يلزم الهرج والمرج، مع أنّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة واختلال أمور المسلمين من الأمور المفضوّة. ولا يقوم ذا ولا يُسنَد عن هذا إلّا بوالٍ وحكومة»<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر جعل حفظ النظام من أوضح الأمور الحسبية التي لا يمكن القيام بها إلّا بتشكيل الحكومة الاسلامية؛ حيث قال: «و لا يخفى أنّ حفظ النظام وسد ثغور المسلمين وحفظ شُبّانهم من الانحراف عن الاسلام ومنع التبليغات المضادة للاسلام ونحوها من أوضح الحسيّيات ولا يمكن الوصول إليها إلّا بتشكيل حكومة عادلة اسلامية»<sup>(٤)</sup>.

وقد علّل المحقق الأردبيلي سقوط اشتراط الاذن من الامام<sup>(٥)</sup> في ثبوت الولاية على القضاء للفقيه في عصر الغيبة بحفظ النظام، وأنّه لو لا القضاء بين الناس لاختل نظام نوعهم»<sup>(٦)</sup>.

(١) كتاب القضاء للآشثيانى: ص ١٧.

(٢) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٦١.

(٣) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٩٧.

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

ولا يخفى ما فيه من جهة أنّ حفظ النظام إنما يتوقف على أصل القيام بالقضاء بين الناس، ولا يوجب ذلك اعتبار شروط وقيود في من يتولّى القضاء والحكومة، بل إنّما يستفاد ذلك من وجود أخرى، منها النصوص، كمقبولة حنظلة ومعتبرة أبي خديجة وما ورد عن العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه وغير ذلك من النصوص الدالة على صدور الاذن العام منهم للفقهاء الجامع لشرائط الفتوى في تولّي منصب القضاء والحكومة.

وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتاب ولاية الفقيه من دليل تحرير الوسيلة. نعم إثبات وجوب تولّي منصب القضاء وتأسيس الحكومة على من يتمكن من ذلك لا يتوقف على أمر الشارع أو إذنه، بل إنّما 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 انما هو المحكم مالم يخطئه الشارع. فما منعه الشارع يكون تخطئةً لحكم العقل، كما في المقام بالنسبة إلى الفاعل لما اعتبره الشارع من القيود والشروط في متولي الحكم والقضاء. نعم لو توقف حفظ النظام على تولّي خصوص فاعل الشرائط للقضاء والحكومة يكون مأذوناً من قبل الشارع للقطع بعدم رضى الشارع باختلال النظام ما لم ينجز ذلك إلى اندراس آثار الشريعة ومحو شعائر الدين. وقد علّل السيد المحقق الخوئي <sup>(١)</sup> مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه، ولزوم الاختلال فيه لو لا مشروعية القضاء. وبعدم الفرق في ذلك بين زمني الحضور والغيبة.

منها: حجية شهادة من ثبتت عدالته في الظاهر، وعدم اعتبار ثبوت عدالة الشاهد واقعاً، كما علّل صاحب الجواهر<sup>(١)</sup> ذلك بلزوم اختلال النظام من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة وردّ من ثبتت عدالته ظاهراً.

فانه ﷺ بعد ما ردّ اعتبار العدالة الواقعية في قبول شهادة الشاهد وحكم بالاكْتفاء بظاهر العدالة في قبولها علّل ذلك بقوله: «بل قد يُدعى اختلال النظام بذلك، فإنّ كثيراً من حقوق الناس من أموال وفروج ودماء تضيع بذلك. فكم من دم يهدروكم من فرج يُغصب وكم من ولد يؤخذ».<sup>(٢)</sup>

وقد علّل السيد الخوئي<sup>(٣)</sup> عدم سراية حجية البيئة إلى غير باب المرافعات بلزوم اختلال النظام؛ بأنّا لو قلنا بعدم حجية البيئة في خصوص باب المرافعات والخصومات للزم اختلال النظام. وأمّا ساير الأبواب فلا يلزم هذا المحذور من عدم القول بحجية البيئة فيها.

ومنها: أمارية اليد وسوق المسلمين. فقد علّل الفقهاء أماريتها بلزوم اختلال النظام من نفي أماريتها، كما صرّح به السيد محمد في بلغة الفقيه.<sup>(٤)</sup> ومنها: وجوب المكاسب الكفائية؛ حيث علّل وجوبها في كلمات الفقهاء يتوقف حفظ النظام عليها ولزوم الاختلال فيه من تركها وتعطيلها، كما صرّح به السيد الامام الخميني ﷺ<sup>(٥)</sup> والمحقق الميرزا الآشتياني.<sup>(٦)</sup>

(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 للأشتياني: ص ٣٥.



وقد علّل السيد المحقق الخوئي وجوب المكاسب الكفائية بحفظ النظام، وقال: إنّ ذلك لا يوجب كونها مجانية لابتناء حفظ النظام على كونها بالأجرة.<sup>(١)</sup> وعلى ذلك فرّع الفقهاء أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية، بل العينية التي يكون وجوبها لحفظ النظام، كما عن السيد بحر العلوم في المصابيح؛ حيث نقل عنه السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه.<sup>(٢)</sup>

وقد قوى السيد الامام الراحل رحمه الله صحة الاستيجار في الواجبات الكفائية وجواز أخذ الأجرة عليها، إلا إذا ثبت في كفائي اعتبار الملكية لله تعالى. وجعل جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية - التي يتوقف عليها حفظ النظام - مقتضى القاعدة.

ومنها: عدم قبول دعوى الاعسار من الغريم بمجرد دعوى ذلك من دون فحص. وعلّل ذلك بلزوم اختلال النظام؛ نظراً إلى عدم امكان مطالبة كثير من الديون حينئذٍ، كما صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتياني.<sup>(٣)</sup>

ومنها: ابتناء تشريع القسمة ونفوذها شرعاً على حفظ النظام؛ نظراً إلى أنه قد لا يراعي بعض الشركاء أو جميعهم ضوابط الشركة وأحكامها أو يستبدّ بالتصرف، فلا مناص للحاكم من الإقدام بالقسمة، وإلا لاختلّ النظام. وقد صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتياني.<sup>(٤)</sup>

ومنها: عدم مشروعية الاحتياط في جميع التكاليف وترك 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.

والتكليف. فقد علّوا ذلك بلزوم اختلال النظام من تكليف الناس بالاحتياط في جميع تكاليفهم. وإنّ العقل يستقلّ معه بالقبح والمنع، كما صرّح بذلك السيد الخوئي.<sup>(١)</sup>

### حالتها مع ساير الأدلة

لا ريب في تقدّم هذه القاعدة على ساير الأمارات، فضلاً عن الأصول. والوجه فيه أنّها توجب القطع بحكم الشارع حيث يحكم العقل بمفادها، وهو يوجب القطع بحكم الشارع ما لم يُخطئه بنص من الكتاب أو السنة، كما هو كذلك في المقام. وإنّ القطع حجة ذاتية ومع حصوله لا تصل النوبة إلى ساير الحجج والأمارات.

أللهم إلّا أن يكون الاختلال في بعض شؤون المجتمع، مما يكون فيه مصلحة الاسلام والمسلمين وحفظ بيضة الاسلام أو ما أخذ في موضوعه اختلال النظام، ذلك كالدفاع عن بيضة الاسلام والجهاد في سبيل الله، فالمحكم في مثل هذه الموارد هو الحكم الأوّلي الثابت من الشرع أو حكم الفقيه الجامع، ولكن لا بد من وصول الاختلال إلى حدٍ يوجب الاختلال في نظام النوع الموجب للاختلال في الحياة وحفظ النواميس وأصل المعاش، كما أشرنا إليه، وإلّا فالاختلال في النظامات الجزئية كالأنظمة الثقافية أو الادارية في بعض المدارس والمؤسسات والادارات، خارجٌ عن نطاق هذه القاعدة لعدم دخوله في موضوع حكم العقل.

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

## قاعدة أصالة الإباحة والحلية

١٢٣ - مفاد القاعدة

٢ - مدرك القاعدة

٣ - هل هي أمانة أو أصل

٤ - حالها مع معارضة سائر الأدلة

٥ - مجرى القاعدة

٦ - التطبيقات الفقهية - {



## مفاد القاعدة

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

نعم لا تجري فيما لو شك في نقل المال لأجل الشك في صحة المعاملة لاحتمال فقد شرط أو وجود مانع.

وذلك لأنّ المال بعد ما أحرز كونه للمسلم وشكّ في نقله إلى الغير بسبب ناقل للشك في تحقق السبب، يجري الأصل السببي الحاكم ويقدم على الأصل المسببي؛ حيث إنّّه مع جريان الأصل السببي الحاكم لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي، كما أشار إليه المحقق العراقي بقوله: «إنّ من شرائط كلىّة الأصول عدم وجود أصل حاكم عليها، بل كون ذلك من الشرائط أيضاً مسامحةً في التعبير؛ إذ مع وجود الحاكم لا يبقى مورد لجريانها»<sup>(١)</sup>.

وفي المقام يكون الشك في حلية التصرف في مال الغير وحرمتها

---

(١) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

مسبباً عن الشك في تحقق سبب النقل الشرعي. وحينئذٍ يجري 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 وعدم ترتب آثار العقد الصحيح، كما قال في الجواهر: «فمع فرض الشك يتجه الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر وعدم النقل والانتقال».<sup>(١)</sup>

ولا يجري حينئذٍ أصالة الحل، كما قوّى جريانها صاحب العروة بقوله: «مع أنّ لنا أن نتمسك بأصالة الحلّ بناءً على جريانها في الحكم الوضعي كما هو الأقوى؛ فإنّ المراد من الحل عدم المنع تكليفاً ووضعاً، ولذا يجري حديث الرفع ونحوه في نفي الجزئية والشرطية والمانعية في الشبهة الحكمية، وفي نفي المانعية في الشبهة الموضوعية».<sup>(٢)</sup> وذلك لأنّ أصالة الحلية غير جارية في مال الغير، كما قال في الجواهر.

ثم إنّ هاهنا نكتة في تعيين مفاد هذه القاعدة ينبغي الإشارة إليها. وهي أنّ إنّ الشك في حلية شيء تارةً: يكون في حكم شيء واحد؛ بأنّ شكّ في حكمه لشبهة مفهومية أو مصادقية؛ لأجل تردّده بين الحرام وبين غيره. وأخرى: لأجل تردّده بين شيئين يعلم حلية أحدهما؛ وحرمة الآخر فلم يعلم الحرام منهما بعينه، وهذا في موارد العلم الاجمالي.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٣٤٠.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢١، م ١٥.

ومحل الكلام -الذي هو مفاد القاعدة - القسم الأول من الشك، لا الثاني المبحوث عنه في العلم الإجمالي، وإن يشمل إطلاقات دليل هذه القاعدة أيضاً. ثم إنَّ في القسم الأول تارة: يكون ما شكَّ في حليته من أحد قسمي أو أقسام الطبيعي المنقسم إلى الحرام والحلال بحسب أصنافه أو أفرادها، كالبيع الربوي وغير الربوي. فيشك في حلية مال لأجل انتقاله ببيع لم يعلم أنَّه من قبيل البيع الربوي أو غيره. أو شك في حلية سمك لا يدري أنَّه مما لافلس له من الأسماك حتى يحرم أو من قبيل ذوي الفلوس حتى يحلَّ.

وأخرى: لا يكون الشك في حلية الشيء بلحاظ ذلك. بل لأجل الشك في حكم نفسه. وذلك إما لشبهة مفهومية ناشئة من اجمال الدليل، أو لشبهة موضوعية ناشئة من الاشتباه في مصداقه الخارجي.

والتحقيق دخول كلا القسمين من مشكوك الحلية في مفاد هذه القاعدة، لما أشير إليه في قوله ﷺ:

«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».

ولا يخفى أنَّه إنما يدخل في نطاق هذه القاعدة ما كانت الأدلة الاجتهادية قاصرة عن إثبات حكمه. وذلك إمَّا لقصورها دلالة في الشبهات المفهومية، أو لعدم تكفُّل الخطاب ببيان موضوعه في الشبهات الموضوعية.

وأما القسم الثاني ففي الشبهة المحصورة يجب الاجتناب عن الجميع؛ تحصيلاً للموافقة القطعية، مع إمكانه وعدم محذور العسر والحرَج فيه. فإن العلم الاجمالي يكون حينئذٍ منجزاً، بخلاف الشبهة غير المحصورة. وذلك لأنَّ عمومات الأمر بالاجتناب عن النجس كما تشمل الفرد المتشخص من

النجس، أو الحرام، فكذاك تشمل معلوم الحرمة والنجاسة في الشبهات المحصورة، فتدخل في عمومات هذه القاعدة. <sup>(١)</sup> كما أشار إليه صاحب الحقائق بقوله: «فإنَّ قولَه تعالى: حرمت عليكم الميتة...» <sup>(٢)</sup> وحرمت عليكم أمهاتكم <sup>(٣)</sup> شامل لما لو كان ذلك المحرّم متعيّناً متشخصاً أو مشتبهاً بأفراد مخصوصة متعيّنة. فانه كما يقطع بوجود النجس والحرام مع التشخص، يقطع أيضاً بوجوده في صورة الاشتباه في الأفراد المعينة فتشمّله الأوامر المذكورة، غاية الأمر إنّه لما لم يمكن الوصول إلى الاجتناب عن ذلك النجس أو المحرم إلاّ بالاجتناب عن الجميع، وجب اجتناب الجميع من باب أنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، ونظيره في الأحكام غير عزيز. فان من فاتته صلاة فريضة واشتبهت بباقي الخمس وجب عليه الاتيان بالجميع نصاً وفتوى بالتقريب المذكور.

وأما لو لم يكن محصوراً كالموجود بأيدي الناس في الأسواق، فانه لا يقطع بوجود المحرم ولا النجس في ما يراد استعماله منه، وإن علم وجوده في الواقع ونفس الأمر. ومن هنا حكم الشارع بحلّ ما في أيدي المسلمين وأسواقهم وطهارته وجواز شرائه، وإن علم وجود الحرام والنجس في أيدي بعض الناس الغير المعلومين. وهذا هو الذي وردت فيه صحيحة زرارة المذكورة في كلامه ونحوها. وورد فيه: أنّ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه <sup>(٤)</sup> وورد: كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه

(١) المائدة: ٤.

(٢) النساء: ٢٣.

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



قذر<sup>(١)</sup> فهذه الأخبار إنما وردت في غير المحصور دون المحصور، بمعنى أن كل شيء له أفراد بعضها طاهر وبعضها نجس أو بعضها حلال وبعضها حرام، فإن الحكم فيها الطهارة والحلية حتى يعلم كونه من الأفراد المحرمة 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<sup>(٢)</sup>.

### مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بأمور.

الأول: الاتفاق والتسالم؛ حيث إن 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 رأي المعصوم تعبداً، 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 وتحريمه.

ويعبر عنه بأصالة البرائة عن الحرمة ما لم تثبت بدليل، كما يعبر عنه

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

(٢) الحقائق الناضرة: ج ٥، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

باستصحاب حال العقل، كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الأوّل. 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 البرائة عند عدم دليل، وهو عام الورود في هذا الباب... ويسمّى استصحاب حال العقل. وقد نبّه عليه في الحديث بقولهم عليه السلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

الثالث: عمومات الكتاب، كقوله تعالى: «أحل لكم الطيبات»<sup>(٢)</sup>، كما يستفاد الاستدلال به من كلام الشيخ الأعظم<sup>(٣)</sup>.

ومنها قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً»<sup>(٤)</sup>. وقوله: «فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً»<sup>(٥)</sup>.

ولكن هاتان الآيتان لا تدلّان على مفاد هذه القاعدة؛ حيث وُصف «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: «خلق لكم ما في الأرض جميعاً...»<sup>(٦)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: «قل لا أجد في ما أوحى إلىّ محرماً على طاعم يطعمه، إلّا أن

يكون ميتة...»<sup>(٧)</sup>.

(١) الذكرى: 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.

وقد استدل بهذه الآية الشهيد الثاني<sup>(١)</sup> بتقريب أنّ الأعيان مخلوقة لمنافع العباد. فأي شيء لم يثبت فيه منع من العقل أو الشرع يكون حلالاً. وعليه فما دام لم يثبت تخصيص عموم هاتين الآيتين أو تقييد إطلاقهما، يكون مقتضى القاعدة الأولية الأخذ بعمومهما. وهذه الآيات لمّا لم يؤخذ الشك في موضوع الحكم المستفاد منها، تصلح للدليلية بنطاقها الواسع لاثبات 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 حكماً أولياً ثابتاً بالدليل الاجتهادي اللفظي، لا بالأصل العملي؛ حيث لم يفرض في موضوعه الشك.

الرابع: عمومات السنة ومطلقاتها، 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 وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».<sup>(٢)</sup> استدل بهذه الصحيحة أكثر الفقهاء الفحول من القدماء والمتأخرين على هذه القاعدة، كما سيأتي كلام بعضهم. وقد روى في الوسائل روايات أخرى معتبرة دالة على هذا المضمون.<sup>(٣)</sup> ومنها: قول الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهْي».<sup>(٤)</sup> وهذا 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 الأطعمة المباحة.

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

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

ومنها: صحيحة ضريس قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين والروم أناكله؟

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

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

«سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل

نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهوسرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ

قدباع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على

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

ومنها: رواية عبد الله بن سليمان، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام ما تقول: في الجبن؟ قال عليه السلام: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى

ولكني أحب أن أسمعه منك. فقال عليه السلام: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال

وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه». (٣)

ومنها: رواية أبي الجارود المروية في كتاب المحاسن: قال:

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

فقال عليه السلام: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حُرّم ما في جميع الأرضين؟! إذا علمت

أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكل...». (٤)

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٤٠٣، ب ٦٤ من كتاب الأطعمة والأشربة، 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 الأطعمة المباحة ح ١.

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

## هل هي أمانة أو أصل؟

لا ريب في كون هذه القاعدة من الأصول؛ نظراً إلى أخذ الشك في موضوعها. وعليه فمادام دلّ على الحكم دليل لفظي لا يجوز الرجوع إلى هذه القاعدة. وذلك لورود الأمارات على الأصول؛ حيث إنّه لا يبقى جهلاً ولا شك بعد دلالة الدليل الاجتهادي على الحكم. فان الشارع جعل مؤداه منزلة العلم بالواقع تعبدًا. وفي الحقيقة لا يتحقق موضوع للأصل حينئذٍ 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 صرّح به الفاضل الهندي بقوله: «ولو اشتبه الماء المباح بالمغصوب وجب اجتنابهما؛ لوجوب الاجتناب عن المغصوب المتوقف عليه. ولا يعارضه عموم نحو قولهم لا يشبه كل شيء فيه حلال وحرّام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، ولا أنّ الواجب التطهّر بما لم يعلم غصبيته، ويتحقق بالتطهر بأحدهما. فإنّ تطهر بهما فالوجه البطلان؛ للنهي المفسد للعبادة. ويحتمل الصحة؛ لفعله بالمباح قطعاً»<sup>(١)</sup>.

منها: ما لو اشتبه الذكي بغير الذكي، كما قال المحقق المذكور: «ولو امتزج الذكي بالميت أُجتنب من باب المقدمة، كما هو القاعدة المطردة. وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سئل عن شاتين إحداهما زكية ولم تعرف الذكية منهما.

(١) كشف اللثام: ج ١، ص ٤٤.

قال ﷺ: يرمى بهما جميعاً، لكن في صحيح ابن سنان عن الصادق ﷺ: كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، فكأنّه في غير المحصور، أو بمعنى احتمال الأمرين»<sup>(١)</sup> وفي مثل هذه الموارد لا إشكال في تقديم النصوص الخاصة الواردة في مواردّها على إطلاق هذه القاعدة، كما هو المقرّر في علم الأصول من تقييد المطلق بالمقيد.

كما أشار إلى ذلك في خصوص المقام في الحقائق بقوله: «كل خطاب شرعي فهو باق على إطلاقه وعمومه حتى يرد فيه نهي في بعض أفرادهِ يخرجهُ عن ذلك الاطلاق. مثل قولهم: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» ونحو ذلك من القواعد الكلية»<sup>(٢)</sup>.

### مجري القاعدة

لا إشكال في جريان هذه القاعدة في الشبهات التحريمية الموضوعية، كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم؛ حيث قال ﷺ: «المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية. كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنّه خلّ أو خمر، وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب. والظاهر: عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله ﷺ: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه

(١) المصدر: ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١، ص ٥٠.

حرام. وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال».<sup>(١)</sup>

ولكنك تعرف عدم اختصاصها بذلك، بل يجري في الشبهات التحريمية الحكمية أيضاً. كما صرح بذلك المحقق النراقي<sup>(٢)</sup> في الصيد الذي قتله المعارض من غير خرق فيما إذا لم يكن للصيد نبل غيره؛ حيث وردت فيه طائفتان من النصوص، دلّت إحداهما على جواز أكل مطلق ما خرّقه المعارض وإن كان للصيد نبل آخر غيره. ودلّت ثانيتهما: على عدم جواز أكل مطلق ما قتله المعارض إذا كان له نبل آخر سواء خرّقه المعارض أو لم يخرّقه. فيقع التعارض بين الطائفتين في ما قتله المعارض بالخرق مع وجود نبل آخر غيره؛ حيث دلّت الأولى على جواز أكله والثانية على عدم جواز أكله. فتتساقطان؛ لعدم مرجح في البين.

وحينئذٍ قد حكم المحقق النراقي<sup>(٣)</sup> بالرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله؛ حيث إنّه - بعد الإشارة إلى طائفتين من نصوص المقام - قال: «وأما إذا وجد غيره، وإن حصل الخدش في الحكم للصحيحين الأخيرين المتعارضين - لما مرّ - بالعموم من وجه، إلّا أنّ تعارضهما موجب للرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه».<sup>(٣)</sup>

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

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

(٣) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

## التطبيقات الفقهية

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

فمن هذه الموارد ما إذا نصب الصياد في الحظيرة الشبكة ف وقعت فيها الأسماك، واشتبه 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، وخرج فيها سمك، فإن كان حياً حلّ قطعاً. وإن كان ميتاً حرم؛ لأنه مات فيما فيه حياته. وإن اختلط الحي فيها بالميت، هل يجب اجتناب الجميع أو يحل الجميع؟ قيل فيه قولان. الحلّ لخمس أوجه»<sup>(١)</sup>

ثم جعل ﷺ الوجه الخامس رواية عبدالله بن سنان السابقة عن أبي عبدالله ﷺ قال:

«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما لو اشتبه المذكى بغير المذكى.

قال الفقيه السبزواري: «المشهور بين المتأخرين أنّه إذا اختلف ولم يعلم وجب الامتناع من الجميع حتى يعلم الذكى بعينه. ومستند ذلك عندهم قاعدة معروفة لديهم، وهي أنّ الحرام يغلب الحلال في المشتبه وبعض الروايات

(١) المذهب البارع: ج ٤، ص ٩٦.

(٢) المصدر.



العامية وبعض الاعتبارات العقلية وفي الكل نظرًا. وقول الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان: كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، يدل على الحل»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما لو مات السمك الواقع في الشبكة أو أية آلة أخرى للصيد في الماء. فوقع الخلاف في حليته فعن جماعة كالعماني والكفاية والأردبيلي الحلية. وعن جماعة كالشيخ وابن حمزة والحلي وأكثر المتأخرين الحرمة. ويدل على الحرمة ما ورد من التعليل بقوله عليه السلام: «لا تأكله؛ لأنه مات في الذي فيه حياته»<sup>(٢)</sup>. ويدل على الحلية عمومات حلية ما مات من الأسماك في الشبكة والحظيرة. وفي هذه الطائفة أيضاً عللت الحلية بقوله عليه السلام: «لا بأس إنما جعلت تلك الحظيرة ليصاد بها»، كما في صحيح الحلبي<sup>(٣)</sup>.

فحكم المحقق النراقي عند تعارض الطائفتين بالرجوع إلى أصالة الحلية؛ حيث قال: «ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع إلى أصالة الحلية»<sup>(٤)</sup>.

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

ومنها: ما لو اشتبهت القبلة فاستدل في الحقائق بنصوص هذه القاعدة على انتفاء حرمة الصلاة إلى أية جهة بعد الاجتهاد واليأس؛ حيث قال: «لو

(١) كفاية الأحكام: ص ٢٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٣٠٠، ب ٣٣ من الذبائح، ح ٢ وص 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.

اشتبهت القبلة قيل: وجب الاجتهاد في تحصيلها من باب المقدمة، فإن حصل شيئاً من الأمارات بنى عليه وإلا انتفى التحريم أو الكراهة. واستقرب السيد في المدارك احتمال انتفائهما مطلقاً، للشك في المقتضى. والظاهر أنّ وجه قربه أنّ ذلك مقتضى صحيحة ابن سنان الدالة على أنّ كل شي فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. ونظائرهما»<sup>(١)</sup>.

و يرد عليه أنّ هذه النصوص منصرفة عن مثل هذا المورد. وإنما هي ناظرة إلى التصرف في مشكوك الحلية بأنحاء التصرفات. إلى غير ذلك من الفروع في مختلف أبواب الفقه استدلل لها الفقهاء الفحول بهذه القاعدة. وهي أكثر من أن تُحصى.

## قاعدة أصالة الصحّة

- ١- تحرير مفاد القاعدة وبيان المقصود منها
- ٢- تنقيح الصور وبيان مقتضى التحقيق
- ٣- مدرك هذه القاعدة
- ٤- النصوص الإيضائية
- ٥- هل هي من الأمارات أو الأصول؟
- ٦- أصالة الصحة من الأصول التنزيلية
- ٧- مثبتات هذه القاعدة
- ٨- مجاري هذه القاعدة وتطبيقاتها
- ٩- حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة



## تحرير مفاد القاعدة وبيان المقصود منها

ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة وبيان المقصود منها وما يعتبر في جريانها ذكر أمور.

الأول: إنَّ مورد أصالة الصحة - كما هو المعلوم من عنوانها - إنما هو فعل الغير، لا فعل نفس الشاك؛ لأنه الذي تساعد أدلة هذه القاعدة من السيرة والنصوص، وسيأتي بيانها، كما أنَّ موردها لا يختص بالشك بعد الماضي أو الفراغ من العمل. وبذلك تفترق عن قاعدتي التجاوز والفراغ؛ نظراً إلى أنَّ موردهما فعل الشاك نفسه وبعد الماضي أو الفراغ من العمل.

والحاصل: أنَّ مصبَّ هذه القاعدة فعل الغير، من غير فرق بين كون الشك بعد الماضي أو الفراغ من العمل أو في أثناءه.

الثاني: إنَّ الصحيح قد يُراد به ما يقابل القبيح، فالمقصود من أصالة الصحة حينئذٍ هو الحمل على الحسن والمباح، بمعنى نفي القبيح والحرام عن فعل المسلم.

ويدلُّ على هذا المعنى بعض الآيات والروايات.

## فمن الآيات:

قوله تعالى: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين...»<sup>(١)</sup> فَإِنَّ المقصود من الايمان للمؤمنين في هذه الآية تصديقهم في أقوالهم ظاهراً. ويشهد لذلك استدلال الامام الصادق عليه السلام في صحيح حريز بهذه الآية؛ حيث قال عليه السلام مخاطباً لابنه إسماعيل: «يا بني إِنْ الله عزَّوجلَّ يقول في كتابه: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، يقول: يُصَدِّقُ بالله ويَصَدِّقُ للمؤمنين، فاذا شهد عندك المؤمنون فصَدِّقْهم»<sup>(٢)</sup> فَإِنَّ تصديق المؤمنين في شهادتهم معناه حمل كلامهم على الصدق - الذي هو الحَسَن - ونفي الكذب القبيح عنه.

## ومن النصوص:

قوله عليه السلام: «كَذَّبَ سَمْعَكَ وبَصَرَكَ عن أخيك. فان شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أَقُلْهُ، فصَدِّقْهُ وكَذِّبْهُم»<sup>(٣)</sup>.

وإِنَّ مراده عليه السلام من تصديق الأخ المؤمن تصديق قوله بالحمل على الصدق ظاهراً، من دون ترتيب أثر عليه، ولا على شهادة القسامة. ولا يخفى أَنَّ هذه الشهادة غير الشهادة عند الحاكم، وإلَّا فيكفي شهادة عدلين للحكم. ومما يشهد لذلك: أي إرادة التصديق ظاهراً، أَنَّ تصديق شخصين واقعاً عند القطع بكذب أحدهما غير ممكن، فلا مناص من حمل قوله عليه السلام: «يَصَدِّقُ للمؤمنين» على التصديق الظاهري.

## ومن هذه النصوص:

قوله عليه السلام: «ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ على أَحْسَنِهِ حتى يَأْتِيكَ ما يَغْلِبُكَ منه، ولا تَظُنَّنْ بكلمة

(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.

خرجت من أخيك سوء وأنت تجدلها في الخير محملاً»<sup>(١)</sup>.

أي إذا رأيت من أخيك المؤمن قولاً أو فعلاً ومحملاً للحسن والقبح والحلال والحرام، فاحمله على الحسن والحلال، لا على القبيح والحرام. ومنها: قوله عليه السلام: «إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»<sup>(٢)</sup>. قوله انماث أى ذاب.

ولا يبعد كون المراد من الأخ المؤمن في هذه النصوص هو المعتقد بولاية الائمة عليه السلام، ولا مطلق المسلم؛ نظراً إلى ظهور لفظ المؤمن في لسان النصوص في ذلك عند عدم القرينة، نعم يكون في اصطلاح القرآن بمعنى مطلق المسلم.

ولا يخفى عليك أن المقصود من أصالة الصحة في فعل الغير ليس هذا المعنى، بل هو خارج عن محل الكلام ولا يترتب على هذا الحمل أثر وضعي. فلا كلام في وجوب حمل فعل المؤمن على المباح والحلال.

وإنما الكلام في حمل فعله على الصحيح بالمعنى المقابل للفاسد، أي تام الأجزاء والشرائط، كما هو المصطلح عليه بين الفقهاء والأصوليين، وقد عقدوا لذلك مسألة الصحيح والأعم في علم الأصول. وإن النسبة بين الصحيح بهذا المعنى الوضعي وبين معناه الأول - الحسن المباح - هي العموم والخصوص مطلقاً؛ حيث إن كل صحيح بالمعنى الثاني صحيح بالمعنى الأول؛ إذ لا يمكن كون الفعل تام الأجزاء والشرائط - التي اعتبرها الشارع فيه - ومع ذلك لم يكن جائزاً، ولا 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.

مباحاً ولكن باطلاً، كما لو أخلّ المصلّي ببعض شرائط الصلاة أو أركانها نسياناً فيكون فعله - وهو الاتيان بالصلاة - حينئذٍ حسناً مباحاً ولكنه باطل غير صحيح بالمعنى الثاني.

وعليه، فمعنى أصالة الصحة المبحوث عنها في المقام هو ترتيب أثر العمل الصحيح (تام الأجزاء والشرائط) على فعل المسلم عند ما شكّ في صحته، ولا تختصّ بالفعل الصادر من المؤمن (بمعناه الأخص)، بل هي جارية في حق جميع المسلمين، بل في حق غير المسلمين، من ساير الملل والفرق، بناءً على ابتناء هذه القاعدة على سيرة العقلاء.

### الثالث: هذه القاعدة أصولية أو فقهية.

عقد جماعة البحث عن هذه القاعدة في ضمن القواعد الفقهية والأكثر جعلوها في ضمن القواعد الأصولية، عند البحث عن معارضتها مع الاستصحاب وعقد بعضهم عنواناً مستقلاً لهذه القاعدة في عداد ساير المسائل الأصولية.

والتحقيق: أنّها من القواعد الأصولية؛ نظراً إلى ما سبق ممّا في كتبنا «بدايع البحوث» من اعطاء الضابطة في القاعدة الأصولية بأنّها كل قاعدة تكون نتيجتها حجةً على الحكم الكلي الشرعي. وإنّ نتيجة البحث عن هذه القاعدة هي حجية هذه القاعدة على الحكم بصحة الفعل الصادر عن الغير، بلا فرق في ذلك بين كونها من الأمارات أو من الأصول العملية المحرزة أو غيرها. فليست هذه القاعدة بنفسها حكماً من الأحكام لكي تكون من القواعد الفقهية، بل إنما هي حجة على الحكم الوضعي هو صحة فعل الغير.

وانّما بحثنا عنها في ضمن القواعد الفقهية؛ نظراً إلى جريان عادة القوم



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 نُسب إلى الميرزا القمي.

وعُلل ذلك أولاً: بأنّ سيرة المتشرعة أو العقلاء - وهي عمدة مدرك هذه القاعدة - قد قامت على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير.

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

وإنّ العلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب أن يرتّب غيره أثر الصحة على ذلك العمل. ومن هنا لو علم المأموم بطلان صلاة الامام - جهله بالحكم أو الموضوع - لا يجوز له الاقتداء به، وإن عَلِمَ أنّ الامام يراه صحيحاً.

### تنقيح الصور وبيان مقتضى التحقيق

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

فنقول: إنّ في المقام صوراً من جهة علم الفاعل، وجهله بالحكم ومن جهة العلم بحاله وعدمه.

وذلك لأنّ الحامل إمّا أن لا يطّلع عن حال الفاعل، فلا يعلم أنّه عالمٌ بالحكم أم لا؟ أو يطّلع عن حاله.

فعلى الأوّل: لا إشكال في جريان أصالة الصحة عند العقلاء في الجملة

على تفصيل يأتي.

وأما على الثاني: فإنّما أن يعلم الحامل بأنّ العامل غافل عن الصحة والفساد لجهله بالحكم أو الموضوع. فلا ريب في عدم جريان أصالة الصحة حينئذٍ. وذلك لأنّ عمدة دليلها هي السيرة، وإنّ مصبّ جريانها هو الأخذ بظاهر حال العامل، وإنّ الغافل لا ظهور لحاله. وعلى فرض الشك في دخوله في مصبّ السيرة لا تجري هذه القاعدة؛ لأنّ السيرة دليل لبيّ يؤخذ بالقدر المتيقن من جريانها. ولا إطلاق أو عموم لفظي في المقام لكي يرجع إليه عند الشك، كما ستعرف في بيان مدرك القاعدة.

وإنّما أن يعلم الحامل بأنّ العامل عالم بالصحة والفساد وملتفت إليهما، فحينئذٍ إما أن يعلم الحامل موافقة الفاعل معه في شرائط الصحة وما يعتبر فيها من القيود، أو يعلم مخالفته معه في ذلك اجتهداً أو تقليداً.

ففي الفرض الأوّل تجري أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال صحة عمل الفاعل واقعاً عند الحامل أيضاً، بل هذا الفرض هو المتيقن من موارد جريان هذه القاعدة.

وأما إذا علّم الحامل مخالفة الفاعل له في الاعتقاد فلا يمكن له حمل فعله على الصحيح واقعاً؛ نظراً إلى أنّ صحة فعل العامل حسب اعتقاده، لا يستلزم كونه صحيحاً عند الحامل. وإنّ ظاهر حال العامل أن يعمل حسب ما يراه صحيحاً في اعتقاده. وهذا لا يثبت أكثر من صحة العمل حسب اعتقاد العامل. والمفروض أنّ الحامل لا يراه صحيحاً واقعاً. ولا يُنافي ذلك كونه صحيحاً عند العامل.

وعليه فلا تجري أصالة الصحة في هذا الفرض بالتفسير المزبور، أي

### الحمل على الصحة واقعاً.

هذا إذا كانت المخالفة بينهما بالتباين بأن كان ما هو الصحيح عند الفاعل فاسداً في نظر الحامل وأما إذا لم يره الحامل باطلاً، كأن اشترط شيء في صحة العمل باعتقاد الفاعل كتثليث التسيبحات الأربع، ولا يراه العامل شرطاً، مع أنه لا يراه مبطلاً للصلاة أيضاً، فحينئذ تجري أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال الحامل صحة العمل الصادر من العامل واقعاً.

والحاصل: أن الفاعل إذا كان غافلاً عن فساد عمله لجهله بالحكم أو الموضوع، أو كان معتقداً بخلاف ما يعتقد به الحامل، بأن يرى فعله باطلاً، لاتجري أصالة الصحة؛ نظراً إلى عدم ظهور لحال الفاعل في الصورة الأولى لغفلته وجهله، وأن غاية ما يقتضيه ظاهر حاله في الصورة الثانية صحة العمل عند نفسه، لا حسب ما يراه الحامل واقعاً. وهذا واضح بناءً على كون المأخوذ في أصالة الصحة هو الصحة الواقعية عند الحامل.

ولكن عمدة الإشكال في تفسير الصحة بالصحة الواقعية عند الحامل، كما أشار إلى هذا الإشكال الامام الراحل.<sup>(١)</sup>

وذلك أولاً: لأن الأثر في إجراء هذه القاعدة وإن يترتب على الصحة الواقعية، كما لا ريب في أن المقصود من الصحة هو الصحة الواقعية، إلا أنها ليست الصحة عند الحامل دائماً، حيث ربما يترتب الأثر على الصحة عند العامل. وذلك فيما إذا لا ربط لعمل العامل بالحامل، كالعبادات الفردية، كما يتوقف ترتب الأثر على الصحة عند الحامل في صلاة الجماعة، وأنواع المعاملات المترتبة صحتها على الصحة عند الطرفين.

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٢.

نعم لو كان الحامل في المعاملات شخصاً ثالثاً غير الطرفين فأيضاً تكون الصحة عند العامل، فإنّ حمل معاملة الغير على الصحة حينئذٍ بمعنى صحته حسب اعتقاده. ويظهر أثره في جواز شراء ما انتقل إليه بتلك المعاملة المحكومة بالصحة حسب اعتقاده.

وثانياً: لأنّ ما يساعده الاعتبار ويقتضيه ظاهر حال العاقل الملتفت واستقرّت عليه السيرة، هو مطابقة فعل أيّ شخص مع اعتقاده، سواء طابق الواقع أم لا؟ غاية الأمر إذا توافق رأي الحامل والفاعل، فلمّا يرى الحامل رأي الفاعل مطابقاً لاعتقاده، يرى عمله صحيحاً واقعاً ومن هنا يحمل عمله على الصحيح واقعاً عند الشك في صحته.

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

وقد اتضح بما قلنا أنّه إذا جهل الحامل بحال الفاعل، لا بد له أولاً من إحراز مطابقة رأيه مع اعتقاد نفسه، ولا أصل بين العقلاء يُحرز به ذلك، بل ربما تكون الغلبة في اختلاف الآراء، إلّا في مسائل اتفاقية أو قليلة الاختلاف، فحينئذٍ لا يعتنون باحتمال المخالفة في الرأي، ويحملون فعل الغير على الصحة الواقعية. وهذا بخلاف المسائل كثيرة الاختلاف.

وبناءً على ذلك لو كان الحامل جاهلاً بحال الفاعل في المسائل الاختلافية، فأيضاً لا تجري أصالة الصحة بمعنى الحمل على الصحة الواقعية، بل إنّما تجري بمعنى الحمل على ما هو الصحيح عند الفاعل. وأثره كون عمله محكوماً بالصحة عند نفسه، فلا يرتكب حراماً، ولا إعادة ولا قضاء ولا كفارة عليه في مواردّها، من دون ترتب أثر الصحة عند الحامل.

وإنما تظهر أثر الصحة ههنا - بمعناه الوضعي المأخوذ في جريان هذه القاعدة - في عمل النائب عن الميت، فإذا كان عمله صحيحاً حسب اعتقاده بمقتضى أصالة الصحة يسقط وظيفة الحامل إذا كان وصياً أو وليّ الميت. وكذا تظهر ثمرتها في قضاء الولد الأكبر عن أبيه، فإذا ثبتت صحة صلاة أبيه - عند الشك في صحتها - بأصالة الصحة تسقط عنه الوظيفة؛ لأنّ المناطق في سقوط الوظيفة في كلا الموردين هو صحة العمل عند الفاعل. هذا في العبادات.

وأما في المعاملات، فأثره جواز تصرفه في المال المنتقل إليه بالمعاملة فيما لو كان الحامل شخصاً ثالثاً، غير طرفي المعاملة، فيجوز له شراء ما انتقل إليهما بتلك المعاملة.

وحاصل الكلام: أنّ مقتضى التحقيق في المقام: أنّه لا دليل على أخذ الصحة عند الحامل في جريان أصالة الصحة وإن كان هو الغالب من جهة ترتب الآثار، بل تجري لإثبات الصحة عند الفاعل أيضاً. وذلك أولاً: لأنّه مقتضى ظاهر حال العاقل الملتفت، بل عليه سيرة العقلاء؛ فانهما يقضيان بمطابقة عمل كل عاقل ملتفت مع اعتقاده.

وثانياً: ربما يترتب الاثر الشرعي على الصحة عند الفاعل كما أشرنا إليه آنفاً. وعليه ففي المقام، فإن قلنا بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل في جريان أصالة الصحة، لابد من التفصيل من جهة العلم بحال الفاعل وعدمه و علمه بالحكم وجهله، فإذا لم يطلع الحامل عن حال الفاعل تجري أصالة الصحة في غير المسائل كثيرة الاختلاف. وأمّا إذا اطلع عن حاله بالمخالفة في الرأي فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحة، لو كانت المخالفة

بالتباين ولا مانع من جريانها في المخالفة بغير التباين، كما قلنا.  
وأما إذا اطلع عن حاله بالموافقة في الاعتقاد فلا ريب في جريان قاعدة أصالة الصحة، بل هذه الصورة هي المتيقّنة من جريانها، كما لا إشكال في عدم جريانها فيما إذا اطلع عن حاله بكونه غافلاً عن الصحة والفساد.  
وأما إذا لم نقل بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل في جريان هذه القاعدة - كما هو مقتضى التحقيق - فتجري في صورة العلم بالمخالفة وفي المسائل الاختلافية إذا لم يعلم رأي الفاعل ويترتب الأثر الشرعي عليها، كما في النيابة عن الميت وباب الوصاية والعبادات الاستيعارية وغير ذلك.  
**الخامس: إحراز أصل العمل.**

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

وعليه فلو كان العمل من العناوين القصديّة المتقوّمة بالقصد، يُعتبر إحراز قصد ذلك العمل في جريان أصالة الصحة عند الشك في صحته، بلاريب؛ نظراً إلى عدم تحقق عنوان العمل بدون القصد حينئذٍ. ولذا لا بد من تحقق قصد عنوان أصل العمل في جريان هذه القاعدة في مثل الصلاة والصوم والغُسل والوضوء مما يتقوّم عنوانه بالنية، بل قد يقال باعتبار إحرازه في العناوين غير القصديّة أيضاً، كما لو رأينا أحداً يَصُبُّ الماء على ثوب ولا ندري أنه قصد بذلك التطهير أو إزالة الوسخ، فيشكل في إجراء

أصالة الصحة في عمله والحكم بطهارة ذلك الثوب.

ثم قال هذا القائل: «نعم بعد إحراز كونه قاصداً للتطهير لو شككنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها كالعصر والتعدد يحكم بحصولها حملاً لفعله على الصحة»<sup>(١)</sup>.

وقد يشكل على ذلك بأن قصد التطهير إذا لم يكن معتبراً في عنوانه وصحته فلا وجه للشك في صحته من جهة تعلق القصد.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الشك في صحته من جهة عدم إحراز تعلق القصد بالتطهير وإن لا وجه له، إلا أنّ الشك في صحته لاحتمال الاخلال بشرط من شرائط الطهارة الشرعية - كالعصر والتعدد - بمكان من الامكان ولو لم يحرز قصد التطهير؛ لعدم منافاة بينهما.

وعليه فحينما شك في صحة الغسل شرعاً لاحتمال الاخلال بشرط لايمكن إجراء أصالة الصحة ما دام لم يحرز كونه قاصداً للتطهير وبصد الغسل الشرعي. وذلك لأنّ السيرة إنما استقرت على جريان هذا الأصل في عمل أحرز كون الغير بصد اتيان ذلك العمل، وهذا هو منصرف ما يُشعر إلى هذا الأصل من النصوص.

فمقتضى القاعدة في مفروض الكلام عدم تحقق ما شك في حصوله من الشروط، كالعصر والتعدد، فانهما أمران حادثان والأصل عدم حدوثهما فيحكم بعدم تحقق الغسل الشرعي حينئذٍ.

وبناءً على ذلك ففي العبادات النيابية يشترط إحراز قصد النيابة في جريان هذا الأصل. وإلا لا يثبت بأصالة الصحة متعلق الاستيجار؛ لأنّ

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٣٢.

مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في إتيان متعلق الاستيجار صحيحاً لكي يستحق العامل الأجرة بذلك.

وعليه 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 صحيحاً، لا الصحيح مطلقاً، ولو بدون قصد النيابة.

وأما الجمع بين عدم حصول فراغ الذمة لعدم قصد النيابة، وبين استحقاق الأجرة للاتيان بالعمل صحيحاً، عند الشك في صحة العمل النيابي - كما يظهر من الشيخ الأعظم - فلا يصح. وذلك لعدم كون مورد الاجارة هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقاً، بل هو الاتيان به نيابة عن الغير. ثم إنه لا طريق إلى إحراز هذا القصد إلا إخبار العامل؛ لأنه أمر قلبي لا يُعلم إلا من قبله، ولا يمكن العلم الوجداني ولا إقامة البيّنة عليه.

ولاريب في عدم اعتبار قوله إذا كان فاسقاً. وأمّا أنّه هل تُعتبر العدالة في سماع قوله أو تكفي وثاقته، فالأقوى أنّه تكفي وثاقته؛ نظراً إلى جريان سيرة العقلاء عليه، ولدلالة النصوص المعتبرة على حجية خبر الثقة، كما أشرنا إلى بعضها في كتابنا «مقياس الرواية». وأمّا 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 (ماضياً أو مستقبلاً أو حالاً)، ولا بمعنى مضي زمن وقوعه، وإلا لم يكن فرقاً بينه وبين قاعدة الفراغ من هذه الجهة.

ومما ينبغي ذكره في المقام أنّ بعض الأصول العقلائية كأصالة الجد



والالتفات ونحوهما يجري عند الشك في أنّ عنوان العبادة أو المعاملة مقصود العامل من فعله جداً، ويُحرز بهذه الأصول العقلائية تعلّق القصد الجدي من العامل بتلك العبادة أو المعاملة، وإنّ هذه الأصول في الحقيقة منقّحات لموضوع أصالة الصحة، وهو أصل العمل، وإنما تجري لنفي احتمال الهزل والغفلة بعد إحراز قصد العامل أصل العمل، وإلا فلا تنفع في تنقيح موضوع هذه القاعدة.

ثم إنّّه يظهر من الامام الراحل<sup>(١)</sup> أنّه إذا كان الشك في جزءٍ متّمّ لعمل، كالشك في تعقّب الايجاب بالقبول، بعد العلم بتحقيق الايجاب، لامجال لأصالة الصحة؛ لأنّ الشك في تحقق الجزء المتّمّ، لا في صحة الايجاب نفسه. وفيه: أنّه إذا عقد شخصان معاملة وشككنا في صحتها تجري أصالة الصحة في المعاملة الصادرة منهما مطلقاً، سواء كان الشك في صحة بعض أجزاء تلك المعاملة، كالايجاب نفسه أو القبول نفسه، أو في تحقق الجزء المتّمّ وضمّه إلى الجزء الآخر. فعلى أيّ حال قد صدر منهما فعل - وهو المعاملة - وشككنا في صحتها، فتجري أصالة الصحة، بلا فرق بين مناشئ الشك وموارده.

نعم لو لم نحرز تحقق أصل عنوان العقد للعلم بعدم تحقق ما يتقوّم به من أركان العقد عرفاً كالإيجاب أو القبول أو نحوهما أو شك في ذلك لا تجري أصالة الصحة؛ نظراً إلى اعتبار صدق أصل عنوان العمل، دون ما لو شك في ما يعتبر في صحته شرعاً.

ولعلّ مقصود الامام<sup>(٢)</sup> هو ما لو شك في الركن المقوم لعنوان العقد

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

### السادس: إحراز قابلية الفاعل والمورد.

بيان ذلك: أنّ 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 الأوليان فقد وقع الخلاف في حجية أصالة الصحة في مواردتهما.

ولتحقيق ذلك نقول:

إنّ كلّ واحد من قابلية الفاعل والمورد إمّا عرفيّ أو شرعيّ، أما القابلية العرفية للفاعل، مثل كون البائع مميزاً بأن لا يكون مجنوناً أو سفيهاً أو صبيّاً غير مميز، والشرعية مثل كونه بالغاً أو غير مفلسّ وأما القابلية العرفية للمورد مثل كون المبيع مالاً عرفياً، والشرعية مثل كونه مما يملك شرعاً، دون ما لا يملك شرعاً كالخمر والخنزير.

فنُسب إلى العلامة والمحقق عدم جريان أصالة الصحة إذا لم تُحرز قابلية الفاعل والمورد؛ بدعوى أنّ الحمل على الصحة إنّما هو فيما إذا شك في الصحة الفعلية بعد إحراز الصحة التأهيلية.

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

ولكن الأقوى ما ذهب إليه العلامة والمحقق، من اعتبار إحراز قابلية

الفاعل والمورد في جريان أصالة الصحة ما لم تجر قاعدة اليد، وإلا فلاتصل النوبة إلى أصالة الصحة.

وذلك لأنّ عمدة دليل هذه القاعدة - وهي السيرة - يشكل إحرازها عند الشك في قابلية الفاعل والمورد. حيث إنّنا نرى في سيرة أهل العرف؛ أنّه إذا باع زيد دار عمرو - مثلاً - مع اعترافه بأنه ملكه، وشكّ في أنّه وكيله، لا يقدمون على شراء الدار منه، وكذا لو طلق زيد زوجة عمرو مع الشك في أنّه وكيله، فلا يترتب المتشركة أثراً على طلاقه، ولا أقلّ من الشك في جريان السيرة على ترتيب آثار الفعل الصحيح عند الشك في قابلية الفاعل.

ومن هنا يشكل دعوى جريان أصالة الصحة في سيرة المتشركة عند الشك في بلوغ المتعاملين، أو في عقلهما أو رشدهما، وكذا عند الشك في قابلية المورد عرفاً، كما لو شكّ في أنّ المبيع هل له مالية عند أهل العرف أم لا؟ فلم يُعلم ترتيب آثار البيع الصحيح حينئذٍ على مثل هذه المعاملة في سيرة العقلاء، بل ربما يرجع الشك في قابلية المورد إلى الشك في أصل عنوان العمل. وعلى أيّ حال فالسيرة لا بد من إحرازها، وهو مشكل في المقام، فإنّها دليل لبي يؤخذ بالقدر المتيقن من مستقرّها.

وأما ترتيب آثار المعاملة الصحيحة عند الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً، أو ما إذا كان منشأ الشك في صحة الشك في قابلية المورد شرعاً، كما لو شكّ في صحة معاملة لأجل الشك في كون المبيع مما يملك شرعاً 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، وسيأتي توضيح ذلك في تحقيق قاعدة اليد، وليس ترتيب آثار الصحة لأجل جريان

قاعدة الصحة في مفروض الكلام؛ لأنّها إنّما تجري إذا لم تكن أمانة، وإلاّ لاتصل النوبة إلى هذه القاعدة؛ حيث أخذ في موضوعها الشك في الصحة.

### مدرك هذه القاعدة

قد استدل لهذه القاعدة بوجوه.

الأوّل: الاجماع المحصّل من تتبّع فتاوى الفقهاء.

وفيه أولاً: أنّ تحصيل الاجماع في جميع الموارد مشكل؛ نظراً 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 جدّاً، لما عرفت من ابتناء ذلك غالباً في المعاملات على قاعدتي اليد والسوق. وثانياً: على فرض إحراز ذلك لا قيمة لهذا الاجماع لاحتمال استنادهم في الاتفاق على ذلك إلى بعض الوجوه الآتية، بل من المظنون قوياً، فهو مدركي، لا تعبدّي كاشف عن رأي 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»<sup>(١)</sup> وجه الدلالة ظهوره في أنّ ظنّ السوء بالأخ المؤمن إثمٌ وحرامٌ. ولازم ذلك وجوب حمل أفعاله وأقواله على الصحة، كما استدل بهذا التقريب السيد مير عبد الفتاح<sup>(٢)</sup>.

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

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢) العناوين: ج ٢، ص ٥٤٥.

والاشتباه أو الجهل بالحكم، فعدم حمل فعل المسلم على الصحة لا يستلزم ظن السوء في حقّه، فليس هذا هو المقصود من الآية، بل ظاهرها هو حمل فعل المسلم على الجائز الحلال والمشروع المباح والنهي عن الظنّ بارتكاب المعصية والقبيح في حقه ما دام يحتمل المباح والمشروع.

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

ومنه: قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» بناءً على عدم اختصاص الخطاب بالمتعاقدين وشموله لجميع المكلفين، فيكون الجميع مأمورين بالوفاء، بمعنى ترتيب آثار الصحة على العقد الواقع من المتعاملين.

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

وثانياً: بأنه على فرض عمومية الآية لغير المتعاقدين فانما هي تختص بالعقود ولا تشمل الايقاعات. وعلى فرض شمولها للايقاعات - بناءً على كون المراد بالعقود المعنى اللغوي، لا الاصطلاحي المقابل للايقاعات - تختص بالمعاملات، فيكون مدلولها أخصّ من المطلوب إذ الكلام في اعتبار أصالة الصحة في جميع الموارد حتى العبادات.

وثالثاً: بأنّ الشبهة في موارد جريان أصالة الصحة مصداقية؛ إذ هي من الأصول المجعولة في الشبهات الموضوعية، دون الحكمية. بمعنى أنّ العمل الصادر من المكلف هل هو واجدٌ لتمام الأجزاء والشرائط وفاقدٌ للموانع أم لا؟

وقد ثبت في الأصول عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصادقية.  
 الثالث: عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد في صحيح حفص بن غياث  
 بقوله عليه السلام: «لو لم يَجْزُ هذا لم يَقم للمسلمين سوق» فإنه يشمل بعمومه مجرى  
 أصالة الصحة؛ حيث إنّه لو لا جريانها واعتبارها في موارد ما قام سوق  
 للمسلمين.

وفيه أولاً: أنّ مجرى هذه القاعدة يختص بصورة الشك في الصحة  
 وهي موضوعها، والحال أنّ اليد أمانة وطريق إلى الواقع كساير الأمارات  
 وتعتبر في مطلق موارد الجهل بالواقع، أللهم إلّا أن يقال بابتناء أصالة  
 الصحة على سيرة العقلاء المستقرّة في مطلق الجهل بحال الغير. ولكنه  
 غير معلوم فإنّ المتيقن من مستقرّها هو صورة الشك في صحة فعل الغير.  
 وثانياً إنّ قاعدة اليد تختصّ بالمعاملات، والحال أنّ المطلوب في المقام  
 إثبات اعتبار أصالة الصحة في مطلق الموارد، حتى العبادات.

الرابع: سيرة المتشرعة؛ حيث إنّها قد استقرّت منهم على ترتيب آثار  
 الصحة على فعل المسلم عند الشك في صحته في جميع الموارد، بلا فرق  
 بين العبادات والمعاملات، ولا بين العقود والايقاعات. ولا ريب في اتصال  
 هذه السيرة بزمان الشارع؛ حيث لم يسمع خلاف ذلك من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله  
 والأئمة، بل ورد عنهم عليهم السلام ما يدل على ارتضائه بذلك وإمضائه لهذه القاعدة،  
 كما يجد المتتبع ما يدل على ذلك من النصوص.

بل ربما يقال - كما عن الامام الراحل عليه السلام <sup>(١)</sup> - بعدم اختصاص هذه السيرة  
 بالمتشرعة، بل استقرّت بين العقلاء؛ نظراً إلى أنّ للمسلمين لم يكن طريقة

خاصّة كاشفة عن إبداع هذا الأصل من قبل الشارع، بل الضرورة قاضية باستقرارها بين العقلاء قبل الاسلام من بدء تمدّن البشر، وإنّ الاسلام قد جاء في عصر كانت أصالة الصحة - كقاعدة اليد والعمل بخبر الثقة - معمولةً بين الناس. فان المسلمين كانوا يعملون بها من غير انتظار صدور حكم في ذلك من جانب الشارع، والآن يحمل المسلمون أعمال ساير الملل على الصحيح وإنهم أيضاً يحملون أفعال المسلمين على الصحيح في جميع الأمور. وهذا يكشف أنّ عمدة دليل اعتبار أصالة الصحة هي سيرة العقلاء. ولم يردع عنها الشارع، بل وردت روايات تدل على امضائها.

### النصوص الإمضائية

فمن هذه الروايات ما ورد في أبواب تجهيز الموتى؛ لدالتها على اكتفاء المسلمين من لدن صدر الاسلام على فعل الغير في غسل موتاهم وكفنهم وسائر تجهيزاتهم، فكانوا يُصلّون عليهم من غير تفتيشهم عن صحة أفعالهم ولم يكن ذلك إلّا لبنائهم على صحة فعل الغير.

ومنها: ما دلّ على جعل القاضي والحاكم وإمام الجماعة والوصي والقيّم، وما دلّ على اعتبار شهادة الشاهد في المحكمة، مع كونهم في معرض العثور والزلة، فليس ذلك إلّا لحمل أفعالهم على الصحيح.

ومنها، ما دلّ على مشروعية التوكيل والاستنابة في المعاملات، بل وبعض العبادات، كالحج وصلاة الميت، مع عدم صونهم من العثور والخطأ، فلا يُحرز صحة أعمالهم إلّا تعبدّاً بأصالة الصحة.

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

على ابتناء مشروعية ترتيب آثار الصحة على فعل الغير في العبادات والمعاملات على هذه القاعدة وهي تصلح لامضاء سيرة العقلاء، ولا فرق في بناء العقلاء بين مضيّ زمان صدور الفعل من الغير وحال اشتغاله به وصدوره 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 وعدم اعتماد أحدٍ على أحد في شيء من أمور العيش والمعاشرات؛ وللزم العسر والحرّج الشديدان في حد الاخلال بامرار المعاش؛ لعدم إمكان تحصيل العلم بصحة فعل الغير في غالب الموارد ولاقيام البيئة، بل للزم عدم إمكان فصل الخصومات والقضاء بين الناس. ولا ريب أنّ ذلك ينجرّ إلى الهرج والمرج وسلب الأمانة عن المجتمع وتعطيل اقتصادهم وفساد معاشهم، وبالمآل يوجب الاختلال في نظام حياتهم. وفيه: أنّه مع جريان قاعدة اليد والسوق في المعاملات لا يتوقف حفظ نظام المعاش على جريان أصالة الصحة.

السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت، مطابقة عمله مع اعتقاده بمقتضى الفطرة والغريزة التي خلّق عليها الانسان وهو مجبولٌ عليها. وظاهر حال الانسان مأخوذ وحجّة في سيرة العقلاء وكذا ظاهر حال المسلم في سير المتشرعة.

ولكن هذا الدليل إنما يثبت الصحة عند العامل.

وهذا الدليل غير السيرة؛ لأنّها جريان عملي، ولكن هذا الدليل ناظر إلى ظاهر حال كلّ شخص بمقتضى الفطرة وبما أنّه إنسان عاقل مختار ملتفت.



## هل هي من الأمارات أو الأصول؟

لا ريب في أنَّ أصالة الصحة من الأصول، لا الأمارات.

والوجه فيه واضح؛ نظراً إلى أخذ الشك في موضوعها. فإنَّ عمدة دليل هذه القاعدة - وهي السيرة - إنما استقرت على جريان هذا الأصل عند الشك في صحة فعل الغير؛ حيث لا معنى للحمل على الصحة ولا البناء عليها، إلا إذا شك فيها. وكذا بالنسبة إلى ساير أدلة هذه القاعدة، حتى ظاهر حال الفاعل العاقل الملتفت. فعند الشك في صحة فعل الغير لاحتمال البطلان بأيِّ سبب، يؤخذ بظاهر حاله ويدفع به احتمال البطلان ويبنى على صحة عمله.

وأما مشروعية جعل القاضي والتوكيل، فهي ثابتة بأدلتها اللفظية، لأصالة الصحة. وأما الاكتفاء بغسل الموتى وكفنه المصاد من المؤمنين فلعدم تحقق الشك في صحة فعلهم، لأصالة الصحة. نعم لو شك في صحة فعلهم تجري أصالة الصحة.

فلا يُصغى إلى مقالة من قال بأنَّ أصالة الصحة من الأمارات؛ لأنَّ الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك، بل جعلت حجة في مطلق الجهل بالواقع. حيث إنَّ من الواضح أنَّه ما لم يشك في الصحة لا معنى للحمل والبناء عليها، كما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

## أصالة الصحة من الأصول التنزيلية

وقع الكلام في أنَّ أصالة الصحة هل تكون أصلاً تنزيلياً أو غير تنزيلى. مقتضى التحقيق أنَّها من الأصول التنزيلية؛ إذ مفادها حسب مقتضى أدلتها تنزيل فعل الغير منزلة الواقع ولو في اعتقاد العامل. وعليه فأصالة الصحة من الأصول التنزيلية المحرزة.

وأما مجرد الكاشفية الناقصة الثابتة لظاهر حال المسلم، بل أيّ فاعل عاقل ملتفت، فلا يوجب كون ظاهر حال المسلم أمانة على صحة فعله. وذلك لأنّ ظاهر حال المسلم إنّما يؤخذ به في سيرة المتشريعة عند الشك في صحة فعله وإنّ المعيار في الأصل أخذ الشك في موضوعه، كما أن في الاستصحاب تكون للحالة السابقة كاشفية ناقصة ومع ذلك يكون من الأصول ولم يقل أحدٌ بأمّاريتها.

ولا يخفى أنّ هذه القاعدة ليست من قبيل الحكم؛ لأنّ البناء على صحة فعل الغير وحمله على الصحة، فعل الشخص الحامل عند الشك. كما أنّ الاستصحاب هو البناء على ما كان ثابتاً في السابق، وليس نفسه حكماً من أحكام العقل والشرع، بل بناءً عملي استقرّت عليه سيرة العقلاء وأمضاها الشارع.

### مثبتات هذه القاعدة

قد يتوهم أنّ حجية أصالة الصحة بالنسبة إلى لوازمها العقلية والعادية منوطةٌ بكونها من الأمارات؛ نظراً إلى حجية الأمارات في مثبتاتها دون الأصول.

ومن هنا وقع الكلام في حجية مثبتات الأمارات.

فقال بعض الأعلام<sup>(١)</sup> بعدم حجية الأمارات في مثبتاتها كأصول، وعدم الفرق بينهما من هذه الناحية، إلّا في الإخبار؛ نظراً إلى قيام سيرة العقلاء فيه على الأخذ بلوازم الخبر. ووجّه ذلك بأنّ دليل اعتبار الأمارات الوارد من جانب الشارع إنما جعلها حجةً تعبدية؛ لمالها من الكاشفية

الناقصة عن الواقع وجداناً، فتمّمها دليل اعتبارها تعبداً، لا وجداناً حتى تكون حجة في مثبتاتها.

وإنّما الحجة هي مثبتات المعلوم بالوجدان، لا بالتعبد. وذلك أنّه يحصل من العلم بالملزوم العلم بلازمه وجداناً، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما. ففي الحقيقة يترتب العلم باللازم من العلم بالملازمة والعلم بالملزوم معاً، لا خصوص العلم بالملزوم.

واستشهد لذلك بما قال علماء المنطق؛ من أنّ العلم بالنتيجة يحصل من العلم بالصغرى والكبرى معاً. ومرجعه إلى توقف العلم باللازم على ضمّ العلم بالملازمة إلى العلم بالملزوم وجداناً. وهذا بخلاف العلم التعبدى المجعول من قبل الشارع، حيث لا ملازمة عقلية بين المعلوم التعبدى وبين لوازمه العقلية والعادية؛ نظراً إلى اختصاصها بالملزوم المعلوم وجداناً، فلا يلزم من المعلوم التعبدى العلم باللازم وجداناً، بل العلم التعبدى في هذه الجهة تابع لنطاق الدليل الشرعى الظاهر في حجية الأمانة في خصوص ما قامت عليه، دون لازمه العقلى والعادى.

ولكنّك عرفت من خلال هذا البيان أنّ كلام هذا العلم إنما يصح في أمارات ثبت اعتبارها بدليل خاص شرعى تعبداً، لا في الأمارات العقلانية التي استقرّ بناء العقلاء على العمل بها. ولا في الامارات التي ثبتت حجيتها بدليل لفظي من الكتاب أو السنة.

وذلك لأنّ العقلاء يأخذون بلوازم ما يرونه حجة كاشفة عن الواقع. ومن هنا لو قلنا بأمارية هذه القاعدة وبنينا على أنّ أصالة الصحة لم يؤخذ الشك في موضوعها عند العقلاء لا مناص من القول بالأخذ بلوازمها كما أنّ

الأمر كذلك في حجية خبر الثقة، بناء على اعتباره ببناء العقلاء. كما أنّ ما ثبت اعتباره بدليل لفظي من الأمارات لا إشكال في حجية لوازمها؛ نظراً إلى حجية ظاهر الدليل اللفظي بماله من النطاق والاطلاق الشامل للّوازم التي داخلة في نطاق ظهور الدليل اللفظي.

فالحق في المقام أن يفصل بين الأمارات العقلائية التي أمضى الشارع اعتبارها وبين الأمارات التعبدية التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل عليه السلام وفصل بذلك في المقام<sup>(١)</sup> كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التعبدية وبين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظي.

وتحرير كلامه عليه السلام: أنّ الامارات العقلائية التي أمضاها الشارع، لم تستقرّ سيرة العقلاء على العمل بها، إلّا لأجل كشفها عن الواقع وجداناً لا للتعبّد بها. وذلك لأنّ في هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبةً من الوثوق والظن بالواقع وجداناً وهي توجب الظن الوجداني بلوازمه. ولذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها وهذا بخلاف الأمارات التعبدية التأسيسية التي لا توجب الظن الوجداني بمؤداها، فضلاً عن لوازمها العقلية والعادية، كالاجماع ونحوه.

والحاصل: أنّ مثبتات الأمارات العقلائية والامضائية والتي ثبت اعتبارها بالدليل اللفظي حجة بخلاف الأمارات التعبدية.

وذلك لأنّ في الأمارات العقلائية، لمّا جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أتت طرق إلى الواقع وجداناً، فلذا يأخذون بلوازمها العادية والعقلية، فجرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. وأما الأمارات الثابتة بالأدلة

اللفظية فلدخول اللوازم العادية والعقلية في نطاق إطلاقها بحسب المتفاهم العرفي، كما هو المتفاهم من قولهم بالحكمة «صدق العادل». ولا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها وبين المعلوم بالتعبد بل على المتفاهم العرفي من الخطاب. وهذا بخلاف الأمارات التعبدية المحضة كالاجماع.

ولا فرق في هذه الجهة بين الأصول وبين هذا النوع من الأمارات؛ (أعنى بها التعبدية المحضة كالاجماع)؛ إذ الأصول وإن كانت عقلائية، إلا أنه أخذ الشك في موضوعها. فإن بناء العقلاء وسيرتهم قد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع والشك فيه، وهذا بخلاف الأمارات العقلائية، فإن بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنهم يرونها طريقاً إلى الواقع. وإن نطاق حجية الأصول العقلائية لما يدور سعةً وضيقاً مدار كيفية استقرار سيرة العقلاء، وإنها لم تستقر في المقام إلا على معاملة الصحة مع نفس العمل الصادر من الفاعل، فلذا لا تترتب عليه الآثار واللوازم العقلية والعادية، بل وحتى اللوازم الشرعية؛ نظراً إلى عدم استقرار سيرة من العقلاء على ترتيبها.

وإنما تترتب الآثار الشرعية لأجل وقوع قاعدة كلية شرعية موضوع كبرى شرعية أخرى، كما هو الوجه في ترتيب الآثار الشرعية على الأصول العملية، دون آثارها العقلية والعادية.

فان في المقام لا تثبت بأصالة الصحة في الطلاق - مثلاً - إلا صحة الطلاق، ولكن إذا صحّ الطلاق يندرج مورد الأصل تحت كبرى عدة الطلاق المستفاد من قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء» وهكذا ساير الكبريات الشرعية المترتبة عليها.

والحاصل: أنّ 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 الأصول العقلائية. وقد اتضح لك من خلال ما بيّناه أنّ هذا التفصيل ليس لأجل كون هذه القاعدة من الأمارات، بل لأنّها من الأصول.

### مجاري هذه القاعدة وتطبيقاتها

إنّ موارد جريان هذه القاعدة لا تُحصى، وهي منبئة في خلال مختلف أبواب الفقه وشتّى مسائلها، مما تتطرّق إليه الصحة والفساد. ونكتفي ههنا بذكر نماذج من مجازيها الاختلافية التي وقع الكلام فيها بين الأعلام.

فمن هذه الموارد ما جاء في كلام الشيخ وناقش في ترتّب لوازم أصالة الصحة فيها. وهذه الموارد ثلاثة.

أحدها: ما إذا شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير هل وقع على عين من أعيان تركة الميت، أو ما لا يملك كالخمر والخنزير؟

فقال الشيخ إنّه لا يحكم بخروج تلك العين من التركة أو بكونها مما يملك بأصالة الصحة البيع؛ نظراً إلى كون ذلك من لوازمها العادية، بل المحكّم هو استصحاب بقاء تركة الميت على ملكه.

وقال بعض الأعلام: إنّ الحكم بعدم خروج تلك العين من التركة في المقام لا يكون لأجل عدم حجية مثبتات أصالة الصحة، بل إنّما هو لعدم جريانها؛ لأجل عدم إحراز قابلية المورد.

ويرد على هذا العَلَم ما قلناه في البحث السابق، من كفاية إحراز القابلية العرفية للمورد في جريان أصالة الصحة وحجيتها؛ نظراً إلى جريان سيرة المتشركة. ولا ريب في قابلية تركة الميت والخمر والخنزير للبيع والشراء في عرف العقلاء، وإنّما الشك في قابليتها الشرعية. وسيرة المتشركة جارية على أصالة الصحة عند الشك في قابلية المورد شرعاً؛ نظراً إلى رجوعه في الحقيقة إلى الشك في تحقق بعض شرائط صحة العمل. بل تجري قاعدة اليد حينئذٍ، كما تجري عند احتمال كون المبيع مغصوباً أو سرقة؛ نظراً إلى عدم الفرق بين الموارد من جهة الشك في قابليتها شرعاً.

ثانيها: ما إذا اختلف الموجر والمستأجر. فقال الموجر: آجرتك الدار كلّ شهرٍ بكذا. وقال المستأجر: آجرتني سنةً بكذا. فوقع الكلام في تقديم قول أيّهما. فربما يقال بتقديم قول المستأجر بدليل أصالة الصحة وذلك للعلم بوقوع الاجارة على ما يدعيه المستأجر؛ نظراً إلى فساد الاجارة على النحو الذي يدّعيه الموجر.

وقد اشكل العلامة في تقديم قول المستأجر ووجّه ذلك بأن كون منافع الدار للمستأجر في هذه السنة لازم عقلي لأصالة الصحة وانها ليست بحجة في لوازمها العقلي، فاستشهد الشيخ الأعظم بكلام العلامة في المقام. ولمّا تبنتي دعوى العلامة على القول بفساد الاجارة على النحو الذي يدعيه الموجر، فينبغي التكلّم أولاً: في صحة الاجارة فيما إذا قال الموجر: آجرتك الدار كلّ شهر بدرهم. وثانياً: في حكم الاختلاف المزبور.

أما صحة الاجارة بالصيغة المزبورة فالمشهور فساد الاجارة؛ نظراً إلى عدم تعيين المدّة بذلك. وهو الظاهر: لما سيأتي بيانه.

وقد ذهب بعضٌ إلى صحتها بالنسبة إلى الشهر الأوّل وفسادها بالنسبة إلى سائر الشهور.

أما فسادها في سائر الشهر فلعدم تعيين المدة، مضافاً إلى اختلاف الشهور كثيراً في الأجرة، خصوصاً بالنسبة إلى الفصول ولا سيّما في الأماكن المتبرّكة للزائرين.

أما صحتها بالنسبة إلى الشهر الأوّل فلانحلال كل عقد لُبّاً إلى عقود متعددة بتعدد المتعلّق. فقوله: آجرتك الدار كل شهر بدرهم، ينحلّ إلى إجازات متعددة بحسب الشهور. وهذا من قبيل التبعض في الصفقة ببيع ما يملك ولا يملك معاً، ومالين أحدهما للبايع والآخر للغير ولم يمضه، فكيف هناك ينحلّ العقد إلى عقدين، أحدهما صحيح والآخر باطل؟ فكذلك في المقام تصحّ الاجارة في الشهر الأوّل دون غيره من الشهور.

وفيه: أنه لا تتعيّن مدّة الاجارة بهذه الصيغة؛ لكتبتها، إذ الأجرة جعلت حينئذٍ بازاء طبعي الشهر من دون تعيين أمد الاجارة، وإنّما الدخيل في صحة الاجارة هو تعيين مدّة الاجارة مبدئاً وأمداً.

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

«سألته عن أرض يريد رجل أن يتقبلها فأى وجوه القبالة أحلّ؟ قال عليه السلام: يتقبل

الأرض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسماة فيعمر ويؤذي الخراج»<sup>(١)</sup>

نعم لو قال مثلاً: «آجرتك شهراً بدرهم فان زادت فبحسابه تصح في خصوص الشهر الأوّل لتعيين المبدأ والمنتهى.

وأما الاجمال لو كان موجباً للتعيين فلا بد من صحة الاجارة في

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



غير الشهر الأوّل أيضاً فلا وجه للتفصيل بين الشهر الأوّل وغيره، كما في كلام هذا العلم.<sup>(١)</sup>

أما حكم الاختلاف فالأقوى عدم تقديم قول المستأجر؛ لأنّ مجري الإيجاب - وهو الموجر - يعترف بأجرائه صيغة الإيجاب على نحوٍ نعلم بطلانه، وأصالة الصحة انما تجري فيما إذا لم يعترف الفاعل ببطلان فعله. وأمّا لو اتفق الموجر والمستأجر على صحة النحو الذي أجراه الموجر لا يقع جريان أصالة الصحة في المقام؛ حيث إنّ جريانها لا يثبت شيئاً من الدعويين لملائتهما مع الصحة، وعليه فلا مناص حينئذٍ من الرجوع إلى موازين القضاء، ولما كان الموجر هو المنكر بلحاظ كون انشاء الصيغة وإيجاب الاجارة فعله ويدّعي عليه المستأجر، فعلى فرض عدم إقامة البينة من جانب المستأجر يتعين على الموجر الحلف ومع نكوله عن اليمين يتحالفان ويحكم القاضي بأجرة المثل.

ثالثها: ما إذا اختلف الموجر والمستأجر في تعيين المدّة أو الأجرة فادعى المستأجر التعيين وأنكره الموجر، فهل يُقدم قول المستأجر لأصالة الصحة؛ نظراً إلى أخذ تعيين المدّة والأجرة في صحة الاجارة؟

فأشكل الشيخ الأنصاري على تقديم قول المستأجر في المقام؛ لعدم حجية مثبتات أصالة الصحة؛ حيث إنّ الحكم بالتعيين من لوازم الصحة، وحكم بتقديم قوله ما لم يتضمّن دعوى ما هو خارج عن نطاق أصالة الصحة، ونقله عن جامع المقاصد. وذلك بأن يدّعي الأجرة بأقلّ أجرة المثل حيث إنّه يدعي حينئذٍ في الحقيقة شيئاً زائداً عن مقتضى

(١) وهو السيد الخوئي في مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٣٥.

الصحة على الموجر ولا تثبته أصالة الصحة.

ورده المحقق النائيني بأن ضمان أجره المثل ثابت على أي حال سواء صحّت الاجارة أم فسدت، أما على فرض صحتها فواضح، وأما على فرض فسادها فلقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

وأجاب عنه بعض الأعلام<sup>(١)</sup> بأنّ ما قال به المحقق المزبور إنّما يتمّ إذا كان الاختلاف بعد انقضاء مدّة الاجارة، وأما إذا كان في أثنائها فتثمر أصالة الصحة في ترتب آثار العقد الصحيح حينئذٍ، كعدم جواز مطالبة العين للموجر وجواز الانتفاع منها للمستأجر.

ومقتضى التحقيق عدم جريان أصالة الصحة.

وذلك لا لعدم حجيتها في مثبتاتها ولوازمها؛ حيث إنّ تعيين المدّة والأجرة من شرائط الصحة لا من اللوازم. بل إنّما هي لا تجري في المقام لفرض إعلام الفاعل - وهو مُجري الصيغة - كيفية فعله؛ حيث يعترف بأجراء الصيغة بلا تعيين المدّة والأجرة. وإنّ أصالة الصحة إنّما تجري فيما إذا لم يعترف الفاعل بفساد فعله. فلا مناص في مثل المقام من العمل بموازين القضاء. ولو لم ترتفع المخاصمة بذلك فلا مناص من الحكم بالفسخ وضمنان أجره المثل.

ومنها: ما إذا مات الوصي بعد قبضه أجره الاستيجار للحج، فشك في أنه هل صرفها في مورد الاجارة أم لا؟

وقد فصل في العروة<sup>(٢)</sup> بينما لو كان المال الموصى به موجوداً عند

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٣٧.

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

الوصي وبينما لو لم يكن موجوداً عنده.

فَحَكَمَ عَلَى الْأَوَّلِ بِالضَّمَانِ وَعَدَمِ وَقُوعِ الْأَسْتِجَارِ، وَإِنْ احْتَمَلَ الْعَمَلُ الْأَسْتِجَارِي بِمَالٍ آخَرَ لِشَخْصِهِ. وَوَجَّهَ ذَلِكَ بِأَصَالَةِ بَقَاءِ ذَلِكَ الْمَالِ فِي مَلِكِ الْمَيِّتِ.

وَأَفْتَى عَلَى الثَّانِي بِصَحَّةِ الْإِجَارَةِ إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمُدَّةُ الْمُتَخَلِّلَةُ بَيْنَ مَوْتِ الْمَيِّتِ وَمَوْتِ الْوَصِيِّ قَابِلَةً لِلْأَسْتِجَارِ، وَكَانَ الْوَاجِبُ فُورِيًّا أَوْ مُضَيِّقًا. وَوَجَّهَ ذَلِكَ بِأَصَالَةِ صَحَّةِ تَصَرُّفِهِ فِي الْمَالِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ بَقَائِهِ عَنْدهُ دَلِيلٌ عَلَى تَصَرُّفِهِ فِيحْكَمُ بِصَحَّتِهِ. وَمُقْتَضَاهُ إِيْتَانُهُ بِالْأَسْتِجَارِ صَحِيحًا.

وَفِيهِ أَوَّلًا: أَنَّ صُدُورَ عَمَلِ الْأَسْتِجَارِ مُشْكُوكٌ فِيهِ. وَإِنَّ أَصَالَةَ صَحَّةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ لَا تَتَّبَتِ أَصْلَ تَحَقُّقِ الْأَسْتِجَارِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ تَحَقُّقَ الْعَمَلِ الْأَسْتِجَارِيِّ مِنَ الْوُضُوءِ الْعَادِيَةِ لِلتَّصَرُّفِ الصَّحِيحِ فِي الْمَالِ.

وِثَانِيًا: إِنَّ جَرِيَانَهَا فَرَعُ إِحْرَازِ صُدُورِ الْأَسْتِجَارِ مِنَ الْوَصِيِّ، لَمَّا سَبَقَ مِنْ اعْتِبَارِ عَدَمِ إِحْرَازِ أَصْلِ الْأَسْتِجَارِ.

وَمِنْهَا: مَا إِذَا شُكَّ فِي الْقَبْضِ فِي الْمَجْلِسِ فِي بَيْعِ الصَّرْفِ. فَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْبِنَاءَ عَلَى صَحَّةِ الْعَقْدِ حِينَئِذٍ لَا يُثَبِّتُ وَقُوعَ الْقَبْضِ فِي الْمَجْلِسِ، الَّذِي هُوَ شَرْطُ صَحَّةِ الْمَعَامَلَةِ وَوَقُوعِ النُّقْلِ وَالِاتِّقَالِ شَرْعًا.

وَفِيهِ: أَنَّهُ بَعْدَ إِحْرَازِ عُنْوَانِ الْمَعَامَلَةِ وَتَحَقُّقِهِ فِي نَظَرِ الْعَرَفِ تَجْرِي أَصَالَةُ الصَّحَّةِ، وَكَانَ الشُّكُّ فِي صَحَّةِ الْعَقْدِ لِحَتْمَالِ فَقْدَانِ مَا هُوَ شَرْطُ فِي صَحَّتِهِ شَرْعًا، كَالْقَبْضِ فِي الْمَجْلِسِ فِي بَيْعِ الصَّرْفِ وَلَا شُكَّ أَنَّ الْقَبْضَ فِي الْمَجْلِسِ تَعَبُّدًا وَيُحْكَمُ بِصَحَّةِ الْمَعَامَلَةِ.

ومنها: ما ذكره الشيخ في الفرائد<sup>(١)</sup> والمحقق الخراساني في الحاشية.<sup>(٢)</sup> وهو أنه لو عُلِمَ بصدور بيع العين المرهونة من المالك الراهن، وأيضاً برجوع المرتهن عن إذنه، ولكن شك في المتقدم منهما، فلو كان الرجوع متأخراً عن البيع صح البيع، ولو كان متقدماً عليه يبطل البيع. فهل تجري ههنا أصالة الصحة في البيع أم لا؟

مقتضى التحقيق: أنه لا مجال لأصالة الصحة في المقام؛ نظراً إلى استصحاب الاذن المعلوم صدوره قبل البيع. وذلك لأنّ الشك حسب الفرض إنما هو في المتقدم من الرجوع والبيع، وإنّ أصالة عدم تقدّم كل واحدٍ منهما يتساقطان بالتعارض ويحكم ببقاء الاذن الثابت سابقاً بالاستصحاب، ويثبت بذلك صدور البيع عن إذن المرتهن. فلا تصل النوبة إلى أصالة الصحة.

هذه نبذة من موارد الاختلاف في جريان أصالة الصحة. وأما موارد الاتفاقية فكثيرة، بل من تتبع في الفقه يجد المسائل الفقهية في مختلف أبواب مشحونة من مجاري هذه القاعدة وهي كل فعل صدر من الغير وتطرّق فيه الصحة والفساد، وشك في صحته.

وأما الاعتقادات فلا ريب في عدم كونها مجرى هذا الأصل؛ لوضوح أنّ موضوع هذه القاعدة فعل الغير وليست الاعتقادات من الأفعال، كما أنّ جريانها في الاعتقادات خلاف ما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٧٢٦.

(٢) حاشية الفرائد: ج ٤، ص ٦٦٣.

## حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة

يقع الكلام تارة: في حال هذه القاعدة مع معارضة الأمارات، وأخرى: في حالها مع ساير الأصول.

أما حالها مع الأمارات فلا ريب في تقدّم الأمارات عليها؛ لأنها أصل وأخذ في موضوعها الشك، وإنّ الشك يرتفع بقيام الأمارّة، فهي واردة على أصالة الصحة، كورود ساير الأمارات على الأصول.

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

وذلك لقيام السيرة ولزوم اللغوية؛ إذ ما من مورد من مجاري أصالة الصحة إلا يجري فيه الاستصحاب الحكمي فلا كلام في ذلك.

وإنّما الكلام في تقدمها على الاستصحاب الموضوعي.

ويستفاد من كلام بعض تقدّمها على الاستصحاب الموضوعي، كما عن السيد الامام الراحل.

وذهب بعض إلى عكس ذلك، كالسيد الخوئي.

و اختار ثالثاً إلى دوران ذلك مدار كونها من الأمارات والاستصحاب من الأصول فتقدّم عليه، ولو كان الأمر بالعكس فيقدّم الاستصحاب، كما اختار ذلك المحقق النائيني.

وينبغي تحرير كلام الأعلام في المقام ثم بيان مقتضى التحقيق. أما

السيد الامام الراحل رحمته الله فحاصل كلامه:

أنّه لا إشكال في تقدّم أصالة الصحة على استصحاب الحكم، وكذا على

استصحاب الموضوع على التحقيق؛ إذ تبتني حجيتها على بناء العقلاء،  
لاعلى تأسيس الشارع.

ولا يصلح دليل الاستصحاب - مثل قوله: «و لا تنقض اليقين بالشك» -  
لردع بنائهم؛ لأنّهم في العمل بأصالة الصحة وترتيب آثار الصحة على عمل  
الغير لا التفات لهم إلى الشك، بل يرتّبون آثار الصحة على عمل الغير عند  
مطلق الجهل. وحيث أخذ الشك في موضوع دليل الاستصحاب، وليس  
مصب أصالة الصحة عند العقلاء في مورد الشك، فلا يصلح دليل  
الاستصحاب لردع سيرة العقلاء في العمل بأصالة الصحة.

ولذا ترى الأصحاب كانوا يعملون بهذا الأصل، مع إلقاء كبريات  
الاستصحاب إليهم من أئمتهم عليه السلام، بل لم يخطر ببالهم كون تلك الكبريات  
مناقضة لأصالة الصحة: فلذا لم يسألوا عن ذلك. وهذا يكشف عن أنهم  
كانوا كساير العقلاء يرون أصالة الصحة خارجة عن كبرى نقض اليقين  
بالشك، فلم يروا بينها وبين الاستصحاب مساساً ولا تنافياً. وعليه فما قيل  
من حكومتها على الاستصحاب أو تخصيص دليله بها في غير محلّه. هذا  
محصل كلام السيد الامام الراحل رحمته الله.

وفيه: أنّ عدم أخذ الشك في موضوع أصالة الصحة وموردها 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 ولا البناء على صحته، إلّا بعد الشك والتردّد فيها، ولا أقلّ  
من عدم إحراز قيام السيرة على أصالة الصحة بهذا النطاق الواسع.

فالتحقيق عدم الفرق بين أصالة الصحة وبين الاستصحاب من جهة

أخذ الشك في موضوعهما. وإنّما الفرق بينهما في كون الشك في مورد الاستصحاب مسبوقاً بالحالة السابقة دون أصالة الصحة، وأنَّ أصالة الصحة إنّما تجري في عمل الغير ولكن الاستصحاب يجري في عمل الشاك نفسه أيضاً، مع عدم اختصاصه بصحة الفعل وفساده، بل يجري في الموضوعات الخارجية وأحكامها وفي غير الصحة من الأحكام.

وقد حكم بعض الأعلام<sup>(١)</sup> بتقدّم الاستصحاب الموضوعي على أصالة الصحة؛ نظراً إلى رجوع الشك في موارد جريان الاستصحاب الموضوعي دائماً إلى الشك في قابلية الفاعل أو المورد.

وحيث يشترط في جريان أصالة الصحة إحراز قابلية الفاعل والمورد فلا تجري أصالة الصحة في نفسه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب، مثال ذلك ما لو شكّ في صحة بيع لكون المبيع خمراً سابقاً، وشكّ في انقلابه خطأ حين البيع، أو شكّ في صحة بيع للشك في بلوغ أحد المتبايعين. فقال هذا العلّم: لا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم انقلاب الخمر خطأ، واستصحاب عدم كون من شكّ في بلوغه بالغاً في المثال. وذلك لا لحكومة الاستصحاب الموضوعي أو وروده على الاستصحاب الحكمي، بل لأجل عدم مقتضي لجريان أصالة الصحة.

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

(١) مصباح الأصول: ح ٣، ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

لأنّ تحقق السيرة يكون في حكم النصّ المخصّص لدليل الاستصحاب،  
بلا فرق بين كون الاستصحاب أو أصالة الصحة من الأصول أو من الأمارات.  
بل حتى لو فرضنا كون أصالة الصحة من الأمارات والاستصحاب من  
الأصول، 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 حينئذٍ.

وبذلك أشكل على أستاذه المحقق النائيني، حيث جعل المناط في تقديم  
كلّ من الاستصحاب أو أصالة الصحة كون أحدهما من الأمارات والآخر  
من الأصول، فحكّم بتقدّم الأمانة على الأصل، وأطال الكلام في تقديم أيهما  
على الآخر على القول بكون كليهما من الأصول أو من الأمارات.

وفيه أولاً: أنه لو رجع الشك في مورد الاستصحاب الموضوعي إلى  
الشك في قابلية الفاعل أو قابلية المورد عرفاً صحّ كلام هذا العلّام. أما لو  
رجع إلى الشك في القابلية شرعاً، فلا يصح.

وذلك لما قلناه سابقاً من عدم اشتراط إحراز قابلية المورد شرعاً في  
جريان أصالة الصحة، بل تجري حتى عند الشك فيها، كما لو شكّ في كون  
المبيع مما يملك شرعاً فتجري أصالة الصحة؛ لعدم رجوع الشك حينئذٍ  
إلى الشك في تحقق أصل عنوان المعاملة، بخلاف ما لو كان الشك في  
القابلية العرفية.

وعليه فتجري أصالة الصحة أيضاً حينئذٍ كالاستصحاب، ويقع  
التعارض بينهما، وتقدّم أصالة الصحة لجريان السيرة عليها؛ نظراً إلى عدم  
سراية الشك إلى أصل عنوان المعاملة.



وأما تقديم الاستصحاب الموضوعي؛ لأنه أصل سببي وأصالة الصحة أصل مسببي، لا وجه له هنا. وذلك لفرض عدم سريّة الشك إلى أصل عنوان المعاملة، وبعد إحراز تحققه بالوجدان، يقع الشك في صحة المعاملة لاحتمال فقد شرط من شروطه فتجري أصالة الصحة، لما قلنا من جريان السيرة.

نعم لو شك في موضوع حكم - كما لو شك في صدور الحدث من المصلي قبل الورد في الصلاة بعد ما توضحاً، فشكٌ لذلك في صحة صلاته - قد يتوهم تقدم الاستصحاب؛ لأنه أصل سببي، أو شك في انقلاب الخمر خلأً حين بيعه، فيقال بعدم جريان أصالة الصحة؛ لأنه أصل مسببي والاستصحاب أصل سببي؛ حيث إنّ صحة المعاملة مسببة عن انقلاب الخمر خلأً؛ لأنها عارضة على بيع ما يملك شرعاً، وهو مسبب عن انقلاب الخمر خلأً. ويرجع ذلك إلى حكومة دليل الاستصحاب على أصالة الصحة حينئذٍ كحكومة أي أصل سببي على الأصل المسببي.

ولكنه غير وجه؛ نظراً إلى قيام السيرة على جريان أصالة الصحة مطلقاً ما لم يرجع إلى الشك في تحقق أصل العمل أو قابلية الفاعل. وأما تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي فهو صحيح، لكن لا في فعل الغير؛ نظراً إلى قيام السيرة على جريان أصالة الصحة فيه، بل في غيره كفعل نفس الشاك وعند 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. وهي ما إذا شك في صحة فعل الغير لاحتمال فقدان شرط أو وجود مانع ما لم يرجع

إلى الشك في تحقق أصل العمل أو إلى قابلية الفاعل أو المورد عرفاً.  
 وثانياً: لا نُسلّم رجوع الشك في موارد الاستصحاب الموضوعي دائماً  
 إلى الشك في قابلية المورد أو الفاعل؛ لوضوح كون الشك كثيراً في شرائط  
 وقيود ليست من الأركان المقوّمة من العمل العبادي أو المعاملي فلا محالة  
 يقع التعاض حينئذٍ بين أصالدة الصحة والاستصحاب في هذه الموارد.  
 فتقدّم أصالة الصحة في جميع الموارد، حتى ما إذا كان من قبيل المعارضة  
 بين الأصل السببي والمسببي.

وذلك أولاً: لجريان السيرة؛ إلا ما إذا كان الشك في تحقق أصل عنوان  
 المعاملة أو في مقوّماته.

وثانياً: للزوم لغوية دليل تشريع أصالة الصحة؛ نظراً إلى جريان  
 الاستصحاب في أغلب موارد أصالة الصحة لو لا كلّها؛ إذ الشك في صحة  
 أيّ عمل إنّما ينشأ دائماً من احتمال فقدان شرط أو إيجاب مانع وجميع ذلك  
 مسبوق بالحالة السابقة لأنّها أمور حادثة.

مقتضى التحقيق: تقدّم أصالة الصحة على استصحاب الحكم.  
 وذلك لقيام السيرة على حمل فعل الغير على الصحة مطلقاً. ولو كانت  
 مسبوقة 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، إلا ويجري فيه الاستصحاب، إما استصحاب العدم الأزلي أو  
 استصحاب العدم النعتي.

وأما الاستصحاب الموضوعي فيفصل فيه بين ما لو رجع الشك في  
 الموضوع إلى الشك في قابلية الفاعل أو المورد عرفاً، فيقدّم الاستصحاب

حينئذٍ؛ نظراً إلى عدم جريان أصالة الصحة لقصور المقتضي، وبينما لو رجع الشك إلى الشك في قابليتهما شرعاً، بأن كان الشك في الشرائط والقيود غير المقومة لعنوان العمل فتقدّم أصالة الصحة حينئذٍ، وإن كان من قبيل التعارض بين الأصل السببي والمستببي، من دون فرق بين أبواب العبادات والمعاملات.

هذا حال الاستصحاب.

أما أصالتي الطهارة والحلية فلا مساس لهما بأصالة الصحة؛ إذ هي تجري في حكم العمل، ولكنهما تجريان في حكم الأشياء وكذا البرائة؛ إذ هي عند الشك في أصل التكليف، ولكن مجرى أصالة الصحة هو الشك في حكم المكلف به بعد ثبوت أصل التكليف، كما أنّ أصالة الاحتياط تجرى في فعل النفس، لا فعل الغير، وكذا أصالة التخيير.



## قاعدة الاضطرار

- ١- منصّة قاعدة الاضطرار
- ٢- مفاد القاعدة
- ٣- مدرك القاعدة
- ٤- حالها مع معارضة ساير الأدلّة
- ٥- التطبيقات الفقهية



## منصة قاعدة الاضطرار

إنّ ما جعله الله تعالى من الأحكام والقوانين في شريعة الاسلام، لا غرض له تعالى من تشريعه، إلّا رشد الانسان وكماله وفلاحه، وأن يعيش بسلامة ونشاط وراحة ورغبة مبتعداً عن الآثام والسيئات والقبايح، لا لأجل التضييق وتحميل ما هو خارج عن حدّ طاقة البشر. وكيف يقرّر عليهم أحكاماً محرّجة شاقّة، وهو أرحم الراحمين، بل أرفأ بالانسان من والديه؟! كما قال تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»<sup>(١)</sup>.

و«ما جعل عليكم في الدين من حرج»<sup>(٢)</sup>.

و«فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه»<sup>(٣)</sup>.

و«ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم»<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا سمّي الدين الاسلامي بالشريعة السمحة السهلة، رغم ما يدعيه المخالفون ويفترونه على الاسلام بأنّه دين التضييق والتعصّب والمشقة. وهذه القاعدة تثبت لنا أنّ للرفق واللين والسهولة والراحة، منصة

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) المائدة: ٦.

مستحكمة في متن الشريعة الاسلامية وأَنَّهُ لا موقف للضيّق والصعوبة فيها. فهذه القاعدة ذات أهمية خطيرة من هذا المنظر.

### مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد نفي أيّ حكم موجب للمشقة والاضطرار. بمعنى ارتفاعه عند ما عرض الاضطرار.

بيان ذلك: أنَّ كلّ حكم مجعول في الاسلام له حالتان.

إحدهما: الحالة المتعارفة المعتدلة، بأن لا يوجب العمل به ضيقاً ومشقة على فاعله.

ثانيتها: الحالة غير المتعارفة الخارجة عن مقتضى العادة، بأن يوجب العمل به ضيقاً وصعوبة ومشقة لا تتحمل عادة. ومفاد هذه القاعدة رفع الحكم الإلزامي في هذه الصورة، وجوباً كان ذلك الحكم أو حرمة. وهل يكون رفع الحكم عند الضرورة والاضطرار على نحو الرخصة أو العزيمة؟

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

وأما إذا لم يبلغ الاضطرار إلى حدّ الضرر البالغ أو خوف الهلاك، وإن كان موجباً للمشقة الشديدة التي لا تتحمّل عادةً، فالمشهور أنَّ ارتفاع الحكم الموجب لذلك على نحو الرخصة.



وخالفهم السيد الامام الراحل <sup>(١)</sup> في مسائل التيمّم بأنّه على نحو العزيمة.

ووجّه ذلك بأنّ العمل بالحكم الحرجي وتحمل المشقة والحرص مخالفة لما أَرادَه الله تعالى بالعباد من اليسر والتزاماً بما لم يشرّعه ولم يجعله في الشريعة، كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» <sup>(٢)</sup>. وأنّه ردّ هدية الله تعالى. واستشهد لذلك ببعض النصوص الدالّة على أنّ ذلك ردّ هديته تعالى وجسارَةً بساحته، كما أنّ ردّ هدية الإخوان المؤمنين هتك وإهانةٌ بشأنهم.

وهذا الكلام منه ﷺ وإن كان حسناً جميلاً ومساعداً للإعتبار في نفسه، إلّا أنّ الإلزام والایجاب على مخالفة الحكم الأوّلي الحرجي والعقاب عليه مخالفٌ لما هو مقتضى الامتنان من رفع الإلزام والایجاب عن المكلف وجعله في راحة وفسحة من ذلك، بل ذلك إيقاعه في محذور آخر.

وأما ما ورد في بعض النصوص من تشبيه ذلك بردّ الهدية يمكن حمله على مخالفة الحكم الأوّلي بقصد التشريع أو عدم الاعتناء.

وعلى أيّ حال لا إشكال في إفادة هذه القاعدة ارتفاع الحكم التكليفي عند الاضطرار. وهل تفيد ارتفاع الحكم الوضعي، بأن تنفي ضمان المال المتصرّف فيه عند الاضطرار؟

والتحقيق عدم ارتفاع الضمان؛ لعدم دخل له في رفع الاضطرار؛ حيث لامنافاة بين رفع الاضطرار بالتصرف في المال المضطر إليه وبين

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

(٢) الحج: ٧٨.

ثبوت ضمانه الموجب لردّ المال إلى مالكه بعد ارتفاع الاضطراب عند التمكن.

ثم إنّ ههنا نكات ينبغي التنبيه عليها في تحرير مفاد هذه القاعدة الأولى: يعبر عن هذه القاعدة كثيراً بأنّ الضرورات تبيح المحظورات. وهذا التعبير يترأى كثيراً في كلمات الفقهاء، كما سيأتي في التطبيقات الفقهية. فليس المراد منه قاعدة غير هذه القاعدة، كما لعلّه قد يتوهم.

الثانية: أنّ هذه القاعدة لا تفيد رفع أصل التكليف بالاضطرار، بل إنما تفيد ارتفاع تنجزه. وذلك لأنّ الذي مخالف للإمتنان هو تنجز الحكم الأولي عند الاضطراب. ومن هنا لو ارتفع الاضطراب يعود التكليف إلى حاله الأوّل ويصير منجزاً على المكلف.

الثالثة: أنّ رفع الحكم الأولي إنما يكون مادام الاضطراب، فيتنجز بمجرد إرتفاعه. فلا يجوز مخالفة الحكم الأولي أكثر من قدر الاضطراب ومقتضى الضرورة. وهذا مراد الفقهاء من قولهم «الضرورات تتقدّر بقدرها»، كما ستعرف دلالة بعض نصوص المقام على هذا المعنى.

الرابعة: أنّ الخوف على هلاك النفس أو على المرض أو على اشتداده، عنوان مستقل آخر، غير ما هو المقصود من الاضطراب. وقد دلّت على حرمة فعل ما يخاف به على النفس أو على المرض نصوص بالخصوص، وإن كان ربما يتحدان في المصداق. ولكن لا منافاة في ثبوت الحكم الثانوي للمضطّر إليه بدليلين أو أدلّة عديدة. والحق أنّ ذلك نوع اضطراب أيضاً. ولكن الحكم الثانوي ثابت لموضوعه بعنوان آخر أيضاً لا بعنوان الاضطراب فقط.

الخامسة: أنّ غير الخوف على هلاك النفس المحترمة من عناوين

الاضطرار لا يجوّز ارتكاب ما يقطع بعدم رضى الشارع بوقوعه بأيّ وجه، كاللواط والزنا وعقوق الوالدين ونحو ذلك من المعاصي الكبيرة الخطيرة في نظر الشارع الأقدس. وسيأتي كلام في ذلك في تحقيق نصوص الاضطرار.

السادسة: الفرق بين الاضطرار وبين الإكراه أنّ الإكراه يتحقق بالتهديد اللفظي، بأن يقول المكره (بالكسر) مثلاً لشخص لو لم تفعل كذا لقتلتك أو ضربتك ضرباً شديداً، أو أحرقت بيتك أو أهتك عرضك، ونحو ذلك من ألفاظ التهديد.

ولكن الاضطرار ليس بمجرد اللفظ، بل إنّما بوقوع الشخص في مشقة شديدة وتعب غير قابل للتحمل عادة، أو في مكان أو وضع يخاف فيه على العرض أو المال أو النفس. ومع ذلك ليس في حدّ القهر الغالب السالب للاختيار، فإذا كان كذلك يعبّر عنه بالقهر والإجبار.

السابعة: هل المراد من الاضطرار هو ما كان مصداقاً للاضطرار والضرورة في نظر نوع الناس وأكثرهم، أو الملاك في ذلك نظر شخص المضطر؟

والجواب أنّ المعيار في ذلك نظر النوع.

فما كان من المشقة يُحمّل عادةً أو لا يصدق عليه الاضطرار والضرورة الشديدة البالغة حدّ الاضطرار في نظر أهل العرف، لا يرتفع به الحكم الأولي.

ولكن هذا أمر باطني وكل إنسان أبصر بنفسه من غيره. فإذا بلغت المشقة في نظره فيما بينه وبين الله إلى حدّ لا يتحمّلها أهل العرف وغالب

الناس، يتحقق بذلك الاضطرار الرافع للحكم الأوّلي. وعلى أيّ حال فالمعيار في ذلك بلوغ المشقة إلى هذا الحد أو إحساس الخوف على النفس. وتشخيص مصاديق هذا الملاك موكل إلى صاحب الضرورة والاضطرار، كما أشير إلى ذلك في بعض النصوص الآتية.

### مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه.

الأوّل: اتفاق جميع الفقهاء من العامة والخاصّة وتساالمهم على ارتفاع الحكم الأوّلي بالاضطرار. ولا مخالف لذلك من بينهم.  
وأما الاجماع بمعناه المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم تعيداً، فلا يمكن دعواه؛ نظراً إلى استناد الفقهاء لذلك إلى نصوص الكتاب والسنة، فهو مدركي.  
الثاني: العقل الحاكم بقبح تحمّل المشقة الشديدة الخارجة عن حدّ تحمل الناس عادة؛ لما يرى فيه من الظلم بالنفس والجسم. وإنّ الظلم قبيح في نظر العقل بأنحاء، 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

اللّهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>(٢)</sup>.

(١) البقرة: ١٧٣، والنحل: ١١٥.

(٢) المائدة: ٣.

ومنها: قوله تعالى:

«قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرّماً على طاعم يطعمه، إلّا أن يكون مينةً أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزيرٍ، فإنّه رجس، أو فسقاً أهلٌ لغير الله به، فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فإنّ ربّك غفور رحيم»<sup>(١)</sup>.

الرابع: السنة:

وقد دلت على هذه القاعدة عدّة نصوص.

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

«وليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما دل على جواز التقية عند الضرورة والاضطرار.

مثل صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«التقية في كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»<sup>(٣)</sup>.

وضمير الهاء في «صاحبها» يرجع إلى التقية ظاهراً؛ أي فاعل التقية

أبصر على نفسه من غيره بوجود الضرورة في مورد التقية إلى حدّ تجوّزها.

ونظيره صحيح معمر بن يحيى بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة، قالوا:

«سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له»<sup>(٤)</sup>.

هاتان الصحيحتان وما شابههما وإن وردت في التقية، إلّا أنّه يمكن أن

يستفاد منها جواز ارتكاب كلّ حرام عند الضرورة والاضطرار، 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 والنهي عن المنكر، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٢.

الملاك القطعي؛ حيث لا خصوصية في تحليل الحرام المتّقى فيه، إلّا الضرورة والاضطرار.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: لم حرّم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما وراء ذلك من رغبة فيم أحلّ لهم ولا زهد فيما حرّمه عليهم، ولكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه لهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه ثمّ أحلّه للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به»<sup>(١)</sup>.  
ومنها: صحيح حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضبطوا إليه»<sup>(٢)</sup>.  
ومثله مرفوعة النهدي<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره بسنده عن الصادق عليه السلام، قال:  
«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفعت عن أمّتي أربع خصال: ما اضبطوا إليه، وما نسوا، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:  
«سمعتّه يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ، والنسيان وما استكرهوا

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٢، ب ١ من الاطعمة 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 والنهي عن المنكر، ح ١٠.

عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما أضطروا إليه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما ورد في الفقه الرضوي:

«ومتى ما نسي بعضها، أو اضطرَّ، أو به علة تمنعه من الغسل، فلا إعادة عليه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيح الحلبي قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب

غيره، قال: يصلي فيه إذا اضطرَّ إليه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: صحيح أحمد بن محمد بن يحيى، قال، قال الصادق عليه السلام:

«من اضطرَّ إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو

كافر»<sup>(٤)</sup>.

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

وأما قوله تعالى: «فمن اضطرَّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه» يحمل على ما إذا لم يصل الاضطرار إلى حدّ الخوف على هلاك النفس أو يقال أنّه ناظر إلى جهة ارتفاع الحرمة المدلول عليها في صدق الآية.

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

«إنّا وجدنا أنّ ما أحلّ الله ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم إليه الحاجة. وو جدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ووجدناه مفسداً. ثم رأيناّه تعالى قد أحلّ ما

(١) المصدر: ج ١٦، ص ١٤٤، ب ١٦، باب ان اليمين لا تتعقد في غضب ولا 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 الأطعمة والأشربة، ح ٣.

حرّم في وقت الحاجة إليه؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطرّ إليها المضطر؛ لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت»<sup>(١)</sup>.

ومنها: مرسل عمرو بن سعيد عن بعض أصحابنا قال:

«أتت امرأة إلى عمر فقالت: يا أمير المؤمنين: إنني فجرت فأقم فيّ حد الله، فأمر برجمها وكان على ﷺ حاضراً، فقال له: سلها كيف فجرت؟ قالت: كنت في فلاة من الأرض فأصابني عطش شديد، فرفعت لي خيمة فأنتيتها فأصبت فيها رجلاً أعرابياً، فسألته الماء، فأبى على أن يسقيني إلا أن أمكنه من نفسي، فولّيت منه هاربة، فاشتدّ بي العطش حتى غارت عيناى وذهب لساني، فلما بلغ منّي أتيته فسقاني، ووقع عليّ، فقال له عليّ ﷺ: هذه التي قال الله عز وجل: فمن اضطر غير باغ ولا عاد، هذه غير باغية ولا عادية إليه، فخلّ سبيلها، فقال عمر: لو لا عليّ لهلك عمر»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه المفيد في الارشاد قال:

«روى العامة والخاصة أنّ امرأة شهد عليها الشهود أنهم وجدوها في بعض مياه العرب مع رجل يطؤها وليس ببعل لها، فأمر عمر برجمها، وكانت ذات بعل، فقالت: ألهم إنك تعلم أنني بريّة، فغضب عمر، وقال: و تجرح الشهود أيضاً، فقال أمير المؤمنين ﷺ: ردّوها واسألوها ففعل لها عذراً، فردّت و سئلت عن حالها فقالت: كان لأهلي إبل فخرجت مع إبلي أهلي وحملت معي ماءً، ولم يكن في إبلي لبن، وخرج معي خليطنا وكان في إبل له، فنفد مائي فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى أمكنه من نفسي فأبيت، فلما كادت نفسي أن تخرج أمكنته من نفسي كرهاً، فقال أمير المؤمنين ﷺ: الله أكبر فمن اضطر

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

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



غير باغ ولا عاد فلا إثم، فلما سمع عمر ذلك خلى سبيلها»<sup>(١)</sup>.

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

«جاءت امرأة إلى عمر فقالت: أني زنيت فطهرني، فأمر بها أن ترجم فأخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابني عطش شديد، فاستسقيت أعرابياً فأبى أن يسقيني إلا أن أمكنه من نفسي، فلما أجهدي العطش وخفت على نفسي سقاني فأمكنه من نفسي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج ورب الكعبة»<sup>(٢)</sup>. ولأجل هذه الرواية حمل المشهور الخبرين السابقين على صورة تراضي الطرفين بالمتعة أو بما يدل على التزويج من اللفظ.

وقد أجاد صاحب الحقائق في تحقيق ذلك؛ وينبغي نقل كلامه ههنا بطوله؛ لما فيه من الفائدة. فانه قال - بعد ذكر هذه النصوص - : «ولم أقف على من تكلم في هذين الخبرين وما هما عليه من الاختلاف في البين، إلا المحدث المحسن الكاشاني في الوافي، ولا بأس بنقل كلامه بطوله، وإن طال به زمام الكلام لجودة محصولة.

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

البغي الخيانة، والظلم والعدوان التجاوز عن الحد وعن قدر الضرورة، والمجرور في «إليه» راجع إلى الفجور، والظاهر من أمر عمر بترجم 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 أبواب المتعة، ح ٨.

أو غير محصنة، وليس هذا من مثله ببعيد.

ثم المستفاد من هذا الحديث جواز الزنا إذا اضطر الانسان إليه بحيث يخاف على نفسه التلف، إلا أنه ستأتي هذه القصة بعينها في باب إثبات المتعة من كتاب النكاح باسناد آخر وعبارة أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام وليس في آخر قوله عليه السلام هذه التي قال الله تعالى إلى آخر الحديث، بل قال عليه السلام: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج ورب الكعبة، ومفاده أنه ليس ذلك بزنا ولا فجور مضطر إليه بل هو نكاح حلال وتزويج صحيح، وذلك لحصول شرايط النكاح فيه من خلوها عن الزوج وعن ولاية أحد عليها، ورضاء الطرفين ووقوع اللفظ الدال على النكاح والانكاح فيه، وذكر المهر وتعيينه، فهو تزويج متعة ونكاح انقطاع، لا يحتاج إلى طلاق.

فان قيل: يشترط في صحة المتعة ذكر الاجل، قلنا: قد ثبت أنه يغني عنه ذكر المرة والمرتين، والاطلاق يقتضي المرة فيقوم مقام ذكر الأجل.

إن قيل: أنها لم تعتقد حلها وإنما 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 مسقطاً للحد عنها، ولعل هذا هو الوجه في ورود الإعتذار عنها تارة بأنها ليست بزانية، وأخرى بأنها كانت مضطرة للزنا، والتحقيق هو الأول، ولعل الثاني إن صح ورودها فانما ورد على التقية والمماشاة مع عمر وأصحابه.

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

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

قلنا: الاعتماد فيها إنما هو على رواية أبي عبد الله عليه السلام دون رواية غيره، مع أنّ 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 التقية بما يناسب قدر عقولهم ومبلغ ما عندهم من العلم، وخاطب أصحابه سرّاً بما وافق الحل وبما هم أهلهم فروى الثاني عنه أو لادّه عليه السلام، والأوّل الأجانب، والعلم عند الله انتهى كلامه زيد مقامه.

أقول: الأظهر في الجواب عن السؤال الثاني أنّ اعتقاد الحل وعدمه لا مدخل له في صحة العقد إذا وقع مستكماً لشرايط الصحة، والعقد هنا كذلك كما اختاره، ومن الجائز أن تكون المرأة جاهلة بحلّ نكاح المتعة؛ لعدم اشتهاها يومئذٍ، وأنها على مذهب عمر في تحريمها فاعتقدت كون ما وقع منها زناً يوجب الحد، فلذا اعترفت بذلك وطلبت إقامة الحد عليها، والامام عليه السلام أسقط الحد عنها لصحة النكاح كما في رواية الصادق عليه السلام، أو لمكان الضرورة كما في الرواية الأخرى، وسقوطه لمكان الضرورة غير بعيد.

فإنّ جملة من الأخبار دلّت على أنّه ما من شيء حرّمه الله، إلّا أباحه لمكان الضرورة، ففي موثقة سماعة قال، قال: إذا حلف الرجل تقية لم يضره - إلى أن قال - قال: ليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطّر إليه، ونحوه غيره من الأخبار المؤيّدة بالدليل العقلي أيضاً.

بقي الكلام في اختلاف الخبرين في أنّ سقوط الحد هل هو لكونه نكاحاً صحيحاً، كما في رواية الصادق عليه السلام أو لمكان الضرورة وأنّه كان زناً؟ وما ذكره - رحمة الله عليه - في الجمع بين فتواه عليه السلام في هذين الخبرين جيّد. ويؤيّد أنّه عليه السلام خاطب بهذا الجواب الذي في هذا الخبر عمر وأصحابه،

ومذهب عمر تحريم المتعة فلم يصرح له بأنّ عدم الحد لصحة النكاح متعة، وإنّما صرح له بالاضطرار، وهو صحيح كما عرفت، فإن الضرورات تبيح المحظورات، وأما خبر الصادق عليه السلام فليس فيه دلالة على مخاطبة عمر بذلك، وغاية ما يدل عليه أنه أخبر أمير المؤمنين عليه السلام بذلك فسألها، فلما أخبرته القضية قال: «تزويج ورب الكعبة»، وليس في الخبر أنها حُدَّت بعد ذلك أو لم تحد، وبلغ ذلك عمر أو لم يبلغه، بل الخبر مجمل في ذلك». <sup>(١)</sup> انتهى كلام صاحب الحقائق.

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

«سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلّا الثلج أو ماءً جامداً، فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي يوبق دينه». <sup>(٢)</sup> الأصح «توبق» دينه.

ومنها: صحيح عبد الله بن جعفر الحميري قال:

«كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: روى جعلني الله فداك مواليك عن آبائك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله على الفريضة على راحلة في يوم مطير، ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا والأرض مبتلة والمطر يؤذي، 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». <sup>(٣)</sup> والضرورة الشديدة وهي ما لا تتحمل عادةً.

(١) الحقائق 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.

ومنها: مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (عج):  
 «أنّه كتب إليه يسأله عن رجل يكون في محمله والثلج كثير بقامة رجل، فيتخوف أن  
 نزل الغوص فيه. وربما يسقط الثلج وهو على تلك الحال ولا يستوي له أن يلبّد شيئاً  
 منه؛ لكثرتة وتهافتة. هل يجوز أن يصلّي في المحمل الغريضة؟ فقد فعلنا ذلك أياماً.  
 فهل علينا في ذلك إعادة أم لا؟ فأجاب لا بأس به عند الضرورة والشدة». (١)

ومنها: صحيح الريان بن الصلت. قال:

«دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام فقلت له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ الناس  
 يقولون: إنّك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد في الدنيا، فقال عليه السلام: قد علم الله كراهتي  
 لذلك، فلما خُيرت بين قبول ذلك، وبين القتل اخترت القبول على القتل، ويحكم أما علموا  
 أنّ يوسف عليه السلام كان نبياً رسولاً. فلما دفعته الضرورة إلى تولّي خزائن العزيز، قال له:  
 اجعلني على خزائن الأرض إنّني حفيظ عليم، ودفعني الضرورة إلى قبول ذلك على  
 إكراه وإجبار بعد الاشراف على الهلاك، على أنّي ما دخلت في هذا الأمر إلّا دخول خارج  
 منه، فإلى الله المشتكى وهو المستعان». (٢)

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على مفاد هذه القاعدة، وهي بالغة حد  
 التواتر.

ثم إنّ هذه القاعدة لا إشكال في عدم كون مفادها حكماً ولا أصلاً  
 ولأمانة، كما هو واضح، بل إنما هي تفيد ارتقاع الحكم الأولي عند عروض  
 الاضطرار والضرورة.

(١) المصدر: ص ٢٣٩، ح ١١.

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

## حالتها مع معارضة ساير الأدلة

لا ريب في تقدّم هذه القاعدة على ساير الأدلة والأصول، كما لو اضطر إلى بيع مال الغير لانقاذ نفسه أو إنقاذ نفس محترمة من الهلاك أو عند ما وقع في ساير مصاديق الاضطرار من المحاذير والضرورات.

فيقع التعارض عند ذلك بين أدلة حرمة التصرف في مال الغير وبين أدلة هذه القاعدة، ولا إشكال في تقدّمها. وهل النتيجة صحة البيع؟ فيه إشكال؛ نظراً إلى عدم منافاة بين ثبوت الضمان وبين ارتفاع الاضطرار بإباحة التصرف، وإلى أنّ إنشاء البيع وإجراء الصيغة إذا كان حلالاً ومباحاً ولو بالاضطرار يدخل في البيع الحلال المباح وتترتب بالمآل آثاره، كما هو الوجه في استفادة صحة البيع وضعاً من قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، وذلك فيما إذا توقف إرتفاع الضرورة على بيع مال الغير وصرف ثمنه في رفع الاضطرار.

وعلى أيّ حال وزان هذه القاعدة في مخالفة ساير الأدلة ومعارضة ساير الأمارات وزان قاعدتي نفي الضرر والحرّج، فهي حاکمة على أدلة الأحكام الأولية.

ولكن 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 وتعطيله بأيّ وجه، كالزنا واللواط وتعطيل الحدود وعقوق الوالدين ونحوه.

### التطبيقات الفقهية

قد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه، وهي أكثر من أن تحصى، إلا أننا نكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع. منها: ما صرح به جملة من الأصحاب من جواز إخراج المستودع مقدار أجرة الحج الواجب عن الميت فيما إذا علم أن الورثة لا يؤدّون عنه. وقد نقل في الحقائق عن التذكرة أنه يعتبر أيضاً في جوازه الأمن من الضرر. فلو خاف على نفسه أو ماله لم يجزله ذلك. ثم علّله صاحب الحقائق بقوله: «و هو ظاهر؛ فان الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(١)</sup>. ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الخوف على النفس والمال، إنما يوجب في محلّ الكلام ارتفاع الجواز ومنع الجائز، لا إباحة المحظور، كما ورد في تعليقه.

ومنها: ما لو اضطرّ المحرم إلى أكل ما فيه طيب فحكموا بجوازه وبأنّه يقبض أنفه وجوباً، ما دام لم يوجب مشقة.

ويتفرّع من هذه المسألة فرعان.

أحدهما: جواز أكل ما فيه طيب، بل شمه إذا كان أخذ الأنف له حين الأكل شاقاً. وعلّوا ذلك بأنّ الضرورات تبيح المحظورات، كما صرح بهذا التعليل في الحقائق؛ حيث قال: «أما جواز الأكل فدلّيل إباحته أنّ الضرورات تبيح المحظورات، كما هو مسلّم بينهم في جميع الأحكام»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحقائق الناضرة: ج ١٤، ص ٢٧٩.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١٥، ص ٤٢٣.

ثانيهما: وجوب أخذ الأنف عند التمكن، فعَلَّله في الحدائق بقوله: «إِنَّ الاضطرار إلى أحدهما لا يبيح الآخر، مع حرمة الجميع، فيقتصر على محلّ الضرورة».<sup>(١)</sup>

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

ومنها: ما لو اضطر الانسان إلى معونة الظالمين، بأن توقّف عليه إمرار معاشه أو حفظ نفسه، فحكموا بجواز ذلك حينئذٍ. وقد علَّله في الحدائق بقوله: «فإنّ الضرورات تبيح المحظورات».<sup>(٢)</sup> وكذا علّله السيد الخوئي بقوله: «وذلك للضرورة؛ فإنّ الضرورات تبيح المحظورات».<sup>(٣)</sup>

ومنها: ما لو اضطر الانسان إلى دفع الرشوة لاستنقاذ حقه الموجب ذهابه وقوعه في المشقة الشديدة أو الحرج والضرر العظيم، أو لحفظ عرضه. فحكموا بجواز دفع الرشوة حينئذٍ وعلّلوه بهذه القاعدة، كما علّله في الرياض بقوله: «إلا إذا لم يمكن الوصول إلى الحق بدونها، فيجوز الدفع حينئذٍ، فإن الضرورات تبيح المحظورات».<sup>(٤)</sup>

ومنها: حكمهم بجواز الاحتقان للصائم عند الضرورة؛ معللاً بهذه القاعدة. كما علّله المحقق النراقي بقوله: «الحرمة إنّما هي إذا لم يكن الاحتقان ضرورياً، وإلاّ فيباح؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات».<sup>(٥)</sup>

(١) المصدر.

(٢) المصدر: ج ١٨، ص ١٢١.

(٣) التنقيح: ج ١، ٣٦٣.

(٤) الرياض: ج ٨، ص ٨٤.

(٥) مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.



ومنها: مسألة عدم جواز ترك وطئ الزوجة أكثر من أربعة أشهر، كما هو الثابت فتوىً ونصاً. ولكن حكموا بجواز تركه عند الضرورة معللاً بهذه القاعدة، كما قال المحقق النراقي: «ويختص عدم الجواز بصورة العذر. وأما معه فيجوز الترك مطلقاً إجماعاً؛ لأنَّ الضرورات تبيح المحظورات».<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه. وهي خارجة عن حدِّ الاحصاء، ولنا في هذا المقدار كفاية.

---

(١) المصدر: ج ١٦، ص ٧٨.



## قاعدة حرمة الإعانة على الإثم

- ١- أهمية هذه القاعدة ومنصتها في كلمات الفقهاء
- ٢- أول من استدل بنص هذه القاعدة
- ٣- تحرير مفاد هذه القاعدة
- ٤- مدرك القاعدة
- ٥- هل هي حكم أو غيره؟
- ٦- حالها مع معارضة سائر القواعد
- ٧- التطبيقات الفقهية



## أهمية هذه القاعدة ومنصتها في كلمات الفقهاء

تطرح اليوم نظرية على أهل النظر والمحافل العلمية حول منهج المكافحة مع المنكرات وحفظ المجتمع - ولا سيما الشباب - من التلوث بأنحاء المعاصي والمفاسد.

وهذه النظرية توجب البداية بالفحص والتحري في عوامل تلوث المجتمع البشري بالقبايح والآثام والتدقيق في علل هذا المعضل الاجتماعي، ثم الاقدام على تجفيف جذور الفساد وقلعها. وتمنع عن صرف القدرة والطاقة في المكافحة مع المعلوم وفي جهة منع المنكرات والنهي عنها بعدما كثرت وشاعت بين الناس؛ حيث إنّه لو عرفت علل الفساد وعوامل شيوع المعاصي بالفحص الدقيق التام فتقلع من جذورها، تقلّ الآثام ويرتفع الفساد من غير حاجة إلى مقابلة خشنة حتى تستتبع محاذير ومشاكل أخرى كسوء الظن والتشاؤم بالنظام الاسلامي فتوجب انتشار بذور الانزعاج والعداوة، فينجرّ إلى بروز المنازعات بين المؤمنين ونشأة الأفكار والعقائد المنحرفة وتشكيل الأحزاب السياسية المخالفة.

ولا شك أنّ تحريم الإعانة على الإثم يوجب محو عوامل المعصية وقلع

موادّ الفساد والفجور وتجفيف جذورها. وذلك لأنّ حكم حرمة الإعانة على الإثم إذا تلقّاه المسلمون كثقافةٍ ووضعت قوانين جزائية صريحة قاطعة لذلك ولم ير أهل الفساد والمعاصي مخلصاً للفرار من نصّ القانون ولا معيناً لأنفسهم، ولم يُعدّ أحدٌ مقدمات الفساد والمعصية لهم، لكي يروا بطيحة المجتمع معدّة للفساد، فحينئذٍ يؤول لهيب شهوتهم إلى الطفوء، كانطفاء لهيب النار بانعدام المادّة المحترقة وعدم وصول مادّة الاشتعال، من البترول والبانزين والغاز.

وعليه فيكفي لاثبات أهمية هذه القاعدة وعظم خطرها أنّها تبحث عن محو عوامل تلوّث مجتمع المؤمنين بأنحاء المفاصد وقلع مواد الآثام والمعاصي وتجفيف جذورها.

ومن هنا كانت هذه القاعدة منذ أقدم العصور - من زمن شيخ الطائفة - موضع العناية البالغة بين الفقهاء وصارت محل البحث والتحقيق والنقض والابرام بينهم.

### أول من استدلّ بنصّ هذه القاعدة

وأول من استدلّ بنصّ هذه القاعدة هو الشيخ الطوسي؛ حيث أفتى في المبسوط<sup>(١)</sup> بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعاصي معللاً بهذه القاعدة. وكذا استدلّ بها لبطلان الوصية باجارة المال للبيع والكناس ونحوها.<sup>(٢)</sup>

(١) المبسوط: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٦٢.

ومنهم المحقق صاحب الشرايع؛ حيث أفتى بحرمة بيع كل ما يفضي إلى مساعدة الحرام، وعمّمه في المسالك إلى مطلق أعداء الدين، سواء كانوا مسلمين أو كفاراً. وعلّل ذلك بهذه القاعدة؛ حيث قال في ذيل كلام صاحب الشرايع: «لا فرق في أعداء الدين بين كونهم مسلمين أو كفاراً؛ لاشتراكهم في الوصف، وهو الإعانة على المحرم المنهي عنها».<sup>(١)</sup>

ثم بعده العلامة الحلي، فإنّه استدل بهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتبه.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم أنّ المشتري يصنعه صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاحى؛ معللاً بهذه القاعدة.<sup>(٢)</sup>

ومنها: حكمه بعدم جواز الوقف على البيع والكنائس وبيوت النيران بأنّ في ذلك إعانة على المعصية.<sup>(٣)</sup>

وأيضاً علّل حرمة الوقف على معونة الزناة أو قطاع الطريق أو شاربي الخمر - ولو كانوا مسلمين - بقوله: «لأنّ الإعانة على فعل المعصية معصية».<sup>(٤)</sup>

ولا تختص موارد جريان هذه القاعدة بباب خاص من الأبواب الفقهية، بل تجري في مختلف أبواب الفقه، مما يرتبط بمقدمة المعصية والإعانة على الإثم.

(١) المسالك: ج ٣، ص ١٢٣.

(٢) المختلف: ج ٥، ص ٢٢.

(٣) التذكرة: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٤) المصدر.

## تحرير مفاد هذه القاعدة

المقصود من لفظ «الإعانة» في نص هذه القاعدة معناه اللغوي، لا معنى آخر غيره. وهو المساعدة والمظاهرة، أي مساعدة الغير ومظاهرته في فعله بأعداد بعض مقدماته وتهيئة آلات الفعل، أو إيجاد المقتضي له ورفع الموانع عنه. ويعتبر في معنى الإعانة عدم استناد الفعل إلى المعين عرفاً، بل يستند إلى الفاعل المباشر وحده، وإلا يدخل في عنوان التعاون.

ثم إنّه قد يقصد معنى الإعانة من لفظ التعاون، وهو فيما إذا أسند فعل التعاون إلى القوم، كما في قولهم: تعاون القوم، أي أعان بعضهم بعضاً وصار عوناً له، كما صرح بذلك في القاموس والصاح والمصباح وغيره من معاجم اللغة.

وعليه فالتعاون إذا أسند إلى القوم يكون بمعنى إعانة بعضهم بعضاً، فلا فرق بينه وبين معنى الإعانة حينئذٍ في الحقيقة، وإنّما يُعبّر عنه بالتعاون بلحاظ ما يوجد من التقابل بين الإعانات الصادرة من أفراد القوم متقابلاً. وإنّما الفرق بينهما فيما إذا أسند التعاون إلى اثنين في مثل قولهم: «تعاون زيدٌ وعمرٌ في رفع الصخرة».

والفرق بين الإعانة والتعاون - المستند إلى شخصين - أنّ في الإعانة تكون المساعدة من أحد الطرفين من دون استناد الفعل إليه عرفاً، وإنّما يستند الفعل إلى الطرف الآخر الذي هو الفاعل المباشر. وأما في التعاون تكون المساعدة من الطرفين ولا يستند الفعل إلى طرف واحد، بل يستند إلى الطرفين معاً، بمعنى أنّ كل واحد منهما يعين الآخر في إيجاد



الفعل، كما لو رفع شخصان أو أشخاص معاً حجراً ثَقِيلاً، بحيث لو لم يساعد أحدهم لم يتمكنوا من رفع ذلك الحجر، فحينئذٍ يستند رفع ذلك الحجر إليهم جميعاً لا إلى بعضهم، فهذا هو حقيقة التعاون. واتضح ممّا بيناه في حقيقة الإعانة أنّه يعتبر فيها شيئان. أحدهما: قصد المساعدة من المعين؛ لأنّ الإعانة من العناوين القصدية، كما هو واضح.

ثانيهما: تحقق الفعل المعان عليه. وقد يتوهم عدم دخل لتحقيقه في صدق الإعانة؛ لأنّ مرتبة تحقق الفعل متأخّرة عن رتبة الإعانة؛ فلا معنى لدخل ما هو المتأخّر في صدق ما هو المتقدم، ولكنّه توهم غير وجيه. وذلك لأنّ الإعانة على فعل أمرٍ إضافي؛ نظراً إلى أخذ تعلّقها بالفعل في عنوانها. وعليه فيكون الفعل طرف الاضافة، ولا معنى لتحقيق الأمر الاضافي المتعلّق بالغير من دون تحقق متعلّقه الذي هو طرف الاضافة.

وقد وقع الكلام والنقض والابرام في اعتبار كل من القصد ووقوع الفعل الحرام في مصبّ هذه القاعدة. فقد يتوهم عدم اعتبار شيءٍ منهما في صدق عنوان الإعانة على الإثم، وفي مقابله القول باعتبارهما معاً. وقال جماعةٌ باعتبار القصد دون وقوع الحرام المعان عليه، واختار آخرون عكس ذلك. فالصور المتصوّرة في المقام أربعة.

الأولى: وهي صورة تحقق القصد والفعل الحرام كليهما، فلا إشكال ولا خلاف في صدق الإعانة على الإثم حينئذٍ.

الثانية: وهي ما إذا لم يكن قصد ولم يتحقق الفعل الحرام. ولا إشكال أيضاً في عدم صدق الإعانة على الإثم حينئذٍ، كما هو واضح. وقد اتضح

وجه ذلك مما يبيّن أنه في اعتبار قصد الإعانة وتحقيق الفعل في صدق عنوان الإعانة على ذلك الفعل.

وأما ما دلّ عليه بعض النصوص من لعن غارس الخمر فليس المقصود منه هذه الصورة، بل إنّما يحمل على قاصد التخمير بذلك، كما هو واضح، وإلا يلزم منه ما لا يمكن الالتزام به بأيّ وجه.

الثالثة: ما إذا لم يقصد المعين بفعله الإعانة على الحرام، ولكن ترتّب عليه الحرام. والظاهر أنّ هذه الصورة خلافية. ومنتشأ الخلاف فيها هو الاختلاف في اعتبار قصد الإعانة على الحرام في صدق عنوانها. وإنّ للشيخ الأعظم الأنصاري<sup>(١)</sup> تحقيقاً جامعاً في المقام ينبغي تحريره. قال ما حاصله:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ الإعانة هي الاتيان ببعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله: لا مطلقاً. وأوّل من أشار إلى هذا هو المحقق الثاني في حاشية الارشاد في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنّه يصنعه خمرأً. ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين، كالفقيه السبزواري في الكفاية وغيره.

وزاد بعض المعاصرين اعتبار وقوع الحرام المعان عليه. وفيه تأمّل؛ لأنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل أم لا. ويظهر من الأكثر عدم اعتبار القصد. ومنهم الشيخ في المبسوط؛ حيث استدل على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقول النبي ﷺ: «من

(١) المكاسب / الطبع الحجري: ص ١٧ - ١٩.

أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله»<sup>(١)</sup> فجعل مجرد ترك بذل الطعام لمن يخاف تلفه مصداقاً للإعانة على قتل المؤمن، ولولم يكن يقصد القتل.

ومنهم العلامة؛ حيث استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأنّ فيه إعانة على الظلم. ومنهم المحقق الثاني؛ حيث استدل على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحلّه بأنّ فيه إعانة على الإثم. وكذا المحقق الأردبيلي؛ حيث استدل على حرمة بيع العصير ممن يعلم أنّه يصنع خمراً بأنّ فيه الإعانة على الإثم، بل في الرياض - بعد ذكر النصوص الدالة على جواز بيعه - ردّها بمخالفتها لهذه القاعدة. فإنّ إطلاق كلامهم يقتضي عدم اعتبار القصد.

ويؤيد ماذكروه 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»<sup>(٢)</sup> والعلوي المروي فيه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث وارد في حكم الطين -: «فان أكلته ومثّ فقد أعنت على نفسك»<sup>(٣)</sup> ويدل عليه غير واحد مماورد في أعوان الظلمة. فإنّ من الواضح عدم قصد أكل التراب في الأغلب قتل نفسه، كما أنّ الأغلب في أعوان الظلمة قصد تأمين مؤونتهم وقضاء حوائج أنفسهم بذلك. لا الظلم والتعدي إلى الرعية المستضعفين.

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٣٣، ح ٤٨.

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

(٣) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥.

وقد فصل المحقق الأردبيلي بينما إذا كان فعل بعض مقدمات الحرام مع القصد أو على الوجه الذي يصدق عليه عنوان الإعانة عرفاً - مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم، أو يطلب منه القلم لكتابة حكم قتله فيعطيه - وبينما لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفاً، كبيع متاع أو الاتيان بفعل كسباً لمنفعة أو رفعاً لحاجة فيما إذا انجرّ إلى تقوية ظالم أو إعانتته بالمال.

ولا شك في عدم صدق الإعانة على مثل ذلك؛ حيث لم يقصدها المعين بذلك، ولا كلام في ذلك. وإنما الكلام فيما إذا قصد الفاعل وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية وبين غيرها مع علمه بأنّ الغير يصرفها في المعصية، كبيع العنب ممن يعلم أنّه يصنعه خمراً، وإن لم يقصد البائع تخمير الغير بالعنب المبيع. فالإعانة على شرط الحرام غير الإعانة على الحرام نفسه. ومجرّد العلم بأنّ 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 حراماً. وبذلك يتقدح ما في كلام الشيخ في المبسوط من النظر.

ثم فصل الشيخ الأعظم رحمته في الشروط بين ما تنحصر فائدته عرفاً في تحقّق الحرام المشروط كإعطاء العصا إلى الظالم الذي أراد ضرب أحد، أو إعطاء الكأس إلى شخص استعاره لأن يشرب فيه الخمر. فإنّ فائدة العصا والكأس في هذا الفرض منحصرة عرفاً في ضرب المظلوم وشرب الخمر، و من ذلك بيع السلاح من أعداء الدين حال اشتعال الحرب، بخلاف بيع العنب ممّن يصنعه خمراً؛ لعدم انحصار فائدته في التخمير. ولعل من فرّق بينه

وبين بيع السلاح من أعداء الدين حال الحرب نظر إلى ما قلناه، كما عن  
الفاضلين في الشرايع والتذكرة.

ثم قسم ﷺ شرط الحرام إلى أقسام.

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

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

ثالثها: ما يؤتى به بقصد حصول بعض مقدمات الحرام لا بقصد  
التوصل به إلى الحرام نفسه. وهذا على وجهين. أحدهما: أن يكون ترك  
الاتيان به علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير. وثانيهما: أن لا يكون كذلك،  
بل يعلم عادة أو يظن بترتب فعل الحرام من الغير عليه. فقوى وجوب ترك  
الأول وحرمة فعله وجوز الثاني. انتهى حاصل كلام الشيخ في المقام.<sup>(١)</sup>

ومقتضى التحقيق في المقام: أن الملاك في صدق عنوان الإعانة  
نظر العرف. والظاهر صدق عنوانها عرفاً على تسليط الغير على شيء يعلم  
أنه يفعل به الحرام، سواء علم أنه سيفعل الحرام أيضاً بمعونة شيء آخر  
في صورة عدم تسليطه على ذلك الشيء، أم لا.

وعليه فلا وجه لاناطة صدق عنوان الإعانة بكون الشرط الصادر من  
المعين علة تامة لصدور فعل الحرام من الغير، كما يظهر من الشيخ، بل

لا يكون شيءٌ من المقدمات المعدّة بفعل المعين من قبيل العلة التامة؛ ضرورة عدم تمامية علة فعل الحرام، إلّا بإرادة فاعل الحرام المحركة لعضلاته نحو الفعل. وإنما تكون المقدمات المتحققة بفعل المعين كلّها من قبيل المعدّات والشرائط التي هي في عداد العلل الناقصة ومن أجزاء العلة.

نعم لا إشكال في اعتبار دوران وجود ذلك الفرد من الحرام مدار تحقق ذلك الشرط في صدق عنوان الإعانة. ولكن لا يضرّه العلم بأنّ الغير يوجد فرداً آخر من الحرام بطريق آخر في صورة عدم تحقق ذلك الشرط. ولعلّه مراد الشيخ الأعظم؛ حيث لا ريب في صدق الإعانة على الحرام بالنسبة إلى ذلك الفعل الحرام المتوقف على ذلك الشرط المعان به.

فتحصّل أنّ الإعانة تصدق عرفاً على الاتيان بكل ما يعلم المعين بترتب صدور الإثم من الغير عليه، من شرط أو سبب ونحوه من المقدمات، سواء كان ممّا لو لا إتيانه بذلك الشرط أو السبب لترك الغير ذلك الفعل الحرام ولم يفعله؛ إمّا لعدم تمكّنه أو لاستلزامه المشقّة والحرّج، أو لم يكن من هذا القبيل، بأن يعلم المعين أنّ الغير سيقدم على فعل الحرام، ولو بمقدمة أخرى. ولا يعتبر كونه علة تامة ولا الجزء الأخير من العلة، كما توهم.

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

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

عادةً، بل ينجزّ بالمآل إلى قصد الإعانة على الحرام. وذلك لأنّ الاتيان بما يعلم ترتّب الحرام عليه إعانةً على صدور ذلك الحرام من الغير؛ نظراً إلى كون الاتيان به قصدياً، فلا ينفك عن الإعانة على الحرام، وإن لم يقصد المعين من الاتيان بالمقدمة وصول الغير بها إلى الحرام. وعليه فقصد الإعانة لا إشكال في اعتباره في مفهوم الإعانة؛ لأنه أمر قصدي. وهذا القصد هو الذي لا يتصور انفكاكه عن العلم بترتب الحرام، لا قصد وقوع الحرام من الغير.

وأما الالتزام بكون إيجاد كلّ ماله مدخليةً في تحقق الحرام الصادر من الغير - ولو بوسائط عديدة - إعانةً عليه، لا وجه له؛ حيث إنّّه لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفاً، وإلاّ لزم كون الواجب تعالى معيناً على الآثام الصادرة عن العباد؛ لأنّه موجد الآلات ومسبّب الأسباب في الحقيقة، وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأما قصد العصيان من فاعل الإثم فهل يعتبر إحرازه 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؟

والتحقيق في المقام: التفصيل بينما إذا دلّ الدليل المعتبر على أنّه لا يرضى الشارع بوقوع فعل المعصية بأيّ وجه، كالقتل والواط والزنا والربا، ونحو ذلك من الكبائر والمحرمات المهمّة في نظر الشارع، وبينما ليس من هذا القبيل.

فيكفي في القسم الأوّل مجرد علم المعين بوقوع الحرام في حرمة

الإعانة، ولو علم أنَّ الفاعل ليس قاصداً لوقوعه.

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

هذا إذا لم يكن من قصد المعين تحقق المعصية، وإلا لا يبعد القول بحرمة الإعانة مطلقاً؛ حيث إنَّه أتى بمقدمة الإثم قاصداً لوقوعه مع علمه بترتب المعصية عليه. والانصاف أنَّه يشكل فرض انفكاك قصد الإعانة من المعين عن علمه بوقوع الحرام من الغير، كما عرفت آنفاً، حتى فيما إذا علم بأنَّ الفاعل غير قاصد للعصيان.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما لو تحقق القصد ولم يصدر الحرام من الغير - إما لندامة أو لمانع - فلا ريب في عدم صدق الإعانة على الحرام عرفاً؛ حيث لم يتحقق حرامٌ حتى يصدق الإعانة عليه. نعم يصدق الإعانة على تمكين الغير وتحصيله القدرة على فعل الحرام، وغاية ما يمكن الالتزام به صدق إعانة الغير في جهة وصوله إلى الحرام، لا الإعانة على الحرام نفسه. وغاية ما يلزم حينئذٍ التجري؛ لفرض أنَّه قصد بفعله ما هو شرط ومقدمة الحرام الواقع في علمه واعتقاده، فهو أتى بما هو حرام حسب علمه واعتقاده، فيكون حينئذٍ مع كشف الخلاف متجرباً.

ولكن خالف في ذلك الشيخ الأعظم رحمته فصرَّح بعدم اعتبار وقوع الفعل الحرام المعان عليه من الغير في صدق عنوان الإعانة على الحرام، بل جعله



أمراً مفروغاً عنه.

حيث قال: «وربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج، وتخيل أنه لو فعل فعلاً بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناءً على ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقيقه، 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»<sup>(١)</sup>.

واستدل بعض المحققين<sup>(٢)</sup> 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 بيّناه آنفاً ضعف استدلال الشيخ واستدلال هذا العلم. وإنّ للسيد الامام الراحل كلاماً دقيقاً نافعاً في الاستدلال لذلك لا يخلو نقله من فائدة، وإليك نصّ كلامه قال ﷺ: «إنّ المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدمة إيجاد الإثم، وإن لم يوجد. فمن أعطى سُلماً لسارق بقصد توصّله إلى السرقة، فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق وسرقة شيء ولم تقع منه، يصدق أنّ المعطي للسلم أعانه على إيجاد سرقة، وإن عجز السارق عن العمل.

فلو كان تحقق السرقة دخیلاً في الصدق فلا بد وأن يقال: إنّ المعترف في

(١) مكاسب الشيخ / الطبع الحجري: ص ١٧.

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

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

أو يقال: لا يصدق عرفاً الإعانة على الإثم حتى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتى يوجد ذو المقدمة، وبعده يقال: إنّه أعانه عليه. وهو أيضاً خلاف الواقع.

أو يقال: إنّ صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلاني على وجود الإثم وبعد التخلف يكشف عن كونها تجزّياً، لا إعانة وهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الطريق العقلاني عليه لا يتفق إلّا أحياناً. ومع عدم القيام أيضاً يقال: أعانه على إيجاده.

فمن أعطى جصّاً لتعمير مسجد، يقال: إنّه أعان على تعميره قبل تحقيقه، بل مع عروض مانع عنه. ولهذا يصح أن يقال: إنّي أعنت فلاناً على تعمير المسجد ولم يقع منه ذلك، بلا شائبة تجوّز.

وإن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر في صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، والمقام من قبيل الثاني<sup>(١)</sup>. انتهى حاصل كلامه ﷺ.

وفيه: أنّ صدق حقيقة الإعانة لا إشكال فيه بمجرد فعل المقدمات وتهيئتها، إلّا أنّه في الحقيقة إعانة الغير على تمكينه من الحرام وتحصيله

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

وبعبارة أخرى: إنَّ المتبادر إلى أذهان أهل العرف من عنوان الإعانة على الإثم هو الإعانة على الإثم الصادر من الغير، لا الإثم الذي لم يصدر وإنما كان الغير بصدد فعله، ولا يلزم من ذلك أخذ إيجاد المقدمة الموصلة في صدق عنوان الإعانة، كما أشكل بذلك السيد الامام الراحل رحمه الله.

وذلك لأنَّ الدخيل في صدق عنوانها في نظر العرف ترتب الحرام على الفعل المعان به بحيث ينتفي بانتفائه، لا ضرورة وجوده بوجوده وعدم انفكاكه عنه، كضرورة وجود المعلول بوجود علته التامة أو ضرورة وجود ذي المقدمة بوجود مقدّمته الموصلة.

وأما إطلاق الإعانة على تعمير المسجد قبل تحققه على فعل تهيئة أسباب التعمير بقصد ذلك، فهو مسامحي وعنائى بملاحظة القرينة.

ومن هنا لو التفت أهل العرف إلى عدم تحقق التعمير، يقولون: أعان فلان في جهة تعمير المسجد، ومادام لم يشرع التعمير لا يطلقون الإعانة على تعميره حقيقة، بل إنما يطلقون عنوانها بقرينة الأول والمشاركة مجازاً. وإنَّ للسيد الامام الراحل كلاماً نافعاً في المقام فراجع<sup>(١)</sup>.

وحاصل الكلام في المقام: أنَّه يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الإثم الذي هو عنوان القاعدة المبحوث عنها في المقام - ثلاثة أمور، بحيث

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

لو انتفى واحدٌ منها لا يصدق عنوان القاعدة.

أحدها: ترتّب صدور الحرام من الغير على الفعل المعان به، بأن ينتفي بانتفائه وإن لم يستلزم الاتيان به صدور طبيعي الفعل الحرام من الغير لامكان تحققه بمقدمة أخرى عقلاً. ومن هنا قلنا بعدم اعتبار كون الفعل المعان به علة تامة لتحقيق الحرام، كما يظهر من الشيخ الأعظم، ولا الجزء الأخير من العلة، كما توهم بعض.

ثانيها: قصد الإعانة على الإثم أو العلم بالدوران المزبور على النحو الذي يتّناه في 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 في صدق عنوان الإعانة عرفاً. فلو انتفيا معاً لا يصدق عنوانها في نظر أهل العرف ولو تحقق الأمران الآخران، وإن لا ينفك قصد الإعانة عن العلم بذلك غالباً. ولعلّ صدق عنوان الإعانة على الإثم على إعطاء العصا والسكين إلى مريد الظلم والقتل يكون لأجل ذلك، كما أشار إليه السيد الامام الراحل رحمه الله.<sup>(١)</sup>

نعم ههنا صورة: وهي أنّ الفعل المعان به لو كان من المقدمات التي لها دخلٌ في صدور الحرام من الغير ولو بنحو الداعي - لا بنحو الدوران المزبور - لا يبعد صدق الإعانة فيما إذا قصد بفعله الإعانة على صدور الحرام من الغير، بخلاف مجرد علمه بذلك، فلا يكفي علم المعين في صدق عنوان الإعانة حينئذٍ، كما في تجارة التجار مع علمه بكون الاتجار موجباً

لتسليط العشار عليه وأخذ العشر منه.

وعليه فمع قصد الإعانة يصدق عنوان الإعانة عرفاً مطلقاً؛ حيث لا فرق في صدق الإعانة على الإثم حينئذٍ بين كون الفعل المعان به من قبيل الأسباب وبين كونه من الدواعي ولا بين كونه من المقدمات القربية المتمحضة في السببية لصدور الحرام من الغير أو من المقدمات البعيدة غير المتمحضة في ذلك، وهذا بخلاف علم المعين فلا يكفي وحده في صدق عنوان الإعانة على الإثم عرفاً في الدواعي والمقدمات البعيدة، وإن يشكل أصل حصول علمه حينئذٍ، كما يشكل كفاية مجرد القصد في المقدمات البعيدة.

ثالثها: صدور الحرام المعان عليه من الغير؛ لأن حقيقة الإعانة وإن تصدق بالنسبة إلى مقدمات الحرام وحصول القدرة على الحرام للغير بقدر ما اقتضاه الفعل المعان به، لكن الإعانة على الحرام نفسه لا تصدق عرفاً ما لم يصدر الحرام من الغير، كما هو واضح، ولا فرق في ذلك بين كون الإثم بمعناه المصدري أو إسم المصدر، كما يظهر من السيد الامام الراحل رحمته الله.<sup>(١)</sup> وذلك لأن الملاك في صدق عنوان القاعدة تحقق الفعل الحرام ولو بأوّل جزئه. وهذا يصدق باشتغال الغير بفعل الحرام. فبمجرد شروعه بالمعصية يصدق عرفاً عنوان الإعانة على الإثم. وهذا يلائم مع الإثم بمعناه المصدري، فلا حاجة إلى التجشّم بكونه بمعنى اسم المصدر لاثبات تعليق صدق عنوانها على بعد وقوع الإثم.

ومما يؤيد ذلك قوله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» ومثل

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

قوله قول الصادق عليه السلام: «فان أكلته ومث فقد أعنت على نفسك»<sup>(١)</sup> فان تعليق الاعانة على الموت في هاتين الروايتين يُشعر بدخل وقوع الإثم في صدق الإعانة عليه. والإثم ههنا قتل الرجل نفسه. وهو يصدق فيما إذا كان فعل الرجل سبباً لموته.

هذا كله في عنوان الإعانة.

وأما الإثم فمعناه مطلق المعصية. والعدوان هو الظلم. فهو من باب عطف الخاص على العام، وهذا واضح لا يحتاج إلى إطالة الكلام. ثم إنّه لا إشكال في دخول إعانة الغير على الإثم في مصب القاعدة ومفادها.

وأما إعانة النفس على الإثم، فهل يدخل في مفاد القاعدة أم لا؟ فقد استظهر بعض المحققين<sup>(٢)</sup> خروجه عن مصب القاعدة من كلام الشيخ الأعظم؛ حيث قال في رد شيخ الطائفة: «ثم إنّ محل الكلام في ما يعد شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير. فما تقدم في المبسوط، من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم...» محل تأمل، إلّا أن يريد الفحوى»<sup>(٣)</sup>.

ولكن لا نظر للشيخ إلى هذه الجهة، بل إنما نظره إلى اعتبار الاتيان بما هو شرطاً للمعصية، بحيث يتحقق بفعله الإعانة على الإثم، ولما كان ترك بذل الطعام أمراً عديمياً لا يصلح للشرطية، وإلّا لم يكن كلام شيخ الطائفة في

(١) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥ و ٨.

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

(٣) مكاسب الشيخ: ص ١٨.

من خاف على نفسه ليكون كلام الشيخ ردّاً عليه.

وعلى أيّ 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 مطلقاً، سواء كان صادراً عن الغير أو عن نفس المعين، فلا وجه للاختصاص؛ نظراً إلى عمومية الملاك.

### مدرك القاعدة

قد استدل لهذه القاعدة بوجه:

الأول: العقل.

بتقريب أنّ العقل يحكم بقبح الاعانة على معصية المولى والمساعدة على الاتيان بمبغوضه، كحكمه بقبح فعل المعصية نفسه؛ لأنه كما يحكم بقبح معصية المولى والاتيان بمبغوضه، فكذلك يحكم بقبح الإعانة والمساعدة على ذلك من غير فرق.

ومن هنا ترى العقلاء كما يقبّحون عبداً ضرب مولاه أو أهانه، فكذلك يقبّحون إعانته على ذلك ومساعدته بتمهيد المقدمات ومظاهرتة لمن أهان مولاه، ولو بالترغيب والتثويق.

ومن هنا وضعوا في قوانينهم العرفية جزاءً على من أعان المجرم في ارتكاب الجرم وساعده 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 والمناوبة أو بالدلالة على موضع اختفاء المال المسروق قبل السرقة والشخص المقتول قبل قتله، بلا فرق في ذلك بين

كون المقدمات من القبائح بنفسها مع قطع النظر عن المقدمة أو كان قببحها باعتبار مقدميتها للجرم والجناية.

ولا يخفى أنّ حكم العقل بقبح الإعانة على الإثم لا ينافي عدم الالتزام بالملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وبين حرمة مقدمته. وذلك لأنّ المدعى هناك ثبوت الحرمة الترشيحية الناشئة من حرمة ذى المقدمة. وهنا إنّما يحرم ما يتوصّل به إلى الحرام من المقدمات لأجل انطباق عنوان الإعانة على الإثم عليه؛ حيث إنّ هذا العنوان بنفسه موضوع حكم العقل. فالحرمة ثابتة لنفس هذا الموضوع بعنوانه الأولي، من دون سراية الحرمة وترشّحها إليه من شيء آخر.

#### الثاني: الاجماع.

وأما الاجماع وإن ادّعي في المقام، ولكن لا اعتبار به في مثل المقام؛ نظراً إلى وجود الأدلة القطعية الصالحة للتمسك بها في المقام، وإحراز استنادهم إلى بعض هذه الوجوه.

#### الثالث: الكتاب:

أما الكتاب: فاستدل بقوله تعالى: «ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»<sup>(١)</sup>؛ نظراً إلى ظهور النهي في الحرمة عند عدم قرينة صارفة إلى الكراهة. وهي منتفية في المقام.

والإشكال بأنّ العلم بعدم إرادة ظاهر الأمر بالتعاون على البر والتقوى في الفقرة السابقة<sup>(٢)</sup> - لمعلومية عدم وجوب مطلق التعاون على البر - قرينة

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٢) وهي قوله: «تعاونوا على البرّ والتقوى». المصدر.



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

وذلك لأنّ وحدة السياق إنّما هي تصلح للقرينية على تعيين المراد فيما إذا كانت الفقرات المتوالية في كلام واحد متعلقة للأمر أو النهي، دون ما إذا ورد الأمر في بعضها والنهي في الأخرى، كما في المقام. فإن 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. وعليه فظهور النهي في هذه الآية في الحرمة مما لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في صدق عنوان التعاون على الإعانة. فربما يقال: لو قلنا بصدق عنوانه على الإعانة تتم دلالة الآية على هذه القاعدة، وإلا فلا، ولمّا ثبتت المغايرة بين العنوانين وعدم صدق عنوان التعاون على الإعانة، لا تتم دلالتها على مفاد القاعدة المبحوث عنها في المقام.

ولكن مقتضى التحقيق: تمامية دلالة الآية على المطلوب. وذلك لأنّ عنوان الإعانة وإن كان غير عنوان التعاون وهما متغايران في الماهية، كما بيّنا وجه ذلك مفصّلاً في تحرير مفاد هذه القاعدة، إلّا أنّ هذا الفرق إنّما يكون في فعل واحد بلحاظ واقعة واحدة. كما لو قلنا: أعان زيدٌ عمرًا في بناء المسجد، فانه ليس بمعنى قولنا: تعاون زيدٌ وعمرٌ في بناء المسجد؛ لأنّ الإعانة هنا بمعنى تمهيد المقدمات وإيجاد الأسباب، والتعاون بمعنى إيجاد جزءٍ من المسجد بحيث يستند بناء المسجد إليهما معاً.

ولكن في الآية الشريفة ليس إطلاق لفظ التعاون باللحاظ المزبور، بل إنّما هو بلحاظ وقائع عديدة؛ إذ هي خطاب إلى عموم المؤمنين، والمقصود

النهي عن إعانة بعضهم بعضاً آخر في الإثم، كأن يعين زيدٌ عمراً في فعل معصية ويعين عمروٌ زيداً في فعل معصية أُخرى. واستعمال صيغة التفاعل بهذا المعنى في القرآن شائع، كما في قوله تعالى: «وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر»، أي وصّى كل منهم الآخر بالحق والصبر. وقوله تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» أي: عن أيّ شيء يسأل كل منهم الآخر. وقوله تعالى: «وتفاخَرُ بينكم وتكاثرُ في الأموال والأولاد»، ومثل ذلك من الآيات كثيرة في الكتاب المجيد.

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

ويدل على ذلك أولاً: أنّ في التعاون لما أخذ استناد الفعل إلى الطرفين فكل منهما في الحقيقة فاعل الإثم، والآية بصدد النهي عن شيء زائد غير أصل فعل الإثم.

وثانياً: أنّ وقوع إثم واحد من جماعة - بحيث كانوا مشتركين في فعله فيستند إلى جميعهم - أمرٌ نادر الوقوع، ومن المستبعد جداً نظر الآية إلى ذلك. وثالثاً: نصّ بعض أهل اللغة على أنّ التعاون المسند إلى القوم، بمعنى إعانة بعض القوم بعضاً، كما عن القاموس والمنجد. وفي الصحاح: تعاون القوم: أعان بعضهم بعضاً، وكذا صرّح به في المصباح المنير.

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

وحاصل الكلام: أنه لا يبقى أيّ شك في دلالة الآية على مفاد هذه القاعدة - وهو حرمة الإعانة على الإثم - بعد ملاحظة ما بيّناه في الاستدلال لذلك.

الرابع: السنة.

فقد دلت على هذه القاعدة - مضافاً إلى ما جاء في كلام الشيخ الأعظم رحمته - نصوص أخرى متظافرة على حرمة الإعانة على بعض المحرمات كالإعانة على القتل وصنع الخمر وأخذ الربا ومطلق الظلم.

فمنها: ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «من أعان على مؤمن بشطر كلمة لقي الله عزوجل وبين عينيه مكتوب: آيس من رحمة الله». <sup>(١)</sup> ورواه الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام.

ومنها: ماورد في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام:

«من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع من معونته». <sup>(٢)</sup>

وقد دل على هذا المعنى نصوص متظافرة <sup>(٣)</sup> ومثله ما رواه الراوندي في نوادره بسنده الصحيح عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال رسول الله ﷺ ... من أعان ظالماً على ظلمه وهو يعلم أنه ظالم فقد برئ من

الإسلام». <sup>(٤)</sup>

وروى عنه عليه السلام بهذا الاسناد، قال رسول الله ﷺ:

«إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الظلمة وأعوان الظلمة؟ من لاق لهم دواة أو

ربط لهم كيساً أو مد لهم مدة أحشروه معهم». <sup>(٥)</sup>

ومنها: النبوي المروي بطرق عديدة عن أبي جعفر وعن 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 ٨٠ من أبواب جهاد النفس ح ٥.

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

(٤) نوادر الراوندي: ص ١٧.

(٥) المصدر: ص ١٩.

آبائه عليه السلام عن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وباعها ومشتريها وأكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه». <sup>(١)</sup> ومن الواضح عدم كون الغارس والحامل فاعل المعصية، بل معينٌ لفاعلها.

ومثله ماورد عن علي عليه السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ الربا وآكله وباعه ومشتريه و كاتبه وشاهديه». <sup>(٢)</sup> فإنّ كاتب الربا وشاهده ليسا آخذ الربا ولا معطيه، بل من قبيل المعين على ذلك.

ومن 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 ﷺ: ومن أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك». <sup>(٣)</sup> فإنّ الأمر بالسوء والإثم والدلالة عليه والإشارة إليه من أبرز مصاديق الإعانة. وهذه الرواية من أدلّ ما في المقام؛ إذ تدل على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكلية، بلا إختصاص بمورد.

ومنها: ما رواه الصدوق في الفقيه والخصال والمجالس بطرقه المختلفة عن الصادق عليه السلام قال: «حسب المؤمن نصرةً أن يرى عدوّه يعمل بمعاصي الله» <sup>(٤)</sup>؛ حيث دلّ على قطعية حرمة الإعانة على المعصية والمفروغية عنها بفحوى الخطاب والأولوية، كما هو واضح.

ومنها: 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 والنهي ح ٢١.

(٤) المصدر: ج ١١، ص ٤٠٩، ب ٥ من الأمر والنهي، ح ٣.

والصادق عليه السلام: «من علم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به ولا ينقص أولئك من أوزارهم شيئاً»<sup>(١)</sup> فان تعليم باب الإثم والضلال من مصاديق الإعانة ومن مقدماتها البعيدة فكيف بمقدماتها القريبة المحضة لإيجاد الإثم.

ومنها: ما روي عن الصادق عليه السلام بطرق عديدة - في حديث - قال عليه السلام: «وإذا رأى المنكر ولم ينكره وهو يقوى عليه فقد أحب أن يعصى الله، ومن أحب أن يعصى الله فقد بارز الله بالعداوة»<sup>(٢)</sup> بتقريب أنه إذا كان ترك إنكار المنكر والرضا بوقوع المعصية وحبها في حكم مبارزة الله بالعداوة، فكيف بالإعانة على معصية الله؟! فيدل هذا الحديث الشريف على حرمة الإعانة على الإثم بالفحوى.

ومنها: صحيح أبي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين قال: «ياكم وصحبة العاصين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنهم وتباعدوا من صاحبهم»<sup>(٣)</sup> ومنها: 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، ومن كان منهم كان ورد النار، قال صفوان: فذهبت فبعت جمالي عن آخرها»<sup>(٤)</sup> ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم بسنده عن الصادق عليه السلام قال:

(١) المصدر: ج ١١، ص ٤٣٦، ب ١٦، من الأمر والنهي.  
(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٥٠١، ب ٣٧ من الأمر والنهي، ح ٥.  
(٣) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٣، ب ٣٨ من الأمر والنهي، ح ٣. وفيه: «ساحتهم» بدل «صاحبهم».  
(٤) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٢، ب ٣٧ من الأمر والنهي، ح ٧.

«قال ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلساً ينتقص فيه امام أو يغتاب فيه مؤمن. إن الله يقول في كتابه: وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره». <sup>(١)</sup> فانه دلّ على المطلوب بالفحوى. إلى غير ذلك من النصوص المتفرقة في مختلف أبواب الفقه، يجدها المتتبع في مظانّها، فقد دلّ بعضها على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكلية وأما سائر النصوص الواردة في الموارد المختلفة فبعد إلقاء الخصوصية عن مواردّها واستظهار كبرى حرمة الإعانة على المعصية من جميعها تتّـم دلالتها على هذه القاعدة، كما هو الحق؛ حيث لا خصوصية لهذه الموارد إلّا كونها معصية وكون الاتيان بمقدماتها وتهيئة شرائطها إعانة على الاثم والمعصية.

#### الخامس: أدلة وجوب النهي عن المنكر.

بتقريب: أنّ المستفاد منها وجوب دفع المنكر وقلع مادّة الفساد. وإنّ وجوب دفعه مناقض للإعانة على وقوعه. فيستلزم وجوب النهي عنه حرمة الإعانة عليه، لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص.

وبعبارة أخرى: إنّ أدلّة وجوب النهي عن المنكر تدل بالدلالة الالتزامية على حرمة الإعانة على فعل المنكر، فيكون مفاد هذه القاعدة مدلول أدلّة وجوب النهي عن المنكر بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ حرمة الإعانة على الإثم لازم لوجوب النهي عنه، لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص.

وأما دلالتها على وجوب دفع المنكر؛ فلا أنّه لا معنى لوجوب رفع المنكر

في نظر العقل؛ لأنّ ما وقع من الإثم في الخارج لا ينقلب عما هو عليه. فالممكن عقلاً هو المنع عن وقوع الإثم مطلقاً، سواءً اشتغل به الفاعل أو لم يشتغل. فكما أنّ متعلّق نهْي الناهي هناك ما هو في معرض التحقق من الإثم بغرض دفعه والمنع عن وقوعه، كذلك في المقام؛ لأنّ الإعانة إنّما هي على الإثم الذي في معرض التحقق لغرض إيجاده والمساعدة على وقوعه. ولمّا يجب دفع الإثم والمنع عن وقوعه، يحرم الإعانة على إيجاده والمساعدة على وقوعه.

وبهذا التقريب تتم دلالة أدلة النهي عن المنكر على حرمة الإعانة على الإثم، ولا سيما مع تلك التأكيدات الواردة فيها على وجوب الإنكار بالقلب واللسان واليد، وتعذيب طائفة من الأخيار في الأمم السالفة لمداھنتهم مع أهل المعاصي، وماورد من النهي عن الرضا بفعل المعاصي والآثام والأمر بملاقاة أهلها بالوجوه المكفّرة؛ أي العبوسة.

كما ورد عن الامام الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال:

«لقد أوحى الله إلى جبرئيل وأمره أن يخسف ببلد يشتمل على الكفار والفجار. قال جبرئيل: يارب أخسف بهم إلّا بفلان الزاهد ليعرف ماذا يأمره الله فيه. فقال: أخسف بفلان قبلهم. فسأل ربه قال صلى الله عليه وآله: يارب عرّفني لم ذلك وهو زاهد عابد؟ قال: مكّنّته وأقدرته فهو لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر، وكان يتوقّر على حبه في غضبي. فقالوا: يا رسول الله فكيف بنا ونحن لانقدر على إنكار ما نشاهده من منكر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لتأمرن بالمعروف ولتنهّن عن المنكر أو ليعمّنكم عذاب الله. ثم قال صلى الله عليه وآله: من رأى منكم منكراً فلينكر بيده ان استطاع. فإن لم يستطع فبلسانه. فان لم يستطع فبقلبه.

فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كاره»<sup>(١)</sup>.

وما رواه الصدوق في العيون والعلل 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 روي عن الصادق عليه السلام قال: إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائهم؟ فقال عليه السلام: هو كذلك. فقلت: قول الله عز وجل: ولا تزر وازرة وزر أخرى، ما معناه؟ قال عليه السلام: صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتلة الحسين عليه السلام يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها، ومن رضى شيئاً كان كمن أتاه. ولو أنّ رجلاً قتل بالمشرق فرضى بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عز وجل شريك القاتل، وإنما يقتلهم القائم عليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم»<sup>(٢)</sup>.

وما رواه البرقي في المحاسن عن محمد بن مسلم رفعه، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّما يجمع الناس الرضا والسخط، فمن رضى أمراً فقد دخل فيه ومن سخطه فقد خرج منه»<sup>(٣)</sup>.

وما ورد عن علي عليه السلام في نهج البلاغة، قال: «الراضي بفعل قوم كالدخل معهم فيه، وعلى كل داخل فيه باطل إثم: إثم العمل به، وإثم الرضا به»<sup>(٤)</sup>.

وما 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 نلقي أهل المعاصي بوجوه

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٠٦ ب ٣ من الأمر والنهي، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٠٩، ب ٥ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٣) المصدر: ص ٤١١، ح ٩.

(٤) المصدر: ح ١٢.



مكفّهرة»<sup>(١)</sup> والمكفهر: العبوس، من إكفهر الرجل إذا عبس، كما عن الجوهري.

## هل هي حكم أو غيره؟

لا إشكال في كون مفاد هذه القاعدة الحكم التكليفي، وهو حرمة الاعانة على الإثم، كما ينادي بذلك نصّها. وعليه فاحتمال كونه أمانة أو أصلاً لا يعبأ به.

ولا يخفى أنّ حرمة الإعانة على الإثم وإن كانت حكماً تكليفاً، ولكنها تستتبع الحكم الوضعي في المعاملات، حيث توجب فسادها. وذلك لما تُقرّر في محلّه من أنّ النهي في المعاملات يوجب الفساد. وهذا إنّما فيما إذا انطبق على البيع عنوان الإعانة على الأثم؛ حيث يتعلّق النهي حينئذٍ بأصل البيع، لا بعض شرائطه أو أجزائه الغير المقومة.

## حالتها مع معارضة ساير القواعد

إذا وقع التعارض بين هذه القاعدة وبين ساير القواعد، فقد تُقدّم هذه القاعدة على غيرها، وقد يكون الأمر بالعكس.

فإذا وقع التعارض بينها وبين قاعدة العدل والانصاف بأن يلزم من تقسيم المال بالسوية إعطاء جزءٍ من المال إلى غير مستحقّه، فإن علم المعطى إليه عدم استحقاقه لما وصل إليه بالتقسيم يكون تصرفه فيه معصية وإثماً. فيكون التقسيم بالسوية حينئذٍ مقدّمة لوقوعه في هذا الإثم. فيتحقّق به الإعانة على الإثم فيدخل في هذه القاعدة.

(١) المصدر: ج ١١، ص ٤١٣، ب ٦، ح ١، والكافي: ج ٥، ح ١٠.

فحينئذٍ تُقدّم قاعدة العدل والانصاف؛ حيث لامناص من العمل بها لاحراز إيصال المال - ولو ببعضه - إلى مالكة الواقعي، كما حرّرنا ذلك في الاستدلال بالدليل العقلي لهذه القاعدة. هذا مضافاً إلى عدم قصد إعطاء المال إلى غير مستحقه، بل المقصود من التقسيم بالسوية ليس إلّا إحراز إيصال المال - ولو ببعضه - إلى مالكة الواقعي، وإن يعلم المقسّم بإيصال جزءٍ من المال المتردد إلى غير مالكة بهذا التقسيم.

وهذا الكلام بعينه يجري في قاعدة القرعة.

وأما إذا وقع التعارض بين قاعدة السلطنة وبين هذه القاعدة فلا إشكال في تقديم هذه القاعدة؛ لأنّ سلطنة الانسان على ماله إنّما هي ثابتة في نظر الشارع فيما إذا لم يوجب إعمالها معصية الله ولا إيذاء المؤمنين والتعدي إليهم. كما لو آجر شخص بيته للأتيان بالمحرمات، كاجراء عملية الغناء والموسيقى وصنع الخمر وساير الاثام والفواحش، أو آجر دابته أو سيارته لحمل الخمر وموارد الفساد، أو لحمل عمّال الطواغيت والظلمة وحكام الجور، كما أشير إليه في رواية صفوان الجمّال السابق آنفاً.

فيقع التعارض بين القاعدتين في مثل هذه الموارد؛ لأنّ قاعدة حرمة الاعانة على الإثم تقول: إنّ ذلك إعانة على الاثم والمعصية والعدوان، وهو حرام. ولكن قاعدة السلطنة تقول: الناس مسلّطون على أموالهم، ومقتضى سلطنة المالك على ماله جواز تصرفه فيه والانتفاع به كيف شاء.

ولا ريب في تقديم قاعدة حرمة الاعانة على الإثم، لأنّ النهي والتحريم يرفعان السلطنة شرعاً، فلا يبقى جواز التصرف بعد ما ارتفعت السلطنة

بتعلّق النهي والتحريم.

وأما إذا وقع التعارض بين هذه القاعدة وبين قاعدتي نفي الحرج والضرر

فالأقوى تقديمهما على هذه القاعدة؛ لأنهما حاكمان على جميع الأحكام الأولية، حتى على فعل الإثم والمعصية نفسه، فضلاً عن الإعانة عليه. مثال ذلك كما لو وقع الشخص في العسر والحرج في عيشه إذا لم يبيع العنب ممن يعلم أنّه يصنعه خمراً أو لو يعمل في دوائر الدولة الجائرة وخدمة السلطان.

ولكن لا بدّ من ملاحظة الأهمّ فالأهمّ في مثل المقام، فربّ حرج وضرر لا يصلح لرفع حرمة الإعانة على بعض المعاصي والآثام؛ لما لها من الأهميّة في نظر الشارع؛ بحيث يقطع بعدم رضى الشارع بوقوعه بأيّ وجه.

هذا، ولكن يظهر من الشيخ الأنصاري تقديم هذه القاعدة على قاعدتي نفي الضرر والحرج. ووجّه ذلك بأنّ حرمة الإعانة على الإثم ثابتة بحكم العقل، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر والحرج الثابتة من الشارع.

فانه قال: «لا يخفى أنّ أدلة حرمة الإعانة أقوى من تلك؛ لكونها مطابقة لحكم العقل بقبح الإعانة على القبيح، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر والحرج؛ لأنّ نفيهما في المقام بالشرع لا باستقلال العقل».<sup>(١)</sup>

ولكن يرد عليه لزوم زيادة الفرع على الأصل؛ لأنّ أدلة كثير من

المحرّمات والواجبات محكومة بدليل نفي الضرر والحرّج، فكيف لا يكون أدلة حرمة الإعانة عليها كذلك؟! هذا مضافاً إلى أنّ الدليل العقلي القائم على حرمة الإعانة على الإثم يبتني على قبح الإثم المعان عليها عقلاً؛ لأنها معصية للمولى. ولا يلزم من ذلك ثبوت أصل الحرمة بحكم العقل وإنّما العقل يحكم بقبح فعل ما ثبت كونه معصية وحراماً ولو بدليل الشرع، أي ما ثبت منعه وتحريمه من قبل المولى يحكم العقل بقبح الاتيان به. فاذا ارتفع أصل المنع والتحريم عن الفعل الحرام بدليل نفي الضرر والحرّج فلا معنى لحرمة الإعانة عليه حينئذٍ.

### التطبيقات الفقهية

قد تبين من خلال ما بيّناه سابقاً كثيراً من موارد جريان هذه القاعدة وتطبيقاتها الفقهية، ومع ذلك ينبغي ههنا ذكر نماذج أخرى من تطبيقاتها المصرّح بها في نصّ 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، وسبق نقله عن الشيخ الطوسي في المبسوط، ونحو ذلك مما لا يحصى في كلماتهم. ونكتفي ههنا بذكر نماذج من كلمات الفقهاء الذين استدلوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم.

وأول من استدلّ 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 رحمته الله: «فان كان فقيراً نُظر فان كان مقيماً

على المعصية لم يعطه؛ لأنه إعانة على المعصية، وإن تاب يجوز أن يعطى من سهم الفقراء»<sup>(١)</sup>.

وكذا حكم ببطالان الوصية على إجارة الملك للبيع والكنائس ونحو ذلك من المحرمات مستدلاً بأنها إعانة على المعصية؛ حيث قال ﷺ: «إن أوصى أن يستأجر به خدماً للبيعة والكنيسة ويعمل به صليباناً، أو يستصبح به، أو يشتري أرضاً فتوقف عليها، أو ما كان في هذا المعنى، كانت الوصية باطلة؛ لأنها إعانة على معصية»<sup>(٢)</sup>.

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 الملاهي، وإن لم يشترط ذلك في العقد. فانه استدلل لذلك بقوله: «لأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحاً»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: حكمه بحرمة بيع من لم تجب عليه صلاة الجمعة شيئاً ممن وجبت عليه - من الواجدين للشرائط - عند وقت النداء. فإنه استدلل لذلك بهذه القاعدة، واعترض به على الشيخ، حيث حكم بالكراهة مستدلاً بها. قال ﷺ: «قال الشيخ: إنه يكره لأن فيه إعانة على فعل محرّم وهو يقتضي التحريم؛ لقوله تعالى: ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، والوجه عندي التحريم في حقه أيضاً»<sup>(٤)</sup>. 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.

وجبت عليه الصلاة مطلقاً.

ومنها: تعليقه بهذه القاعدة في حكمه بحرمة وقف المال على معونة أهل الفواحش أو قُطّاع الطريق أو شاربي الخمر - ولو كانوا مسلمين - بقوله: «لأنّ الإعانة على فعل المعصية معصية»<sup>(١)</sup> وكذا علّل بذلك لعدم جواز الوقف على البيع والكنايس وبيوت النيران.<sup>(٢)</sup> وكذا علّل بذلك في المقام المحقق الكركي في جامع المقاصد<sup>(٣)</sup> والشهيد في المسالك<sup>(٤)</sup>، وكذا في الجواهر.<sup>(٥)</sup> وكذا علّل في التذكرة بهذه القاعدة لاشتراط كون المنفعة في العارية مباحة؛ حيث قال: «ولابدّ وأن تكون المنفعة مباحة؛ لتحريم الإعانة على المحرّم، فلو استعار آنية الذهب والفضة للأكل والشرب لم يجز. ولو استعار كلباً للصيد لهواً وبطراً لم يجز وإن كان للقوت أو التجارة جاز - إلى أن قال - وكلّ عين يفرض لها منفعة مباحة ومحرّمة فانه يجوز إعارتها لاستيفاء المنفعة المباحة، دون المحرّمة»<sup>(٦)</sup>.

ومن الفروع المستدل لها بهذه القاعدة حكمهم بعدم جواز بذل المال للعدوّ فيما إذا توقف دفعه وتخلية سبيل الحج على البذل؛ حيث اختلفوا في ذلك، فحكم بعضهم بوجوب تخلية السبيل حينئذٍ ببذل المال تحصيلاً للمقدمة الوجودية، وأفتى جماعة بعدم جواز ذلك وسقوط الحج؛ معللاً بأنّ

(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.

بذل المال حينئذٍ إعانة على الإثم والعدوان وهو حرام. كما صرح بذلك في  
الحدائق.<sup>(١)</sup>

ومنها: حكمهم بحرمة إعطاء الزكاة إلى ابن السبيل والضيف فيما إذا  
كان سفرهما معصية. وعلّلوا ذلك بهذه القاعدة، كما صرّح بذلك في  
الرياض؛ حيث قال: «ولو كان سفرهما معصية منعا من هذا السهم  
بلاخلاف بين العلماء، كما قيل: لما في ذلك من الإعانة على الإثم  
والعدوان».<sup>(٢)</sup> وكذا استدل لذلك بهذه القاعدة في الجواهر.<sup>(٣)</sup>

إلى غير ذلك من مختلف الفروع الفقهية الخارجة عن حدّ الإحصاء في  
المقام.

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ١٤٠.

(٢) الرياض: ج ٥، ص ١٦٧.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٣٦٧.





## قاعدة حرمة إهانة المحترّمات

- ١- عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء
- ٢- قاعدة حرمة إهانة محترّمات الدين
- ٣- مدرك القاعدة
- ٤- التطبيقات الفقهية



## عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء

قد تعرّض الفقهاء ههنا إلى كبريين كَلَيْتَيْنِ:

إحداهما: كبرى حرمة هتك المحترّمات.

وثانيهما: كبرى وجوب تعظيم الشعائر.

وإنّهم، وإن كانوا لم يعنونوها قاعدة فقهية ولم 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 إنّهم استدلوا بمفاد قاعدة حرمة إهانة المحترّمات في مختلف الفروع الفقهية بعناوين وألفاظ مشابهة لها، مثل حرمة الاستخفاف بحكم الله والاستهانة بحرّماته وانتهاكها وتحقير المحترّمات وإهانتها وهتك الشعائر. واستدل بعضهم لذلك أيضاً بكبرى وجوب تعظيم الشعائر، وأنّ هتكها وإهانتها منافع لتعظيمها الواجب. وسيأتي ذكر نماذج من كلماتهم في التطبيقات الفقهية.

## قاعدة حرمة إهانة محترّمات الدين

يقع الكلام تارةً: في حرمة إهانة ما هو محترم في الدين، وأُخرى: في وجوب تعظيم الشعائر الدين. فهنا قاعدتان، نقدّم الكلام في الأولى.

مفاد القاعدة:

المقصود من المحترّمات في الدين كلّ ما هو من مقدّسات الشريعة ومعالم الدين، وما كان من مجعولات الشرع، وما ورد أمر الشارع باحترامه وتعظيم شأنه، كالكعبة والمساجد الأربعة وسائر المساجد وقبر النبي ﷺ وقبور الأئمة عليهم السلام وسائر المشاهد المشرفة والقرآن والكتب الروائية والتربة الحسينية، وعلماء الدين وفقهاء أهل البيت عليهم السلام وقبورهم، بل المؤمنين كلّهم حيّهم وميتّهم، ونحو ذلك مما هو متعلّق بالدين ومنتسب إلى الشريعة بنحو. ويعبّر عنها بشعائر الله وشعائر الدين. وهذه القاعدة تفيد حرمة إهانة هذه الأمور الدينية المحترّمة عند صاحب الشرع، بل كلّ ما عدّ محترّماً في الشريعة، حتى الميتّ المسلم.

قال في كشف الغطاء في مسألة الاستنجاء: «المحترّمات وهى على أقسام منها: ما يستتبع التكفير فيلزم منه عدم التطهير، كالاستنجاء بحجر الكعبة وثوبها وكتابة القرآن (كأنه كذا إهانة لا يقصد الشفاء) وأسماء الله وصفاته المقصود نسبتهإليه وإن لم تكن مختصّة به وأسماء النبي وكتب الأنبياء وأسمائهم واثواب عليها اسماء الله وماء غسل به مثلاً بقصد الشفاء وماء زمزم بقصد الاهانة....

ويحتمل إلحاق كتب اخبارنا والزيارات والدعوات ونحوها وأسماء

اثمتنا والتربة الحسينية وضرائح الائمة وابعضها وابعض ثيابها والقناديل مع قصد الالهانة... والظاهر تسرية الحكم إلى اعظم الصحابة وأكابر الشهداء كالعباس عليه السلام وباقي شهداء كربلا.

ومنها: ما لا يستتبع العصيان ويدخل في جملة المكروهات كالمأخوذ من قبور المؤمنين وما يحاذيها وما أخذ للتبرك من ثياب العلماء والصلحاء والسادات - إلى أن قال - فالمحترّات بين ما يحترم لذاته وما يحترم باعتبار ما قصد به من الجهات، فقد يرتفع الاحترام بالقصد ككناسة المحترّات وما نقل من البنيان من التراب والآلات»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما في كلامه من استتباع الالهانة عدم التطهير؛ لما سيأتي من عدم منافاة ذلك مع التطهير.

ثم إنّه لا فرق في المحترّات الدينية المحرّم هتكها بين أن تكون من الذوات والأعيان كالمأمور المذكورة، وبين أن تكون من الأحكام. فإنّ كلّ حكم الهي من أحكام الشريعة يحرم استحقاره والاستخفاف والإهانة به، بلا فرق بين الواجبات والمحرمات، بل والمندوبات، ولا سيما المتخذة منها شعاراً للإيمان والاسلام كصلاة الجماعة والجمعة والعيد والاعتكاف. فإنّ استحقار هذه الشعائر وإهانتها لا ريب في حرمة بمقتضى هذه القاعدة. نعم مجرد فعل المحرّمات وترك الواجبات لا يكون من مصاديق هذه القاعدة ما لم يكن عن استحقار واستخفاف، فاذا كان بقصد ذلك يدخل في كبرى هذه القاعدة، بل وترك بعض المندوبات يدخل فيها إذا كان بقصد

ذلك، كترك صلاة الجماعة والعيد والاعتكاف عن استحقر وإعراض، فلا إشكال في حرمة إذا كان هتكاً وإهانة بهذه المندوبات ونحوها عرفاً.

### وأما الاهانة

فتارة: تتحقق بالفعل الصادر عن الاعراض القلبي وقصد الاهانة، ولو لم يكن الفعل بنفسه مصداقاً للاهانة 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 استحقر واستخفاف.

وأخرى: بمجرد الفعل ولو لم يقصد به الاهانة. وذلك في الأفعال التي تعدّ بنفسها من مصاديق الاهانة والهتك عرفاً كالقاء المصحف على النجاسة أو خرقه أو الفحش وسبّ الأئمة (العياذ بالله).

فهذه الأفعال بنفسها تعدّ هتكاً وإهانة في نظر أهل العرف، من غير حاجة إلى قصد الاهانة والهتك، إلا إذا قامت القرينة القطعية على كون صدورها من غير جهة الهتك، كتخريب المسجد للتعمير أو مسح الظهر أو الاليتين بالضرائح المقدّسة لأجل الاستشفاء.

وأما كون الاهانة والهتك من العناوين القصدية لا ينافي كون بعض الأفعال بذاته من مصاديق الهتك عرفاً؛ حيث من الواضح أنّه لا دخل لقصد الهتك في صدق الاهانة والهتك على الأفعال المتمخّضة في الهتك في نظر أهل العرف. فإنّهم يحكمون بصدق الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أيّ فاعل من غير انتظارهم لاحراز قصد الهتك من فاعلها.

وهذا بخلاف الأفعال غير المتمخّضة في الهتك؛ حيث لا يحكمون

بصدق الإهانة ما لم يحرزوا صدورها بقصد الإهانة والهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلائية والمصالح المعلومة لفاعلها، وهذا من مصاديق الحمل على الصحة. فهذه الأفعال غير المتمحّضة في الهتك إنّما يتوقف دخولها في عنوان الهتك على صدورها من فاعلها بقصد الإهانة والهتك. وأما الأفعال المتمحّضة في الهتك فيكفي علم فاعلها بأنها متمحّضة في الهتك؛ حيث يصدق حينئذٍ صدور الهتك منه عمداً.

والظاهر أنّ قطع عضو الميت وشقّه من هذا القبيل، إلّا أنّ الشارع صرح بحرمة ذلك نفسه في النصوص المعتبرة، أللّهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على الصادر بنية الهتك والإهانة، وفيه تأمّل؛ لآباء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل.

فتحصّل أنّ كل فعل قصد الفاعل به هتك محترمات الدين لا إشكال في حرمة فيما بينه وبين الله. كما أنّه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمحّضة في الهتك، ولو لم يقصد به فاعله الهتك والإهانة، فيما إذا أمكن انفكاك قصد الهتك عن مثل هذه الأفعال.

### هذا كله في قصد الهتك

وأما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجه التكليف إلى الغافل المحض عن أصل الفعل. وذلك مثل أن تُلصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشي إلى السماء ولم يكن ملتفتاً إلى تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد ميت مسلم، ونحوه من المحترمات الصادرة غفلةً عن أصل الفعل.

حاصل الكلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقق به إهانة المحترّمين في الدين، سواء كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الإهانة على فعله عرفاً.

### مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: حكم العقل: بتقريب أنّ العقل يحكم باستحقاق العبد للذم والعقاب باستخفافه وإهاتته بما هو محترم عند مولاه؛ حيث يرى ذلك من العبد خروجاً عن رسم العبودية وطغياناً على مقام المولوية وكفراناً للنعمة.

الثاني: الاجماع والضرورة: وقد صرّح بذلك المحقق النراقي بقوله: «قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين الله مطلقاً وانعقد عليه الاجماع، بل الضرورة»<sup>(١)</sup>.

أما الاجماع فلا اتفاق جميع العلماء على حرمة إهانة مقدسات الشريعة و لم يسمع مخالف منهم. ولم يستدلوا لاثبات هاتين الكبيريين بنص من الكتاب والسنة في كلماتهم ليكون مدركياً. ولا يحتمل استنادهم إلى نص خاص في ذلك وإلاّ لا نشير إلى ذلك النص في كلام واحد منهم.

نعم يحتمل استنادهم إلى حكم العقل، ولكن من البعيد التفتاتهم وعنايتهم إلى حكم العقل في حكمهم بذلك، وأما الضرورة فلا أنّ حرمة ذلك من المسلّمات عند الفريقين ومورد اتفاق جميع أهل الاسلام ومرتكز في



أذهان جميع المسلمين.

الثالث: ما دلّ من نصوص الكتاب والسنة 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 أنّ حرمة الميت المسلم كحرّمته حيّاً. وقد علّل بذلك في هذه النصوص حرمة قطع أعضاء الميت، فيستفاد منها كبرى كلية وهي قاعدة حرمة إهانة مقدّسات الشريعة ومحترّمات الدين. فإنّ تعليل تحريم قطع أعضاء الميت في هذه النصوص بأنّ له حرمة كحرمة الحي يدلّ على أمرين، أحدهما: كون تحريم قطعها لأجل كونه هتك حرمة الميت، ثانيهما: كبرى حرمة هتك كل ما هو محترم عند الشارع.

أمّا الكتاب: فقوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا لا تحلّوا شعائر الله»<sup>(١)</sup> هذه الآية وإن فسّرت بتحريم المخالفة العمليّة لأحكام الدين والتعدّي عن حدود الله بترك الواجبات وفعل المحرّمات، إلّا أنّها تدلّ بمفهوم الفحوى على حرمة إهانة شعائر الله والاستخفاف بحرّماته؛ لما فيه من وهن الدين وانتهاك حرمة الله والشريعة والقرآن والنبى ﷺ، بل يمكن أن يقال إنّ ذلك من أبرز مصاديق إحلال شعائر الله وإباحة حرّماته.

هذا، مع أنّ لفظ الاحلال في أصل اللغة جاء لمعان كانزال الشيء وإهباطه من مكانه، وجعل الشيء حلالاً، والحوّل في شيء، وفتح الشيء بالمعنى المضادّ للغلق. والمعنى المناسب للآية أحد المعنيين الأولين.

فعلى المعنى الأوّل يكون معنى الآية: لاتنزلوا شعائر الله ولا تهبطوا معالم الدين عن مكانتها المقدسة المحترمة في الشريعة، وإنّ من أبرز مصاديق إنزال شعائر الله وإهباط معالم الدين عن مكانتها إهانتها وتحقيرها وهتكها. وعلى المعنى الثاني: يكون المقصود لاتبيحوا ما حرّمه إلّا بارتكابها ولأما أوجبه الله بتركها، وبعبارة أخرى لاتجعلوا المحرمات والواجبات حلالاً مباحاً بمخالفتها. فيكون النهي عن إحلالها حينئذٍ كناية عن المنع عن مخالفة أحكام الله والتعدي 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 فسيأتي أنّها معالم الدين وعلائم الشريعة وآثارها ومتعبّدات 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 بطاعة الأوامر والنواهي الصادرة عن الأنبياء والأولياء وامتنال ما ورد من أحكام الله في القرآن وكتب الأحاديث.

وأما الحرمات جمع الحرمة، وهي في الأصل بمعنى المنع. وعليه فلفظ الحرمات في أصل اللغة بمعنى الممنوعات والشئ المحترم سمي بذلك بلحاظ منع التعدي إليه وكذا الحريم والحرام.

وعليه فالمقصود من الحرمات الممنوعات من الأشياء والأفعال والمحرمات منها، بل يمكن تعميمها إلى كل ما هو محترم في الدين بلحاظ منع التجاوز والتعدي إليه ومن أبرز مصاديق ذلك الهتك وإهانتة.

فاتضح بما قلنا وجه الفرق بين الشعائر وبين الحرمات، فإنّ الشعائر

ليست من الممنوعات والمحرمات بل هي محال عبادة الله ومصادر طاعته و  
أعلام دينه. وأما الحرمات فإنّما هي خصوص المحرّمات، وإنّما هي مطلق  
المحترّات وعليه فهي أعم من الشعائر مطلقاً؛ إذ الشعائر كلّها من  
المحترّات ولكن ليس كل ما هو محترم في الدين من شعائر الله كالمتخذ  
بقصد الشفاء وقبور المؤمنين وفقراء المؤمنين وأمواتهم.  
أما السنة: فقد تعرّضت نصوص كثيرة لكبرى هذه القاعدة بأسنة  
وتعابير مختلفة.

ففي طائفة علل بهذه الكبرى تحريم بعض الكبائر، مثل ما ورد في  
تعليل تحريم الفرار من الزحف بها رواية الصدوق بإسناده عن أبي الحسن  
الرضا عليه السلام قال: «حرّم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين والاستخفاف  
بالرسل والأئمة العادلة»<sup>(١)</sup> وما ورد في تعليل تحريم الربا فيما رواه بهذا  
الاسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث: «وَعَلَىٰ تحريم الربا بعد البيّنة لما  
فيه من الإستخفاف بالمحرم الحرام... وتحريم الله عزوجل لها لم يكن ذلك منه، إلّا  
استخفافاً بالمحرّم الحرام والاستخفاف بذلك دخول في الكفر»<sup>(٢)</sup> فإن استدلاله عليه السلام  
لتحريم الفرار من الزحف بأنّ فيه الوهن في الدين والإستخفاف بالرسل  
بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين والاستخفاف  
بالرسل بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين  
والاستخفاف بالرسل. وهذه الكبرى هي مفاد هذه القاعدة.

ولا يخفى أنّ الاستخفاف ليس معناه الهتك والاهانة، 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.

نحو يستلزم الاهانة في نظر أهل العرف .

وفي طائفة أخرى: تفهم هذه القاعدة من تعليل حرمة بعض الأفعال بثبوت الحرمة للشخص أو الشيء الذي يقع ذلك الفعل عليه أو فيه.

ومن هذه الطائفة نصوص علّل فيها الامام عليه السلام بأنّ حرمة الميت كحرمة الحي، وأنّ حرمة ميتاً أعظم من حرمة وهو حيّ في جواب السؤال عن حكم قطع عضو الميت وكسر عظمه ؛ حيث إنّّه ظاهرٌ في التعليل.

من هذه النصوص صحيح مسمع كردين، قال: «سألت أبا عبد الله عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال عليه السلام : حرمة ميتاً أعظم من حرمة وهو حيّ»<sup>(١)</sup>.

ومثله مرسل ابن سنان<sup>(٢)</sup> وكذا تعليله عليه السلام بذلك لوجوب دفن الميت ومواراته في حديث العلاء بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في بئر محرج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر، أيتوضّأ في تلك البئر؟ قال عليه السلام : لا يتوضّأ فيه يعطلّ ويجعل قبراً، وإن أمكن إخراجه أخرج وغسل ودفن. قال رسول الله ﷺ : حرمة المسلم ميتاً كحرمة وهو حيّ سواء»<sup>(٣)</sup>.

فإنّ صحة تعليله عليه السلام لمنع قطع عضو الميت وكسر عظمه أو لوجوب غسله وكفنه ودفنه بأنّ له حرمة في نظر الشارع فرع المفروغية عن ثبوت كبرى حرمة إهانة كل ماله حرمة في نظر الشارع، وإلّا لم يصح تعليل ذلك بأنّ للميت حرمة، كما أنّ من الواضح المعلوم بمناسبة التعليل ومقتضى سياق الكلام أنّ وجه المنع كون قطع عضو الميت وكسره إهانة 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.

وهتكاً لحرمة، وإلاّ لم يصح تعليل تحريم قطع عضو الميت وكسر عظمه أو وجوب دفنه بأنّ له حرمة كحرمة الحي.

ولا يخفى أنّ المقصود من حرمة الميت المسلم كونه محترماً في نظر الشارع، ومن هنا يصلح التعليل بذلك لحرمة قطع عضوه وكسر عظمه؛ حيث إنّته هتك حرمة، ويحرم الإهانة بكل ماله حرمة في نظر الشارع.

ومنها: ما علّل فيه تحريم القتال في الأشهر الحرم بحرمة هذه الشهور. فكانّ القتال فيها هتك وإهانة بشأنها. ومثله ما علل فيه حرمة الجماع في شهر رمضان بحرمة هذا الشهر.

ومنها: ما علّل فيه تحريم مخالفة حكم الفقيه الشيعي بأنّه استخفاف بحكم الله وردّ 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 ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فأنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»<sup>(١)</sup>. ومنها: ما علّل فيه حرمة الإهانة بالمؤمن وتحقيره بأنّ له الحرمة، وأنّ الاستخفاف به تضييع حرمة الله واستخفاف بحرمة تعالى، مثل ما رواه الكليني بسنده في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال لنفري عنده وأنا حاضر: مالكم تستخفون بنا؟ قال: فقام إليه رجل من خراسان فقال: معاذ لوجه الله أن نستخف بك أو بشيءٍ من أمرك، فقال عليه السلام: بلى إنّك أحد

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٩٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

من استخف بي، فقال: معاذ لوجه الله أن أستخف بك، فقال ﷺ له: ويحك ألم تسمع فلاناً ونحن بقرب الجحفة وهو يقول لك: احملني قدر ميل فقد والله عييت، الله ما رفعت به رأساً لقد استخففت به، ومن استخف بمؤمن فبنا استخف وضيع حرمة الله عز وجل<sup>(١)</sup>.

وما رواه الصدوق مرسلًا عن النبي ﷺ:

«ألا ومن استخف بفقير مسلم فلقد استخف بحق الله والله يستخف به يوم القيامة، إلا أن يتوب»<sup>(٢)</sup>.

وما رواه بسنده في عقاب الأعمال: «و من أهان فقيراً مسلماً واستخف به فقد استخف بحق الله و من أهان فقيراً مسلماً من أجل فقره واستخف به فقد استخف بحق الله ولم يزل في مقت الله وسخطه حتى يرضيه»<sup>(٣)</sup>. وفي طائفة ثالثة: تستفاد هذه القاعدة من تعلق المنع والنهي 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 ﷺ:

«إنني أخاف عليكم استخفافاً بالدين»<sup>(٤)</sup>.

فدلّ على حرمة كل قول وفعل موجب للاستهانة والاستخفاف بدين الله

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٥٩٢، ب ١٤٨ من أحكام العشرة، ح ١ وفروع الكافي: ج ٨، ص ١٠٢ ح ٧٣.

(٢) أمالي الصدوق: ص ٥١٤ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٥٩٠، ب ١٤٦ من أحكام العشرة، ح ١٠ وثواب الأعمال: ص ٢٨٣.

(٤) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٤٦، والوسائل: ب ٩٩ مما يكتسب به ح ١٨.

وإلا لم يكن محلّ خوف ومن أبرز مصاديقه الهتك وإهانة ما هو محترم في الدين.

ومنها: ما رواه في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام: «من استهان لحرمة فقد هتك ستر إيمانه».<sup>(١)</sup>

ومنها: ما رواه الشيخ المفيد والشيخ الطوسي بسندهما عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الله قد حدّد لكم حدوداً وحرّم عليكم حرّمات فلا تنتهكوها»<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة يجدها المتتبع في مظانّها.

ثم إنّ مفاد هذه القاعدة من قبيل الحكم، وهو حرمة الإهانة والهتك.

### التطبيقات الفقهية

وأما مجاريها وتطبيقاتها الفقهية فهي أكثر من أن تحصى، ونشير ههنا إلى بعضها.

منها: ما حكم به العلامة في التذكرة<sup>(٣)</sup> من منع كشف العورة في المساجد. وعلّل ذلك بقوله: «لما فيه من الاستخفاف بالمساجد»، وكذا علّل بذلك المحقق في المعتمد بقوله: «لأنّ ذلك استخفاف بالمسجد وهو محلّ وقار».<sup>(٤)</sup> ومقصوده ما إذا لم يكن أحدٌ في المسجد وإلاّ يحرم مطلقاً.

ومنها، ما قال الوحيد البهبهاني رحمته الله: «لا يجوز أن يباع ويشترى للكافر؛

(١) مصباح الشريعة / المنسوب إلى الامام الصادق ٧: ص ٧٠، الباب الثلاثون.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٨، ص ١١، وأمالی الشيخ المفید: ص ١٥٩، وأمالی الشيخ الطوسي: ص ٥١١ وبحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٦٣.

(٣) التذكرة / طبع آل البيت: ج ٢، ص ٤٣١.

(٤) المعتمد / طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ٢، ص ٥٤٣.

لأنه استخفاف، ولأنّ الظن حاصل بأنّ الكافر يستخفّ بالقرآن ويستتهين<sup>(١)</sup>. ومنها: ما حكم به المحقق الكركي<sup>(٢)</sup>، من جعل الألفاظ والتعابير الدالّة على الاستهانة في الدين من الألفاظ الموجبة للارتداد؛ حيث قال<sup>(٣)</sup>: «و أما ألفاظ الردّة والعياذ بالله، فمنها: الاستهانة في الدين والاستهزاء بالشرع ونحو ذلك»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: تعليل الشهيد الثاني منع الاستهانة بالمطعوم بأنه من المحترّات؛ حيث قال: «و من المحترم المطعوم؛ لأنّ له حرمة تمنع من الاستهانة به»<sup>(٥)</sup>. وقد نقل هذا التعليل في المدارك<sup>(٦)</sup> عن المحقق في المعتبر ووافقه فيما ثبت احترامه مع المطعومات بالفعل.

ومنها: تعليل جماعة من الفقهاء منع غسل الجنابة والاستحاضة في المسجد على وجه لا تتعدّى النجاسة إلى المسجد بأنّ فيه الاستهانة المنافية لاحترام المسجد، كما نقله في المدارك<sup>(٧)</sup>.

ويمكن المناقشة فيه أولاً: بأنّ غسل الجنابة في المسجد يتوقف على دخول الجنب في المسجد وهو حرام بلا حاجة إلى التعليل بالاستخفاف. وثانياً: بأن يتحقق الاستخفاف وصدق إهانة المسجد عرفاً بمجرد الغسل فيه غير معلوم.

ومنها: 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.



الاستنجاء بكلّ ما ثبت فيه جهة احترام في الشرع؛ لما في ذلك من الهتك وإهانة محترمات الدين.

قال ﷺ: «و الحاصل كل ما ثبت فيه جهة احترام من الشرع جرى عليه الحكم وإن لم يكن مطعوماً بالفعل، - إلى أن قال - ثم إنّه يفهم من كثير من الأصحاب بل لم أعثر فيه على مخالف جريان الحكم في كل محترم، كالتربة الحسينية وغيرها وما كتب اسم الله والأنبياء والائمة أو شيء من كتاب الله عليه، بل قد يلحق به كتب الفقه والحديث ونحوها، بل قد يتمشى الحكم في المأخوذ من قبول الائمة 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 إلاّ بقصد آخذ متبركاً أو مستشفياً به، ومنها ما يؤخذ من الاناء من طين كربلاء وغيرها، فانه لا يجري عليه الحكم إلاّ إذا أخذ بقصد الاستشفاء والتعظيم والتبرك. لكن هل استمرار القصد شرط في ذلك أو يكفي تحقق القصد أولاً؟ إشكال.

هذا، ولا يخفى أنّه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف للسانه 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، أترى يليق به أن يتطلب رواية على عدم جواز الاستنجاء بشيء من كتاب الله.

ثم ليعلم إنّ ما ذكرنا من حرمة الاستنجاء بالمحترم إنّما هو حيث لا يكون مع قصد الاهانة، وإلاّ فقد يصل فاعله بالنسبة إلى بعض الاشياء إلى

حد الكفر والعيان بالله»<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام أحسن ما قيل في المقام من جهة اشتماله على نكات نافعة وظرائف دقيقة ومطالب جامعة في المقام.

ولكن يمكن المناقشة فيما جاء في ذيل كلام من الاكتفاء بما دل على وجوب تعظيم شعائر الله لاثبات حرمة الاستنجاء بكلّ ماله احترام في الشرع، وذلك أولاً؛ لعدم إثبات وجوب تعظيم الشعائر بدليل.

وثانياً؛ لعدم كون كل محترم في الدين من قبيل شعائر الله.

ومنها: تعليل حرمة الاستهانة بالخبز والمائدة بأنهما من المحترّمتين. قال في الجواهر: «ولعلّ أعظم أسباب حلول النقم وتحويل النعم احتقار النعمة والاستهانة بجلال النعم التي أنعم الله بها على عباده خصوصاً الخبز فقد أمرنا باكرامه وتعظيمه... وكذا الاستهانة بالمائدة ووطئها بالرجل...»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر أيضاً من أنّ هاتين القاعدتين عمدة دليل حرمة تنجيس المحترّمتين، بل صرّح بأنه لا دليل لذلك غيرهما؛ حيث قال: «لا دليل يعتمد عليه في وجوب تجنّب هذه الأمور المحترّمة، النجاسات ونحوها، غير وجوب التعظيم والاحترام وحرمة التحقير والاهانة»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما صرّح 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.

ولا فسق ولا بترك مروّة إلاّ أن يؤوّل إلى الاستخفاف بالسنن وعدم المبالاة بسنن النبي ﷺ فهو فسق بل كفر<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما نقله الشيخ في المكاسب<sup>(٢)</sup> عن شارح النخبة أنّ ما كان من الطلسمات مشتملاً على استهانة بشيء من حرّات الله - كالقرآن وأبعاضه وأسماء الله الحسنى ونحو ذلك - فهو حرام بلا ريب.

ومنها: تعليل الفقيه المحقق السيد الحكيم لوجوب إخراج المحترّات من بيت الخلاء والبالوعة ونحوها في ذيل كلام صاحب العروة بقوله: «لما عن التّقيح من أنّه ورد متواتراً وجوب تعظيمها وترك الازالة مناف للتّعظيم»<sup>(٣)</sup>.

ولكن أشكل عليه بقوله: «هذا، ولكن الذي عثرنا عليه من النصوص مما تضمن الأمر بتعظيمها والنهي عن الاستخفاف بها، ظاهر بقريّة السياق والمقام في اعتبار ذلك في الانتفاع بها في الاستشفاء وغيره من فوائدها الجليّة، وليس فيها دلالة على أنّ ذلك من أحكامها مطلقاً. نعم لا مجال للاشكال في حرمة إهانتها ومبغوضية هتكها، فيكون حكمها حكم المشاهد الشريفة، لا المصحف»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما علّل لذلك بهذه القاعدة (أي حرمة الاهانة وهتك المحترّات) المحقق الفقيه السيد الخوئي؛ حيث علّل وجوب إزالة النجاسة عن

(١) مجمع الفائدة: ج ١٣، ص ٤٠٣.

(٢) المكاسب / تحقيق لجنة التحقيق / طبع مطبعة باقري: ص ٢٢٦.

(٣) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

(٤) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

المحترمات بقوله: «وذلك لأنّ المناط في الحكم بوجوب الازالة وحرمة التنجيس ليس هو مجرد تنجيس التربة أو الكتاب أو غيرهما من المحترمات ليحكم بجواز إلقاء النجاسة عليها إذا كانت متنجسة قبل ذلك بدعوى أنّ المتنجس لا يتنجس ثانياً، بل هناك أمر آخر أيضاً يقتضي الحكمين المتقدمين وهو لزوم الهتك والمهانة من تنجيسها، ولا يفرق في ذلك بين طهارة المحترم ونجاسته. فإن التربة أو الورق بعد ما تنجست بوقوعها في البالوعة إذا أُلقيت عليها النجاسة يعد ذلك هتكاً لحرمتها وكلما تكرر الإلقاء تعدد الهتك والمهانة وكل فرد من الاهانة والهتك حرام في نفسه وعليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة وجب ولو ببذل الأجرة عليه»<sup>(١)</sup>.

ولكنه رَدَّ الاستدلال بقاعدة وجوب تعظيم الشعائر لوجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة ومنافاة ترك الازالة لتعظيم الشعائر؛ بدعوى عدم دليل على وجوب تعظيم الشعائر مطلقاً. وإنّما التزم به بوجوبه في الجملة معللاً بأنه لا دليل على وجوب التعظيم بجميع مراتبه.

قال رحمه الله: «و دعوى أنّ ترك الازالة ينافي تعظيم شعائر الله سبحانه وتعظيمها من الواجبات وقد قال عز من قائل: ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب، يدفعها أولاً: أنّ تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه. كيف، وقد جرت السيرة على خلاف ذلك بين المتشريعة، نعم نلتزم بوجوبه فيما دل الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام. وثانياً: أنّ التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بماله من المراتب كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئاً من القذارات الصورية - كما في أيام الزيارات - فإنّ إزالتها مرتبة من

تعظيم الشعائر والالتزام بوجوبه كما ترى»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما في تمثيله بالقذارات الصورية من الإشكال؛ لأنَّ بعض أنواعها كأخلاق الصدر 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 والإهانة عرفاً، كما أنَّ ترك إزالة بعض القذارات غير الصورية من المتنجسات - كالماء المتنجسة بقطرة بول مثلاً - يشكل الالتزام بكونه من مصاديق الهتك والإهانة في نظر العرف المحكم في تشخيص مصداق الإهانة والهتك.

وقد صرح هذا العلّم في موضع من كلامه أنَّه لا إشكال في حرمة هتك الشعائر<sup>(٢)</sup>. وعلل وجوب تطهير المصحف، ولو بغير إذن مالكة بحرمة انتهاك حرمة الله فيما إذا كان بقاؤه على النجاسة مستلزماً لذلك<sup>(٣)</sup>. إلى غير ذلك من موارد هذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية.

ولكن ههنا نكتة لا ينبغي الغفلة عنها

وهي أنَّ الفروع التي استدللَّ الفقهاء لها بهذه القاعدة وإن كانت غالباً في باب الطهارة ولكن لا اختصاص لها بذلك، بل تجري في كل فعل يعد في نظر العرف إهانة بمقدسات الشريعة وهتكاً بمحترمات الدين، كما في ضروريات الدين، مثل حرمة الربا ووجوب الستر والحجاب وحرمة الغنا والملاهي والقمار، وولاية الأئمة والفقهاء، وحياة صاحب الأمر (عج) وإمامته وولايته الفعلية على جميع البشر، بل على كلِّ عالم الوجود ونظام التكوين.

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٣.

(٢) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٢.

(٣) المصدر: ص ٣٢٧.

فإنّ كل فعل وعمل يفهم منه عرفاً تحقير هذه الضروريات الشرعية والمقدسات الدينية لا ريب في حرمة؛ لدخول ذلك كله في نطاق هذه القاعدة، سواء كان من الأفعال المتعنونة بالاهانة والهتك بذاتها كالاستهزاء بأمر محترم من محترّات الدين واستحقاره بقول موهن، أو بإيجاد هيئة أو حركة توجب هتك بعض مقدّسات الشريعة، أو من الأفعال الداخلة في الاهانة بسبب قصد الهتك باتيانها. وذلك مثل قطع أعضاء جسد الميت أو شقّ بطنها بقصد الاهانة، بل ترك بعض المندوبات بقصد ذلك، كترك صلاة الجماعة والجمعة والاعتكاف عن استحقار واستخفاف. وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

وأما عدم تعرض الفقهاء لهاتين القاعدتين بعنوان قاعدة فقهية، فالوجه فيه أنه لم يستقرّ دأبهم على استخراج القواعد والكبريات الكلية من النصوص والفتاوى. ولذا لم يتعرّضوا لها بعنوان قواعد عامة فقهية، كما جرت عادة المعاصرين.

وأما عند المعارضة مع ساير الأدلة، فلا ريب في تحكيم هذه القاعدة على جميع الأدلة الأولية؛ نظراً إلى مالها من الأهمية عند الشارع. وذلك مثل الاتيان بصلاة الفرادى في مسجد أقيمت فيه جماعةً بامامة الامام المعصوم، بل كل إمام، أو جعل القدم على المصحف الشريف حين الصلاة، فلا ريب في بطلان الصلاة حينئذٍ؛ لأنّ الاحترام بساحة الشرع وحفظ حرمة مقدسات الشريعة وشعائر الدين روح العبادات وأساس الطاعات. وكذا الاتيان بسائر الواجبات إذا أوجب الاهانة وهتك حرمة ما هو محترم في الدين ومقدس في الشريعة. ولا بد من ملاحظة الأهمية فاذا كانت في أيّ جانب يجب مراعاتها.

# قاعدة حرمة الميِّت المسلم

١- مفاد القاعدة

٢- مدرك القاعدة

٣- مجرى القاعدة وتطبيقاتها

٤- حالها مع معارضة ساير الأدلة





## مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد حرمة كلّ فعل يكون هتكاً بشأن الميّت المسلم وإسقاطاً لحرمة، كقطع عضو من أعضاء جسده أو إلقاءه في محل الكثافات أو إلقاء النجاسة والكثافة على جسده. ونحو ذلك من مصاديق الهتك.

ثم إنّ ما يتحقّق به الاهانة والهتك يمكن تقسيمه إلى قسمين، أحدهما: ما يحقّق الهتك والاهانة بنفسه وذاته سواء قصد به الهتك أم لا، كالقاء الميت في البالوعة ومحل الكثافات أو إلقاء القذارة والنجاسة عليه، أو سبّه ولعنه وفحشه وتعييره وهجائه، ونحو ذلك من الأفعال التي تعدّ بنفسها هتكاً وإهانة في نظر أهل العرف من غير دخل لقصد الهتك في صدق ذلك.

ثانيهما: ما لا يحقّق الهتك والاهانة بنفسه، بل إنّما يكون هتكاً وإهانة إذا قصد فاعله الهتك بفعله، كجعله في مكان فريداً أو إجارة الحمّال لحمله من غير أن يحمله أو لياؤه أو التأخير في دفنه، ونحو ذلك من الأفعال التي لا تكون بنفسها من مصاديق الاهانة والهتك في نظر أهل العرف، إلّا أن يحرزوا أنها صدرت بقصد الاهانة والهتك.

ومن الواضح أنّه لا دخل لقصد الهتك في صدق الاهانة والهتك على الأفعال المتمخّضة في الهتك في نظر أهل العرف. فإنّهم يحكمون بصدق

الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أيّ فاعل من غير انتظارهم لاحراز قصد الهتك من فاعلها، بخلاف الأفعال غير المتمحّضة في الهتك؛ حيث لا يحكمون بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورها بقصد الاهانة والهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلائية والمصالح المعلومة لفاعلها، وهذا من مصاديق قاعدة الحمل على الصحة.

ولعلّ قطع عضو الميت وشقّه من هذا القبيل، إلّا أنّ الشارع صرّح بحرمة ذلك في النصوص المعتبرة، أللّهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على الصادر بنية الهتك والاهانة، وفيه تأمّل؛ لآباء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل. فاذا لم يكن قطع أعضاء الميت وتشريحها إهانة بالميت في نظر العرف لما تترتب عليه من الغرض العقلائى، فهل يدخل في مفاد القاعدة أم لا؟ فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

فتحصل أنّ كل فعل قصد الفاعل به هتك الميت المسلم لا إشكال في حرمة فيما بينه وبين الله. كما أنّه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمحّضة في الهتك، ولو لم يقصد به فاعله هتك الميت، فيما إذا أمكن انفكاك قصد الهتك عن مثل هذه الأفعال.

هذا كله في قصد الهتك، وأما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجّه التكليف إلى الغافل المحض عن أصل الفعل، كأن لصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشي إلى السماء ولم يكن ملتفتاً إلى تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد ميت مسلم ونحوه من المحترّمات غفلةً عن أصل الفعل.

وحاصل الكلام: أنَّ مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقق به إهانة الميت المسلم، سواءً كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الالهانة على فعله عرفاً. ولا فرق بين كون الفعل الموجب للهتك في جسده، كقطع أعضائه وإلقائه في الكثافة أو إلقاء النجاسة والقذارة عليه، أو كان الفعل مما يوجب الهتك وإهانة شأنه وشخصيته، كالفحش والسب والهزاء والتعيير. ومن الواضح أنَّ هذه القاعدة تفيد حكماً من الأحكام الشرعية وهو حرمة إهانة الميت المسلم ووجوب احترامه. ولا تفيد اعتبار أمانة ولا أصلاً عملياً، كما هو واضح.

### مدرك القاعدة

إنَّ حرمة الميت المسلم ثابتة بالاجماع والسيرة والضرورة والنصوص. أما الاجماع: فيمكن تحصيله بالفحص عن كلمات الفقهاء، من القدماء والمتأخرين؛ حيث أفتوا في مختلف الفروع بحرمة كل فعل موجب لهتك الميت المسلم وإهانتته، سواءً كان فعلاً في جسده، أو كان ممّا يوجب الالهانة وهتك شخصيته وساحته، بلا فرق بينه وبين الحيّ المسلم في وجوب الاحترام وحرمة الالهانة والهتك.

وأما الضرورة: فلكون ذلك مورد اتفاق الفريقين، ومرتكزاً في أذهان المسلمين؛ حيث يرون لميت المسلم تقدساً وحرمة في الشريعة ويعتقدون أنَّ هتكه وإهانتته خلاف الشرع.

وأما السيرة: فلا استقرار سيرة المتشريعة على احترام الميت المسلم والاجتناب عن هتكه، بل يرون من أهان الميت المسلم وهتك حرمة خارجاً

عن ربيعة الايمان.

وأما النصوص: فقد دلّت عدة من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة، بل التواتر على وجوب احترام الميت المسلم وأنّ حرمة حيّاً وميتاً على حد سواء، بل دلّ بعض النصوص على أنّ حرمة ميتاً أعظم من حرمة حيّاً. وهي بمجموعها تدل على حرمة كل فعل بالميت يوجب هتك حرمة. ولا يخفى أنّ محل الكلام هو الحرمة التكليفية.

وقد ورد النهي في هذه النصوص عن قطع أعضائه وأمر فيها بوجوب دفنه ومواراته.

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 عبدالله عليه السلام عن رجل قطع رأس رجلٍ ميتٍ. فقال عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ حرّم منه ميتاً كما حرّم منه حيّاً، فمن فعل بميتٍ فعلاً يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية. فسألت عن ذلك أبا الحسن عليه السلام فقال: صدق أبو عبدالله عليه السلام. هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله.» (١)

لا كلام في سند هذه الرواية إلّا من جهة الحسين بن خالد والظاهر أنّه الحسين بن خالد الخفاف لانصراف الاطلاق إليه، لا إلى الصيرفي؛ لقلة روايته في الأحكام وعدم كتاب له. وأمّا اتحادهما فهو خلاف ظاهر ما عنونه البرقي في طبقة واحدة تارةً: بالحسين بن خالد، وأخرى: بالحسين بن خالد الصيرفي؛ حيث ذكرهما معاً في عداد من أدرك الامام الكاظم عليه السلام من

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٧، ب ٢٤ من ديات الاعضاء، ح ٢ وفروع الكافي: ج ٧، ص ٣٤٩، ح ٤.

أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.<sup>(١)</sup>

ومنها: صحيحة صفوان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أبى الله أن يُظنَّ بالمؤمن إلا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء».<sup>(٢)</sup>

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل قطع رأس الميت. قال عليه السلام: عليه الدية؛ لأنَّ حرمة ميتاً كحرمة وهو حي».<sup>(٣)</sup>

ومنها: صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت. قال عليه السلام:

«عليه الدية لأنَّ حرمة ميتاً كحرمة وهو حي».<sup>(٤)</sup>

هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق؛ لصحة سندهِ إلى ابن مسكان.

ومنها: صحيحة جميل عن غير واحدٍ من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام

أنَّه قال عليه السلام: «قطع رأس الميت أشدَّ من قطع رأس الحي».<sup>(٥)</sup>

ومنها: صحيح مسمع كردين: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كسَرَ عظم

ميتٍ. فقال عليه السلام: حرمة ميتاً أعظم من حرمة. وهو حي».<sup>(٦)</sup>

وإنَّ هاتين الصريحتين صريحَتين في أنَّ الميتَ المسلم أشدَّ حرمةً من

حيِّهِ ولازمه كون قطع عضو ميتة أو شقَّ جسده ميتاً أشدَّ عقوبةً وحرمةً، بل

إنَّ صحيح جميل كالصريح في ذلك.

(١) راجع رجال البرقي / طبع مؤسسة النشر الاسلامي: ص ١١٨، الرقم ٥٣، وص ١٢٦، الرقم ٢٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٥١، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٨، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٤.

(٤) المصدر: ص ٢٤٩، ح ٦.

(٥) المصدر: ص ٢٤٩، ب ٢٥، ح ١.

(٦) المصدر: ص ٢٥١، ب ٢٥، ح ٥.

وقد دلّت على هذا المضمون نصوص كثيرة أخرى مثل ما رواه في الكافي  
باسناده عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن جدّه أبي عبدالله الحسين عليه السلام  
عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْوَاتًا مَا حَرَّمَ مِنْهُمْ أَحْيَاءً»<sup>(١)</sup>.

ومرسل محمد بن سنان عن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ قَطَعَ رَأْسَ مَيِّتٍ، قَالَ عليه السلام: حَرَمَةُ الْمَيِّتِ كَحَرَمَةِ الْحَيِّ»<sup>(٢)</sup>.

وخبر العلاء بن سَيَّابَةَ عن أبي عبدالله عليه السلام:

«فِي بَيْتٍ مَحْرُوجٍ وَقَعَ فِيهِ رَجُلٌ فَمَاتَ فِيهِ فَلَمْ يُمْكِنْ إِخْرَاجَهُ مِنَ الْبَيْتِ. أَيْتَوْضَأُ فِي تِلْكَ  
الْبَيْتِ؟ قَالَ عليه السلام: لَا يَتَوَضَأُ فِيهِ، يُعْطَلُ وَيُجْعَلُ قَبْرًا، وَإِنْ أُمْكِنْ إِخْرَاجُهُ أُخْرِجَ وَغُسِّلَ وَدُفِنَ،  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: حَرَمَةُ الْمُسْلِمِ مَيِّتًا كَحَرَمَتِهِ وَهُوَ حَيٌّ سِوَاءً»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أَنَّهُ قَالَ:

«إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ حَرَامًا غَيْرَ مَجْهُولٍ وَأَحَلَّ حَلَالًا غَيْرَ مَدْخُولٍ وَفَضَّلَ حَرَمَةَ الْمُسْلِمِ عَلَى  
الْحُرْمِ كُلِّهَا»<sup>(٤)</sup>.

والْحُرْمُ (بضم الحاء والراء) جمع الحرمة، كما صرح به العلامة  
المجلسي في ذيل هذه الخطبة<sup>(٥)</sup> والمقصود أن حرمة المسلم من أعظم  
المحترّمات في الشريعة.

ومنها: خبر عبدالله بن محمد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

(١) والمصدر: ص ٢٥٠، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٣، وأصول الكافي: ج ١، ص ٣٠٣، ح ٣.  
(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٢ وص 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 الانوار: ج ٦٥، ص ٢٩٠.

«حرمة الميت كحرمة الحي»<sup>(١)</sup>.

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة، ولا حاجة إلى ذكر جميعها. ويستفاد من مجموع هذه النصوص مفاد هذه القاعدة ومجراها. فالمتحصّل أنّ مقتضى هذه القاعدة حرمة قطع أي عضو من أعضاء الميت لأي غرض كان، أما بقصد الهتك والسرقه فواضح. وأما بقصد رفع حاجة في المسلم الحيّ من زرع عضو الميت في بدنه أو تشريح أعضائه للتعليم ونحو ذلك من الأفعال التي تترتب عليها الفائدة العقلائية، فقد عرفت من إطلاق هذه النصوص حرمة. وإنّ التخصيص بمورد يحتاج إلى الدليل.

وأما القول بأنّ حرمة القطع إنما هي لأجل كونه هتكاً وجسارة بالميت، وإلا فلو كان لغرض عقلائي بحيث لا يُعدّ هتكاً عند العقلاء والمتشرعة فليس بحرام، فقد يشكل من حيث دلالة النصوص المزبورة على أنّ قطع عضو الميت المسلم بنفسه إسقاط لحرمة وأنه لا فرق بينه وبين قطع عضو المسلم الحي في التحريم وغلظته، يكون قطع عضو الميت أغلظ تحريماً.

ومقتضى التحقيق: أنّ المستفاد من سياق هذه النصوص كون تحريم شقّ جسد الميت وقطع عضوه لأجل أنّه موجب لهتك حرمة. فإذا اتفق في مورد عدم تحقق الهتك والاهانة بذلك فلا وجه للالتزام بحرمة. فالأقوى هو الجواز حينئذٍ. لأنه الذي يساعده المتفاهم العرفي من هذه النصوص، بل هو المستفاد من سياقها.

(١) الكافي: ج ٧، ص ٢٢٨، ب حدّ النبّاش، ح ٢.

## مجري القاعدة وتطبيقاتها

هذا كلّه في مفاد النصوص.

وأما فتاوى الفقهاء فقد أفتى الفقهاء بحرمة كلّ فعل بالميت يوجب هتك حرمة. ومواردها كثيرة جداً. وإليك نبذة من ذلك.

فمنها: فتواهم بحرمة إدخال القطن في مقعد الميت عند التكفين معللاً بما ورد في النصوص من أن حرمة الميت كحرمة الحيّ، كما يوجد ذلك في كلمات أكثر الفقهاء والمتأخرين.

ومنها: مالومات الأمّ ومات الولد بعد خروج بعضه، ولم يمكن إخراج باقي الولد إلّا بشق بطن الأم فقد حكموا بعدم إخراج باقي الولد وغسله مع أمّه كما كان وبحرمة الشق؛ معللاً بأن الشق حينئذٍ هتك حرمة الميت من غير ضرورة، كما عن العلامة في المنتهى<sup>(١)</sup> والجواهر<sup>(٢)</sup> وغيرهما من الكتب الفقهية.

ومنها: مسألة نبش القبر وسرقة مال للميت من الثياب وغيرها. فإنّهم حكموا بإجراء الحد عليه؛ تمسكاً بهذه النصوص كما في الرياض<sup>(٣)</sup> والجواهر<sup>(٤)</sup> وغيرهما.

ومنها: 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 وص ٣٧٨.

(٣) رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٩٠.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٥١٦.



قطعيّاً، كما صرح به الشيخ. <sup>(١)</sup> ويظهر من صاحب الجواهر تأييده. <sup>(٢)</sup>

وقد عنون الشيخ الحر باباً في الوسائل بعنوان تحريم الجناية على الميت المسلم بقطع رأسه أو غيره من الأعضاء.

وبعض هذه النصوص كالصریح في ذلك، مثل صحيح جميل عن غير واحد «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي». وقد رواه في الفقيه <sup>(٣)</sup> بإسناده عن ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام من غير إرسال نقلاً عن نواذر محمد بن أبي عمير. وقد سبق نقله آنفاً عن الوسائل.

وعلى أيّ حال فإنّ قطع عضو الميت أو شقّ جسده مما لا خلاف بين الفقهاء في حرمة التكليفية، بل جعلوا ذلك أمراً مسلماً، وإنما اختلفوا في مقدار ديته ومصرفها، نعم عند الضرورة تنتفي الحرمة، كما تنتفي عند الحرج والضرر، كما ستعرف.

### حالتها مع معارضة سائر الأدلة

لا إشكال في تقدّم أدلة نفي الحرج والضرر على هذه القاعدة، كتقديمها على أيّ حكم أولي. وعليه 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.

وأما 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.

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 وإنقاذه من الهلاك على قطع عضو ميت مسلم وترقيعه ببدنه ونحو ذلك.

ومن هنا ترى فقهاء الشيعة يجوّزون شقّ بطن الأم الميت لإخراج ولدها الحي من بطنها، خلافاً للعامة، كما استدلل المحقق في المعتمد لجواز شقّ بطن المرأة الميت لإخراج الولد عن بطنها حياً بقوله: «إنّه توصل إلى بقاء الحي بجرح في ميت، فيكون أولى».<sup>(١)</sup>

ويفهم من كلام العلامة جواز شقّ جسد الميت عند الضرورة وإن استلزم هتك حرمة؛ حيث قال: «و لو ماتت ومات الولد بعد خروج بعضه أخرج الباقي وغسل وكفّن ودفن. وإن لم يمكن إخراجهم إلا بالشق ترك على تلك الحالة وغسل مع أمّه؛ لأنّ الشق هتك حرمة الميت من غير ضرورة».<sup>(٢)</sup> ويؤيده بعض النصوص الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) مثل مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

«فى المرأة تموت ويتحرك الولد فى بطنها، أيشق بطنها يخرج الولد؟ قال: فقال (عليه السلام): نعم ويخاط بطنها».<sup>(٣)</sup>

وخبر ابن يقطين قال: «سألت العبد الصالح (عليه السلام) عن المرأة تموت ولدها فى بطنها. قال (عليه السلام): يشق بطنها ويخرج ولدها».<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك من النصوص.

(١) المعتمد / 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.

## قاعدة سوق المسلمين

- ١- أهمية هذه القاعدة وعمومية نطاقها
- ٢- تحرير مفاد القاعدة
- ٣- مدرك القاعدة
- ٤- هل هي أمانة أو أصل؟
- ٥- مجرى القاعدة
- ٦- حالها مع معارضة ساير الأمارات



## أهمية هذه القاعدة وعمومية نطاقها

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي تبتني عليها معاملات المسلمين وتعايشهم؛ حيث إنّه لو لاحجية هذه القاعدة لا يمكن شراء الذبائح واللحوم من الأسواق وأكلها؛ لاحتمال عدم تذكيتها في غالب الموارد، وما شكّ في تذكيتها محكوم بالحرمة؛ لأصالة عدم تذكيتها، وإنّما نتخلّص من أصالة عدم التذكية ومن الحكم بحرمة ما احتُمل عدم تذكيته بجريان هذه القاعدة.

وإنّما بحثنا عن هذه القاعدة في عداد القواعد العامة؛ نظراً إلى جريانها في الأحكام العبادية؛ كطهارة الجلود وجواز الصلاة فيها، وجواز تناول ما يُجعل فيها من الماء وسائر المايعات. فلو لم يكن ما يشتري منها في سوق المسلمين طاهراً محكوماً بالتذكية، لا يجوز الصلاة فيها، ولا تناول ما لاقاها من المايعات، ولا غير ذلك من وجوه التصرفات المتوقف جوازها على طهارتها. ولأجل ذلك تعمّ مجاري هذه القاعدة العبادات أيضاً، وتندرج في القواعد الفقهية العامة.

## تحرير مفاد القاعدة

مفاد هذه القاعدة أمارية سوق المسلمين على التذكية.

بيان ذلك: أنَّ الحيوان إذا شُكَّ في تذكّيته، يحكم عليه بالحرمة والنجاسة؛ تمسكاً باستصحاب عدم التذكية (المعبر عنها بأصالة عدم التذكية)؛ نظراً إلى عدمها حال حياته فيستصحب من حال حياته إلى حال زهاق روحه.

هذا مقتضى القاعدة الأوليّة، ولكن بمقتضى هذه القاعدة يحكم عليه بالتذكية فيما إذا بيع الحيوان في سوق المسلمين، وإن لم يُعلم إسلام البائع؛ نظراً إلى أمارية هذه القاعدة على تذكية الحيوان. ولا يُعتنى بأصالة عدم التذكية، لعدم مجال لجريانها مع وجود الأمارة؛ حيث إنها تزيل الشك الذي هو موضوع الأصل. وبعد الحكم بتذكية الحيوان المبيع يحكم بطهارته لامحالة؛ نظراً إلى كون الطهارة من الآثار المترتبة على التذكية، ومن هنا لاتصل النوبة إلى جريان أصالة الطهارة، حتى يمنع جريانها بدعوي حكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

بل لو لا هذه القاعدة - أي سوق المسلمين - لا مجال لجريان أصالة الطهارة؛ نظراً إلى حكومة أصالة عدم التذكية عليها. وعليه فالحكم بطهارة ما بيع في سوق المسلمين وشُكَّ في طهارته، إنّما هو لاجل قاعدة سوق المسلمين، لا لاجل قاعدة الطهارة؛ لكي يشكل بحكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

ثم إنّّه لا خصوصية للسوق بمعناه الخاص، كما يوهمه أخذه في عنوان القاعدة، بل المقصود أرض الاسلام، وهي مطلق الأمكنة التي تحت

سيطرة المسلمين، كما لا يعتبر فيها كون المسلمين جميع سَكَنَتَهَا، بل إنما يعتبر كونهم أغلب سَكَّانَهَا.

ويشهد لذلك قول صاحب الجواهر، حيث قال - بعد ردّ التفصيل فيما في يد المستحل بين الاخبار بالتذكية وعدمه - : «و من ذلك ظهر لك ضعف التفصيل المزبور، كاحتمال التفصيل بين السوق وغيره، بأنّه يكفي في الأوّل عدم العلم بكفر ذي اليد دون الثاني أو بما يقرب من ذلك؛ ضرورة اشتراك الجميع في الاعراض عن الأدلّة السابقة التي من المعلوم كون ذكر السوق في بعضها كناية عن بيع من لم يُعلم حاله في بلاد الاسلام، الذي يكفي فيه غلبة المسلمين، كما دلّ عليه خبر إسحاق»<sup>(١)</sup>.

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 أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنّع في أرض الاسلام. قلت: فان كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»<sup>(٢)</sup>.

هذه الرواية موثقة لا إشكال في سندها، كما أنّ دلالتها على المطلوب واضحة.

وحاصل الكلام: أنّ معنى كون سوق المسلمين أمانة على التذكية عدم لزوم الفحص عن حال البايعين فيه، وعدم وجوب السؤال عن أنهم مسلمون أو كفّار؛ إذ لو وجب ذلك لُلغى اعتبار عنوان السوق ولَسَقَطَ عن كونه أمانة؛ حيث إنه ينكشف بالفحص كون البايع مسلماً أو غير مسلم ويد الأوّل أمانة

(١) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧٢، ب ٥٠ من التجاسات، ح ٥.

على التذكية بلا خلاف، دون يد الثاني، فلا معنى لأمارية السوق حينئذٍ.  
ثم إن مقتضى التحقيق اختصاص أمارية سوق المسلمين بالتذكية  
وعدم كونها أماراً على ملكية ما يبيعونه في أسواقهم؛ نظراً إلى ورود  
روايات هذه القاعدة في التذكية وعدم تعرّض شيءٍ منها إلى غير التذكية.  
ولأنّ الملكية إنّما تثبت بقاعدة اليد.

وقد يشكل على ذلك مستدلاً بعدم انحصار دليل هذه القاعدة فيما  
تعرّض لها من النصوص، بل يمكن الاستدلال عليها أيضاً بقاعدة اختلال  
النظام وسيرة المتشريعة، وعليهما تبتني هذه القاعدة بنطاقها الواسع.  
وعليه فهذه القاعدة أماراً على حجية يد المسلم وأماريتها وعلى ملكية  
ما يباع في أسواق المسلمين للبايعين، ويترتب عليها جواز البيع والشراء  
والشهادة على الملكية، كما دلّت على ذلك معتبرة حفص بن غياث. وسيأتي  
ذكرها وزيادة توضيح لذلك في بيان مدرك القاعدة.

والجواب: أنّ الامارة على الملكية إنّما هي قاعدة اليد، وهي تبتني على  
بناء العقلاء؛ حيث استقرّ 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 أمارية سوق المسلمين على الملكية، بل الظاهر بيان  
حكمة أمارية اليد بأنه لو لا حجية اليد واعتبارها لاختلّ قوام سوق  
المسلمين ونظام اقتصادهم ومعاملاتهم.



## مدرك القاعدة

قد استُدلّ على هذه القاعدة بوجوده.

### الأول: الإجماع

حيث إنّ الفقهاء من سالف الزمان على حجية سوق المسلمين وكونه أمانة على التذكية. ولم يشكّك أحدٌ منهم في ذلك، لا من القدماء ولا من المتأخّرين.

ولكن لا ينبغي عدّ مثل هذا الإجماع دليلاً مستقلاً في المقام؛ نظراً إلى ما تمسّك به المجمعون، من السيرة والنصوص الدالة على حجيتها بالخصوص. فليس الإجماع المدّعى في المقام إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو إجماع مدركي يُحتمل قوياً كونه ناشئاً من ساير أدلة هذه القاعدة. نعم يثبت بذلك أنّ العمل بهذه القاعدة والافتاء بها مورد تسالم الأصحاب والفقهاء.

### الثاني: قاعدة اختلال النظام

بتقريب أنّه يلزم من عدم حجية هذه القاعدة الاختلال في نظام معاش المسلمين. والوجه في ذلك أنّهم لو لم يعتمدوا على أسواقهم؛ اعتقاداً بعدم جواز شراء ما يباع فيها من الذبائح واللحوم ما لم يعلموا تذكيتها بمقتضى أصالة عدم التذكية واستصحاب عدمها، للزم من ذلك أن يُقدّم آحادهم على ذبح الحيوان بالمباشرة، وهو غير مقدور لهم، ولازمه تعطيل البيع وشراء اللحوم والحيوان، وذلك يوجب اختلال نظام معاشهم، ولا سيما بلحاظ

ازدحام نفوس المسلمين وازديادهم في هذا العصر.

بل قد يقال: إنّ هذه القاعدة بنطاقها الواسع أوضح ابتناءً على قاعدة اختلال النظام؛ إذ لا ينحصر نطاقها في أماريتها على التنكية بل هي أمانة على الملكية وحجية اليد أيضاً، وإلا فلولاً أمارية سوق المسلمين على ذلك لا يختل نظام معاملاتهم ومبادلاتهم، فيتوقف حفظ نظام اقتصادهم وقوام معاشهم على أماريته كما أنّه استقرّ على ذلك بناءً العقلاء في معاملاتهم ومبادلاتهم، وإلا فلولاً اعتمادهم على أسواقهم لا يختل نظام معاملاتهم ومعاشهم، وينجرّ ذلك لا محالة إلى الاختلال في نظام حياة نوع الناس، ولم يرد من الشارع ردع عن هذا البناء العقلاني، بل ورد منه ما يدلّ على إفضائه، كما في معتبرة حفص بن غياث.

وقد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعلي 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 رجلٍ يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال عليه السلام: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه 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 ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هولي، وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبلك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يَجْز هذا لم يَقم للمسلمين سوق»<sup>(١)</sup>.  
وجه دلالة هذه المعتمدة على ذلك، أنّ الإمام عليه السلام أخذ لزوم قيام سوق

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

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 البايعين من أهل الفسوق وجواز شراء ما يباع فيه. وإن شئت، فقل يفهم منها أمارية سوق المسلمين على أمارية اليد. وفيه: أن أمارية اليد لا تختص بيد المسلم، بل اليد أمارة على الملكية مطلقاً، حتى يد الكافر.

وذلك لأنّ عمدة الدليل على أماريتها بناءً العقلاء؛ حيث استقر بناؤهم على اعتبار اليد وحجيتها على ملكية ما في أيديهم. وعلى ذلك جرت سيرتهم في معاملاتهم ومبادلاتهم، بل عليه يبتني نظام اقتصادهم وأساس معاملاتهم، كما أشير إلى ذلك في ذيل معتبرة حفص، وإن كان في خصوص سوق المسلمين، إلا أنّه له من هذه الجهة؛ لوضوح توقف نظام اقتصاد جميع الملل والقبائل على أمارية اليد.

وعليه فإذا كانت اليد أمارة على الملكية في جميع الشعوب والقبائل والملل بلا اختصاص بالمسلمين، فلا دخل لسوق المسلمين بما أنّه سوقهم في الأمارية على الملكية كما هو واضح. فقلوه ﷺ: «لو لم يجز هذا لم يقر للمسلمين سوق» بيان لحكمة أمارية اليد على الملكية.

وهذا بخلاف أماريته على التذكية الشرعية؛ إذ لا اعتقاد لغير المسلمين ولا تعهد لهم بالتذكية الشرعية حتى تكون أيديهم أو سوقهم أمارة عليها. وأما سنداً فالأقوى اعتبار طريق الكليني المزبور، وأما تضعيفه بوقوع القاسم محمد بن يحيى في طريقه، فغير وجيه؛ إذا لا يُعْبَأ بتضعيف

ابن الغضائري إتياء بعد نقل الأجلّاء عنه مثل إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عيسى والبرقي، ووقوعه في أسناد كامل الزيارات، وبعد حكم الصدوق بأنّ ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام من أصحّ الزيارات. مع عدم ثبوت نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري.

وأما حفص بن غياث فهو وإن كان عامّي المذهب ولم يصرّح أحدٌ بتوثيقه خصوصاً، إلّا أنه يكفي في إثبات وثاقته واعتبار رواياته شهادة الشيخ في العُدّة بأنّ الطائفة عملت برواياته وأنّ الوثاقة المعتمدة في نقل الرواية حاصلة فيه، مع ما قال في الفهرست بأنّ له كتاباً معتمداً وكذا قال العلامة. هذا، مضافاً إلى أنّ الصدوق أيضاً رواها بإسناده عن سليمان بن داوود، وإن وقع في طريقه القاسم بن محمد الاصفهاني واختلّف في وثاقته. وعلى أيّ حال فهذه الرواية معتبرة بطريق الكليني، مع اعتضاها بطريق الصدوق.

### الثالث: سيرة المتشريعة.

فإنّ سيرة المسلمين والمؤمنين قد استقرّت منذ عهد الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا على شراء الذبائح واللحوم من أهل بلادهم وأسواقهم من دون فحص وتجسّس عن كيفية تذكيتها. وأنها هل ذبحت على الوجه الشرعي الصحيح أم لا؟.

ولا تختص هذه السيرة بزماننا هذا، بل كانت جارية مستقرّة بين المتشريعة والمتدينين منذ زمن أهل البيت عليهم السلام إلى زماننا هذا. ولو لم تكن مستقرّة في زمنهم لنقل خلاف ذلك ولم يسمع خلافه من أحد. فيكشف من ذلك كونها مستمرّة من تلك الأزمنة إلى الآن. بل وردت في المقام نصوص

تؤكد هذه السيرة.

ولا يخفى أنَّ هذه السيرة الجارية بين المتشركة كاشفة عن أمارية سوق المسلمين على التذكية لا على الملكية؛ نظراً إلى كون اليد أمانة عقلائية على الملكية بين العقلاء قبل الاسلام بلا اختصاص بالمسلمين. وهذا بخلاف التذكية التي هي من أحكام الاسلام ولا يراعيها إلا المسلمون. الرابع: ما ورد من النصوص الآمرة بترتيب آثار التذكية على ما يباع من اللحوم والذبائح في أسواق المسلمين وجواز شرائه، بل تُهي فيها عن الفحص والسؤال.

فمن هذه النصوص موثقة إسحاق بن عمار. وقد سبق ذكرها آنفاً، بعد نقل كلام صاحب الجواهر في تحرير مفاد القاعدة.

ومنها: صحيحة فضيل ووزارة ومحمد بن مسلم:

«أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدري ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: صحيحة الحلبي قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفاف التي تُباع في السوق. فقال عليه السلام: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنها ميتة بعينها»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيحة البرنطي قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جُبَّةً فراء لا يدري أذكىة هي أم غير ذكىة، أيصلي فيها؟ فقال: نعم. ليس عليكم المسألة. إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد والذبائح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٢.

ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك».<sup>(١)</sup>

وفي صحيحته الأخرى عن الرضا عليه السلام قال:

«سألته عن الخُفّ يأتي السوق فيشتري الخُفّ. لا يدري أذكّي هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه، وهو لا يدري؟، أَيْصَلِّي فيه؟ قال عليه السلام: نعم أنا أشتري الخُفّ من السوق ويصنع لي وأصَلِّي فيه وليس عليكم المسألة».<sup>(٢)</sup>

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في المقام لا حاجة إلى ذكرها.<sup>(٣)</sup>

### هل هي أمانة أو أصل؟

الظاهر من أدلة هذه القاعدة أنّ سوق المسلمين أمانة لأصل. فلنادعويان: إحداهما: عدم كون هذه القاعدة من الأصول، ثانيتهما: كونها أمانة، ثم يقع الكلام في أنها على فرض كونها أمانة فهل هي أمانة في عرض يد المسلم أو هي أمانة على الامارة الاصلية، وهي يد المسلم.

أما الدعوى الأولى: فالدليل عليها واضح، وذلك لأنّ الأصل إما تعبدي غير تنزيلي أو تنزيلي. والأصل التنزيلي على قسمين.

أحدهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الطهارة والحلية. فمن قال بأنهما من الأصول التنزيلية، التزم بأنّ مفادهما تنزيل مشكوك الطهارة والحلية منزلة الطاهر والحلال الواقعيين. ويترتب على ذلك آثارهما، كطهارة مدفوع الحيوان المحكوم بالحلية. وأمّا 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 وج ١٦، ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد والذبائح.

نستطيع الحكم بطهارة مدفوع الحيوان المشكوك طهارته وحليته.  
 ثانيهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة اليقين والعلم بالواقع.  
 وذلك إما من جهة الجري العملي، كما يقول به المحقق النائيني، أو في  
 الكاشفية عن الواقع، كما يقول به السيد الخوئي.<sup>(١)</sup>

أما كون هذه القاعدة أصلاً غير تنزيلي فواضح البطلان؛ لوضوح عدم  
 كون اعتبار السوق تعبدًا شرعياً محضاً في خصوص ظرف الشك في  
 التذكية، من دون ابتناء على أية نكتة عرفية، فان ذلك خلاف ظاهر أدلة  
 اعتباره، كما ستعرف بيانه.

وأما عدم كونها أصلاً تنزيلياً، فالوجه فيه أنّ في موضوع الأصل - ولو  
 كان تنزيلياً - أخذ الشك، ولا يستفاد من نصوص المقام أخذ الشك في  
 موضوع قاعدة السوق، بل المستفاد منها حجية هذه القاعدة عند مطلق  
 الجهل بالواقع، كما صرح السائل في بعض النصوص بأنّه لا يدري أنّ ما  
 يباع في سوق المسلمين أذكى أم لا؟

وثانياً: شهادة الوجدان على أنّ المتدينين في سيرتهم عند شراء اللحوم  
 والحيوانات لا التفات لهم إلى الشك في التذكية، بل يقدمون على شراء كلّ  
 حيوان يباع في أسواقهم ولو لم يعلموا تذكيته. فالأخذ في مصبّ هذه  
 القاعدة هو الجهل بالواقع لا الشك فيه. كما هو كذلك في قاعدة اليد أيضاً.

وأما الدعوى الثانية: - وهي كون هذه القاعدة أمارة - فالوجه فيه:  
 أولاً: أنّ سيرة المتسرّعة والمتدينين قد استقرت على شراء مجهول

(١) راجع دروس الشهيد الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص ١٦ - ١٧.

التذكية من اللحوم والحيوانات ومعاملة المذكى معه، مع اعتقادهم بحرمة تناول غير المذكى. وإنّ قيام سيرتهم على ذلك مع اجتنابهم عن ملك الغير وغير المذكى دليل على أنهم يرون أسواقهم وأيديهم كاشفة عن تذكية مايباع فيها وحليته، كما هو شأن الأمارات. وإنّ سيرة المتشركة حجة في نظر الشارع بلا حاجة إلى الامضاء.

بل يمكن أن يقال: إنّه كما استقرّ بناء العقلاء في معاملاتهم ومبادلاتهم على العمل بقاعدة اليد بتنزيل مجهول الملكية منزلة الملك الواقعي أو منزلة العلم به، وكذا في ساير الأمارات العقلائية كخبر الثقة، كذلك سيرة المسلمين استقرّت على معاملة المذكى الواقعي أو العلم به مع مجهول التذكية إذا بيع في أسواقهم؛ نظراً إلى عدم اختصاص بنائهم بصورة الشك، كما أن القول بأمارية اصالة الصحة تبتنى على ذلك.

فكيف أنهم ينزلون المجهول منزلة الواقع أو منزلة العلم به باخبار الثقة؟ فكذا المسلمون ينزلون مجهول التذكية إذا بيع في أسواقهم منزلة المذكى الواقعي. فكما أمضى الشارع هناك بالنهي عن تبين خبر العادل، فكذا نهى في المقام عن السؤال والفحص.

وثانياً: ما يظهر من بعض نصوص المقام بالخصوص، كموثقة إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه:

«قال عليه السلام: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنّع في أرض الاسلام. قلت:

فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليه المسلمين فلا بأس». (١)



فان إناطة جواز الشراء بكونه في أرض الاسلام وغلبة المسلمين ظاهرٌ في كون الملاك جهة كشف ذلك عن التذكية واقعاً.

والحاصل أنَّ أمارية سوق المسلمين لا إشكال فيها في الجملة. وإنَّما الكلام في أنَّه هل يكون أمارة بنفسه، أو أنَّه أمارة على أمارة أخرى وهي يد المسلم؟.

فقد يقال: إنَّ المستفاد من الأدلة عدم كون السوق بنفسه أمارة على التذكية، بل إنه أمارة على الأمارة الأصلية، وهي يد المسلم؛ نظراً إلى أنَّ غلبة المسلمين في بلاد الإسلام كاشفة عن كون البايع مسلماً وإنَّ هذا الكشف وإن لا يكون تاماً وجداناً، إلا أن الشارع قد تمم كاشفيته بدلالة ما ورد من النصوص فجعله كاشفاً تاماً تعبداً. ولذا لا يكون السوق أمارة فيما إذا عُلِم كون البايع كافراً؛ لعدم كونه كاشفاً عن التذكية حينئذٍ بأيِّ وجه، بل إنما يكشف عن ذلك إذا لم يُعلم حال البايع.

وعليه فيرجع اعتبار السوق في الحقيقة إلى اعتبار يد المسلم، كما لأمارية له فيما إذا أحرز اسلام البايع، فلا يصح ما قيل: إنَّ هناك حينئذٍ أمارتين، وهما السوق ويد المسلم.

وأما قيام سيرة المتدينين على معاملة المذكّي والمملوك مع ما يباع في سوق المسلمين إذا لم يعلم تذكيته فأنَّما هو لأجل كاشفيته عن اسلام ذى اليد. وأما النصوص فيمكن توجيهها بذلك، فان غلبة المسلمين في أرض الاسلام كاشفة عن اسلام البايع وإحراز يد المسلم بذلك، وهي الأمارة الأصلية. ولكن التحقيق أنَّ السوق أمارة مستقلة.

وذلك أولاً؛ لأن أمارية يد المسلم تختص بيد من عُلِم كونه مسلماً

وجداناً. وأما اليد المحكومة بكونها للمسلم ظاهراً فكونها أمانة على التذكية غير معلوم، بل هو أوّل الكلام. فالحكم بالتذكية حينئذٍ إنما هو لأجل أمارية سوق المسلمين على ذلك.

بل يمكن أن يقال: إن حكم الشارع بتذكية ما يُباع في سوق المسلمين وكذا استقرار سيرة المتشريعة على معاملة المذكى والطاهر معه، كما يمكن أن يكون لأجل كاشفية سوق المسلمين عن إسلام ذى اليد وإحراز يد المسلم بذلك لأجل غلبة المسلمين، فكذا يمكن أن يكون لأجل كشفه عن وقوع التذكية الشرعية، لا لأجل كشفه عن إسلام ذى اليد الفعلي. ولذا قد يقال بجريان هذه القاعدة حتى فيما لو علم بكفر البائع؛ لأن سوق المسلمين يكف في الجملة عن انتقال المبيع من المسلم إلى الكافر البائع، فيكشف بذلك عن وقوع التذكية. ولذا ترى بعض الفقهاء حكم بجريان قاعدة السوق في عرض يد المسلم، بل التزم بعضهم بجريانها حتى فيما إذا كان البائع كافراً<sup>(١)</sup>.

وثانياً: لأنه كما أنّ ملاك أمارية يد المسلم ليس إلا كشفها عن واقع التذكية والطهارة، فكذا السوق، إلا أنّ اليد في خصوص من علم كونه مسلماً أمانة على التذكية، بخلاف السوق فإنه أمانة في كل مالم يُعلم تذكيته. وأما ما دل عليه نصوص المقام من إناطة جواز شراء ما يباع وحلية التصرف فيه بكون بيعه في أرض الإسلام مع غلبة المسلمين، فأنما هو بيان

(١) وهو السيد الكلبي يگاني حيث قال: «الظاهر من الأخبار أنّ المأخوذ من سوق الإسلام - ولومن يد الكافر إن لم يُعلم سبقه بسوق الكفر - محكوم بالطهارة» راجع كتاب العروة المحشى: المسألة ٥، الرقم ٢.

لوجه كاشفيته وأماريته؛ لأنه لو لم يكن له كاشفية وطريقة إلى واقع التذكية والطهارة لم يمكن جعله أماره، حتى من قبل الشارع، كما أنّ الأمر كذلك في سائر الإمارات، وإما تثبت للسوق هذه الكاشفية إذا كان في أرض الاسلام وكان أغلب سكّانها المسلمين.

وثالثاً: ان قول السائل: «و لا يدري ما صنع القصابون؟» ظاهر في كون اسلام ذي اليد القصاب محرراً، ولكّنه لا يدري ما صنعه لاحتمال عدم رعايته لأنه ممّن لا يبالي. وهذا دليل قاطع على أنّ قاعدة سوق المسلمين دليل وأماره مستقلة على التذكية لا لأجل أمارية يد المسلم؛ حيث انه ﷺ لم يشر إلى حجية اليد مع فرض الاسلام ذي اليد. ومن ذلك يظهر ضعف ما قد يقال، من وجود أمارتين في هذا الفرض إحداهما: السوق والأخرى يد المسلم. وذلك لأنّ يد المسلم لا أمارية له على التذكية فيما إذا كان ذو اليد ممن لا يبالي، كما اتضح بذلك عدم صحة ما قد يقال من أنّه إذا أحرز كون ذي اليد مسلماً لا موضوع لقاعدة السوق.

فتحصّل أنّ سوق المسلمين أماره 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 لأنّ سوقهم أو أيديهم أماره على عدم التذكية.

## مجرى القاعدة

قد تبيّن مما بيّناه آنفاً أنّ مجرى هذه القاعدة ومصبّها هو ما يباع في بلاد المسلمين من الحيوانات المذبوحة واللحوم ولم يُعلم تذكيّتها على الوجه الشرعي، بأن احتمل عدم التذكية احتمالاً معتنى به.

وعليه فيعتبر في جريان هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية ولا العلم بعدمها، وإلاّ فمن الواضح أنّه على الأول لا حاجة إلى هذه القاعدة، بعد العلم بالتذكية أو قيام الحجة المعتبرة على تحقّقها، من خبر عدل أو بيّنة ونحوهما. وعلى الثاني لا ينفع جريان هذه القاعدة، بل لا تجري، بعد العلم بعدم وقوع التذكية أو قيام الحجة المعتبرة على زهق الروح من الحيوان بغير التذكية. وكذا لا تجري فيما في يد الكافر ولو في سوق المسلمين؛ لعدم احتمال التذكية، إلّا إذا علم بكون يده مسبوقاً بيد مسلم.

ثم إنّّه لا يخفى أنّ هذه القاعدة لا تجري لاثبات الملكية مطلقاً سواء كان ذو اليد مسلماً أو مجهول الحال، بل وإن كان كافراً. وذلك لما سيأتي من كون اليد أمانة على الملكية في بناء العقلاء بلا اختصاص بيد المسلم. وهذا البناء لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة النصوص.

وأنت تعرف أنّه مع كون اليد أمانة 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 أنّ نطاقها أضيق من نطاق أمارية اليد، كما عرفت.

## حالتها مع معارضة ساير الإمارات

إذا تعارضت قاعدة سوق المسلمين مع أصل تنزيلي أو غير تنزيلي لاريب في تقدّمها عليه؛ لأنها أمانة وإنّ الأمانة واردة على الأصول؛ نظراً إلى أنّ بقيامها يرتفع الشك، فلا موضوع للأصل حينئذٍ. وأما إذا تعارضت مع ساير الإمارات كالبيّنة وخبر العدل - بناءً على حجّيته في الموضوعات - فلا إشكال في تقدّمها على قاعدة السوق.

والوجه في ذلك: أنّه أخذ في موضوع هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية مطلقاً، لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدّي، 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 وجداناً ولا بالحجة الشرعية المعتمدة.

ان قلت: إنّ في موضوع حجية الإمارات أخذ الجهل بالواقع أيضاً. قلت: نعم، ولكن مفاد نصوص المقام كون سوق المسلمين أمانة على التذكية في صورة عدم العلم بها وجداناً أو بالحجة المعتمدة. وعليه فبعد قيام البيّنة أو خبر الثقة على التذكية لا موضوع لهذه القاعدة.



## قاعدة العدل والانصاف

- ١- أهمية هذه القاعدة ومنصتها 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





## أهمية هذه القاعدة ومنصتها في كلمات الفقهاء

هذه القاعدة قد استدلت بها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، عباداتها ومعاملاتها وجزائياتها، فهي لا تختص بباب خاص، بل تعم جميع أبواب الفقه. ولا يخفى على الفقيه البصير دورها الكبير وأهميتها الخطيرة في استنباط الأحكام والاجتهاد الفعّال الملائم للعقل والسيرة العقلانية؛ لمالها من الجذر في حكم العقل والسيرة العقلانية.

ولا يخفى أنّ قدماء الأصحاب وأكثر متأخريهم، وإن لم يتمسكوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم في موارد ومظانّها، إلّا أنّهم في كثير من موارد تردد الحقوق والأموال بين شخصين أو أشخاص فيما إذا لم يرد نص خاص في كيفية تقسيمها حكموا بتقسيمها بينهم بالسوية، فيما إذا لم تكن لأحد المدّعين بيّنة ولا دليل على اختصاص ذلك المال أو الحق المتردد أو المشترك بنفسه أو على زيادة سهمه عن الآخرين.

وقد علّلوا ذلك بعدم جواز الترجيح بلا مرجّح وعبر بعضهم عن دليل ذلك بأصالة التسوية. وإن يمكن إرجاع الدليل الثاني إلى الأوّل؛ حيث لا أساس للتسوية في مفروض الكلام مع عدم ورود نص شرعي بالخصوص،

إلاّ حكم العقل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح، كما صرّح بذلك في كلمات جماعة من الفقهاء. وعلى أيّ حال مرجع استدلالهم بعدم جواز الترجيح بلا مرجح وبأصالة التسوية في مثل هذه الموارد إلى مفاد هذه القاعدة مع الإشارة إلى دليلها.

وسيأتي في التطبيقات الفقهية ذكر نماذج من كلمات الفقهاء من القدماء والمتأخرين، الذين حكموا بالتقسيم بالسوية في مثل هذه الموارد وعملوا ذلك بهذين الدليلين.

ولكن مع ذلك فقد تمسك جماعة من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين بنصّ هذه القاعدة. وإنّهم من بين قائل بحجية هذه القاعدة مطلقاً، ومن قائل بعدم حجيتها مطلقاً، ومن مفصّل باختصاص حجيتها بموارد خاصة وردت فيها النصوص، لا مطلقاً.

وسيأتي تفصيل ذلك في التطبيقات الفقهية.

وأوّل من تمسّك بنصّ هذه القاعدة - فيما وصلت إليه - هو السيد محمد العاملي في نهاية المرام، إلّا أنّ الموجود في كلامه مقتضى العدل والانصاف، ولم يعتبر عنه بالقاعدة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ والعلامة وجوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حق القسم لكلّ امرأة من الزوجات الأربع، قال: «و دليله غير واضح على الخصوص، وإن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل والانصاف».<sup>(١)</sup>

وممن استدلّ بها صاحب الحقائق<sup>(٢)</sup>؛ حيث علّل التسوية بين الزوجات

(١) نهاية المرام / طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٦٠٩.

في الاتفاق وحسن المعاشرة والجمع وطلاقه الوجه؛ بأنّ في ذلك رعاية العدل والانصاف. وسيأتي نقل كلامه في التطبيقات.

ومنهم: صاحب الجواهر<sup>(١)</sup> فانه علّل بهذه القاعدة للحكم بالنصف فيما إذا تداعى شخصان في درهم واحد، فادّعى كلّ واحدٍ منهما ملكية الدرهم لنفسه ولا يبيّنة لأحدهما، وكان تحت يدهما معاً، أو لا يد لواحدٍ منهما عليه. فحينئذٍ حكم بقطع الخصومة بينهما بالعدل والانصاف.

ولكنهم لم يعبروا عنها بالقاعدة. وإنّما عنوانها بقاعدة العدل والانصاف من جاء بعدهم من الفقهاء المعاصرين، وإن يفهم من بعض كلمات صاحب الجواهر أنّه أطلق عليها عنوان القاعدة، كما سيأتي نصّ كلامه في التطبيقات الفقهية.

ومن عبّر عنها بالقاعدة هو الفقيه المحقق السيد الحكيم،<sup>(٢)</sup> والفقيه النحرير السيد الامام الراحل<sup>(٣)</sup> والفقيه الأصولي السيد الخوئي.<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك من الفقهاء والمعاصرين. وسيأتي نقل كلمات بعضهم في التطبيقات الفقهية.

ثم إنّ ابتناء حجية هذه القاعدة على حكم العقل المستقل لا ينافي كونها من القواعد الفقهية، كما أشرنا إلى ذلك في طليعة البحث عن قاعدة اختلال النظام. وذلك 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 وج 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 وج ٧، ص ٢٩١ / مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ٤١٨.

## مفاد القاعدة

عنوان هذه القاعدة يتشكّل من لفظي العدل والانصاف. فينبغي أولاً: التحقيق في معناهما اللغوي والعرفي وثانياً في بيان المقصود من هذه القاعدة اصطلاحاً.

وأما في اللغة: فلفظ العدل فسّره في المفردات بالتقسيط على سواءٍ، وبالمساواة في المكافأة، إن خيراً فخيئ وإن شراً فشر. بخلاف الاحسان الذي هو مقابلة الخير بأكثر منه والشر بأقلّ منه. وفي أساس البلاغة بالوسط والاقتصاد، وفي النهاية بضدّ الجور. وفسّره في المصباح بهما بقوله: «العدل القصد في الأمور وهو خلاف الجور». ثم قال: «والتعادل بالتساوي، وعدلته تعديلاً فاعتدل سوّيته فاستوى، ومنه قسمة التعديل».

وفي مجمع البحرين قال: «العدل لغةٌ هو التسوية بين الشئيين وعند المتكلمين هو العلوم المتعلقة بتنزيه البارئ عن فعل القبيح والاخلال بالواجب» وأيضاً فسّره بالقصد في الأمور وبخلاف الجور وبالفداء.

والمحصّل من مجموع كلماتهم أنّ لفظ العدل في أصل اللغة هو التسوية في القسمة والمكافأة وسائر الأمور. والقصد في الأمور الذي هو خلاف الجور يكون في الحقيقة التسوية في الأمور، كما أنّ الفدية بلحاظ ما يعتبر فيها من مساواتها وتعادلها مع ما تفدى عنه، تكون من مصاديق العدل.

وأما لفظ الانصاف: فقد فسّره أهل اللغة باعطاء النصف، كما صرّح به أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية والزمخشري في أساس البلاغة. وفي المصباح: «أنصفت الرجل إنصافاً عاملته بالعدل والقسط والاسم

النَّصْفَ بفتحين؛ لأنَّك أعطيتَه من الحق ما تستحقه لنفسك».

والظاهر أنَّ هذا التفسير مناسب لما هو المرتكز في أذهان أهل العرف من لفظ الانصاف وهو أعم من معناه بحسب أصل اللغة؛ حيث إنَّ إعطاء النصف من مصاديق العدل والقسط بلحاظ استواء النصفين وتعادلهما. وبذلك يظهر الفرق بين العدل والانصاف في اللغة. فالعدل في أصل اللغة هو مطلق التسوية، ولكن الانصاف هو خصوص التسوية بالتصنيف وإعطاء النصف.

ولقد أجاد أبو هلال في الفرق بينهما؛ حيث قال: «إنَّ الانصاف إعطاءُ النصف. والعدل يكون في ذلك وفي غيره ألا ترى أنَّ السارق إذا قطع، قيل: إنَّه عدل عليه، ولا يقال: إنَّه أنصف؟. وأصل الانصاف أن تعطيه نصف الشيء وتأخذ نصفه من غير زيادة ونقصان»<sup>(١)</sup>. وأظنَّ أنَّ أحسن ما جاء في تفسير العدل كلام علي عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها»<sup>(٢)</sup>. يلائم هذا المعنى ما سيأتي في بيان المعنى المقصود من الانصاف.

وأما في الاصطلاح فقد يقال في بيان مفاد هذه القاعدة: إنَّ المقصود منها توزيع المال المشتبه مناصفةً، بأن اشتبه مالٌ بين شخصين ولم يعلم أنَّه لزيد أو عمرو مع العلم الاجمالي بأنه لأحدهما قطعاً ولم يكن أيُّ دليل ولاية أماراة على التعيين. فيرجع حينئذٍ إلى هذه القاعدة، وهي تفيد تقسيم المال بينهما نصفين.

وهذا البيان مناسب لمعنى لفظ الانصاف في أصل اللغة؛ حيث أخذ من

(١) الفروق اللغوية: ص ٨٠، ش ٣١٧.

(٢) نهج البلاغة: ح ٤٣٧.

النصف، كما فرّق بذلك أبو هلال العسكري بين العدل والانصاف.  
ولكن هذا المعنى لا ينبغي أن يكون مقصوداً من هذه القاعدة قطعاً.  
وذلك لأنّ لفظ الانصاف في نص القاعدة بمعنى ما يرادف العدل، دون ما  
يغايره كما جاء في كلام أبي هلال.  
وذلك أولاً: بقرينة إرداف الانصاف للعدل في متن القاعدة. فإنّ ظاهر  
ذلك إفادة اللفظين، معنى واحداً هو مفاد هذه القاعدة.

وثانياً: لأنّ عمدة دليل هذه القاعدة هي حكم العقل وسيرة العقلاء. ومن  
الواضح أنّ الذي يراه العقل في حكمه والعقلاء في سيرتهم مقتضى العدل  
ليس هو التنصيف في مطلق الموارد؛ حيث إنّهُ 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 حقٍّ ما  
يستحقّه ظاهراً، لا بالتنصيف.

فاذا تردّد مالٌ بين ثلاثة أشخاص يكون مقتضى العدل في نظر العقل  
هو التقسيم أثلاثاً، وإذا تردّد بين أربع يرى العقل مقتضى العدل التقسيم  
بينهم أرباعاً. فهذا هو الانصاف الملائم للعدل، لا التنصيف.

وقد سبق في كلام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ العدل يضع الأمور مواضعها  
وهذا يلائم الانصاف بالمعنى المقصود في المقام؛ لأنّ إعطاء كلّ ذي حق  
ما يستحقّه ليس إلّا وضع الحقوق في مواضع استحقاقها. وكذا لو تردّد  
درهمٌ بين شخصين كان لأحدهما أربع دراهم وللآخر درهمٌ واحد، ففقدت  
الدراهم ولم يبق عند الودعي إلّا درهمٌ واحد، فمقتضى العدل حينئذٍ تقسيم  
الدرهم بينهما أخماساً وإعطاء صاحب الأربعة أربع أسهم وصاحب

الدرهم الواحد سهماً واحداً من الدرهم الموجود، وإن كان في كون التقسيم على هذا النحو في هذه الصورة مقتضى العدل كلام؛ إذ الدرهم الموجود بالآخرة مردّد بين شخصين، إما لهذا الشخص أو لذلك، ومجرد قوة احتمال كونه لصاحب الأربعة لا يجعل له سهماً أكثر من الآخر. وبناءً على ذلك مقتضى العدل والانصاف حينئذٍ التنصيف، لا التخميس.

وعلى أيّ حال فالمعنى الذي ينبغي أن يراد من الانصاف في نص هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية الذي عبّر عنه في المصباح وغيره بقسمة التعديل، وبذلك يعطى كلّ ذي حق ما يستحقّه في الظاهر بحكم العقل والعقلاء فليس المقصود منه إعطاء النصف، كما جاء في معناه اللغوي، ويشهد لذلك ما سيأتي من النصوص في تفسير العدل بالانصاف. وبناءً على ذلك يكون العدل في عنوان هذه القاعدة بمعناه اللغوي وما هو المعروف في علم الكلام وغيره، من التسوية في القسمة والقصد في الأمور الذي هو ضدّ الجور.

نعم لا ريب أنّ التنصيف إذا كان مطابقاً من أحد مصاديق التقسيم بالسوية، وبهذا اللحاظ يكون من مصاديق الانصاف بالمعنى المقصود، إذا لم يكن لأحدهما دليلاً على اختصاص الدرهم الموجود به؛ إذ المفروض أنّه لا مرجّح حينئذٍ لأحد الشخصين على الآخر، فلا مناص من التنصيف؛ لأنه مقتضى العدل والانصاف، وغيره خلاف مقتضاهما.

وهذا هو الذي جرت عليه سيرة العقلاء في مثل المقام، ولا منشأ لاستقرار سيرتهم على ذلك إلّا كون التنصيف حينئذٍ مقتضى العدل؛ لأنّه الملائم لارتكازهم العقلائي والمستحسن في نظر العقل، فلا موضوعية

للتنصيف بعنوانه في مصبّ هذه القاعدة.

وبناءً على ما ذكرناه في بيان مفاد هذه القاعدة من تقسيم المال أو الحق بين المستحقين بالسوية إنما تجري هذه القاعدة فيما إذا كان المال أو الحق المتردّد قابلاً للتقسيم بالاشاعة أو العدد، بلا فرق بين كونه بنفسه قابلاً للتقسيم وبين تقسيمه بلحاظ منافعه، كالعبد المتردّد ملكيته بين عدّة أشخاص، لو أمكن تقسيم منافعه بين المدّعين بالسوية عند عدم دليل لو احد منهم على مدّعه.

وأما إذا لم يمكن تقسيمه بأيّ وجه، كالطفل اللقيط المتردّد بين عدّة أشخاص مدّعين أو المتولّد من جارية وطئها قوم بالمبايعة فادّعى كل واحد منهم كون الولد له أو الموطوءة بالشبهة، فلا تجري هذه القاعدة؛ لعدم إمكان تقسيم الطفل بينهم بالسوية.

ثم لا يخفى أنّ مصبّ هذه القاعدة وإن كان في أغلب الموارد الحقوق المالية، إلّا أنّ الحقوق المالية سارية في مختلف أبواب الفقه، من فرائضها المالية كما في الخمس والزكاة، ومعاملاتها وجزئياتها، بل وفي غير الحقوق المالية، كما سيأتي ذكر بعض مواردّها في التطبيقات الفقهية.

ثم إنّّه ينبغي التنبيه في المقام على أمرين:

أحدهما: ما يتوهم من استلزام التقسيم بالسوية الضرر على المالك الواقعي لعدم وصول بعض ماله إليه دائماً. وعليه فهذه القاعدة تفيد حكماً ضرورياً، وهو منفي بقاعدة لا ضرر.

ويمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكماً يبتني أساساً تشريعه على الضرر فيما لم يقع ضرراً بعد وإنّما نشأ من الحكم، وهذه



القاعدة ليست من هذا القبيل. وذلك لكون الكلام فيما ورد الضرر مع قطع النظر عن جريان هذه القاعدة، فالضرر الوارد أمر مفروغ عنه في المقام، وإنما يدفع بجريانها بعض الضرر عن المالك. وسيأتي مزيد توضيح لذلك في التعرّض لحكم معارضة هذه القاعدة مع ساير الأدلة.

ثانيهما: أنّ مع وجود القرعة فأيّ حاجة إلى هذه القاعدة، ولا سيما بلحاظ ما ورد في صحيح أبي بصير:

«ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عزوجل، إلّا خرج سهم المحق». (١)  
والجواب: أنّ القرعة إنما شرّعت لكلّ أمر مشكل، كما دلّت على ذلك النصوص واتفق عليه الفقهاء. ولا مشكل في المقام بعد حكم العقل بمفاد هذه القاعدة وجريان السيرة العقلانية عليها.

### مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: حكم العقل.

لا ريب في أنّ حكم العقل أحد أدلّة هذه القاعدة، بل يظهر من بعض الفقهاء أنّه لا دليل عليها غير حكم العقل، كما صرّح بذلك السيد الحكيم (رحمته الله)؛ حيث قال: «لا دليل على هذه القاعدة، إلّا 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.

أحدها: أنّه لا ريب في كون العدل والانصاف مستحسنًا في نظر العقل؛ حيث إنّهُ يحكم بحسن العدل والانصاف بالمعنى الذي قلناه، ويرى خلاف ذلك جوراً، ويحكم بقبحه. وإنّه يستقل في موارد تردّد مالٍ أو حقٍّ بين شخصين أو أشخاص أو اشتراكه بينهم بحسن رعاية العدل والانصاف في تقسيم ذلك المال أو الحق بين أشخاص المدّعين إذا لم يكن لأحدهم دليل على اختصاصه به مع العلم بكونه لأحدهم أو على زيادة سهم في الشركة. ويرى التقسيم بالسوية والتعديل حينئذٍ مصداقاً للعدل والانصاف.

ثانيها: أنّه إذا تردّد شيء بين شخصين ولم يُعلم أنّه ملكٌ لأيهما ولم يكن لواحد منهما دليل على ملكية ذلك الشيء له، لا ريب حينئذٍ في أنّ إعطاء ذلك الشيء بتمامه إلى أحدهما ترجيح بلا مرجح، وأنّ عدم إعطائه إلى واحدٍ منهما مخالفةٌ للعلم الاجمالي بكونه لأحدهما. فلا مناص حينئذٍ عند العقل إلّا تنصيب ذلك الشيء بينهما؛ حيث إنّهُ يرى الشخصين حينئذٍ متساويين في الاستحقاق ظاهراً مع عدم طريق له إلى الواقع، فيرى التقسيم بالسوية حينئذٍ مقتضى العدل والانصاف.

وبعبارة أخرى: بعد الجهل بالمالك في مفروض الكلام وعدم دليل لأحدٍ من المدّعين وعدم إمكان إيصال المال إلى مالكة الواقعي، ينحصر علاج الواقعة ظاهراً في ثلاثة طرق.

الأوّل: عدم إعطاء المال المتردّد إلى واحدٍ من المدّعين ولا ريب في بطلانه في نظر العقل؛ لكونه مخالفة قطعياً للعلم الاجمالي بكون المال ملكاً لأحدهم. الثاني: إعطاؤه إلى واحدٍ منهم، ولا يرتاب العقل في قبحه؛ لكنه ترجيحاً

بلا مرجح في نظره.

الثالث: التقسيم بالسوية؛ ولامناص في نظر العقل إلاّ من العمل به.

وذلك لأنه في فرض عدم إمكان إيصال المال إلى مالكه الواقعي وعدم دليل ولا حجة معتبرة لأحد المدعين، واليأس عن الواقع، يرى العقل الطريق الأوّل مخالفة قطعية للعلم الاجمالي وظلماً؛ لاستلزامه القطع بحرمان المالك عن تمام ماله. ويرى الطريق الثاني قبيحاً لأنه ترجيح بلا مرجح، وإذا لامناص في نظره من الطريق الثالث، بل يراه مصداقاً للعدل حينئذٍ؛ نظراً إلى تساوي الاحتمالين في نظره، أي احتمال كون المال لهذا المدعي لا لذاك، واحتمال عكس ذلك، وإلى كون ترجيح أحدهما ترجيحاً بلا مرجح. فيرى التقسيم بالسوية ترتيباً لكلّ من الاحتمالين على حدّ سواءٍ ومصداقاً للعدل. وقد نقل السيد الحكيم رحمته هذا التقريب واستظهره من كلام غير واحد. ثم أشكل عليه بما حاصله: أنّ عدم المرجح كما يقتضي التنصيف، يقتضي التخيير أيضاً؛ إذ لا فرق في نظر العقل بينهما حينئذٍ، وإليك نصّ كلامه.

قال رحمته: «فإنّ عدم المرجح كما يقتضي جواز التنصيف، يقتضي التخيير، نظير ما ذكرناه في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة، من أنّ التخيير استمراري، وأنّ حكم العقل بالتخيير ابتداءً بعينه يقتضي التخيير ثانياً، وأنّه لا فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة، وبين القطع بالمخالفة المقرون بالقطع بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، والتوزيع يوجب الموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية.

ولا فرق بينهما في نظر العقل»<sup>(١)</sup>.

ويمكن ردّه برجحان التنصيف على التخيير في نظر العقل؛ لأنه مقدّمةٌ لتحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى صاحبه، بخلاف التخيير، فإنه لا يوجب العلم بإيصال شيءٍ من المال إلى مالكه، كما يأتي بيان ذلك في التقريب الثالث. هذا مضافاً إلى عدم معقولية التخيير الاستمراري في المقام؛ لأنه بعد إعطاء المال إلى واحد من المدعين لا يمكن العمل بالتخيير في أخذه منه وإعطائه إلى الآخر إلاّ بإيجاد نزاع جديد.

ثالثها: أنّ التنصيف في فرض الكلام طريق لتحصيل العلم بإيصال نصف المال إلى صاحبه، وكذا التثليث بين ثلاثة أشخاص والتربيع بين أربعة، مقدّمة للعلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكه الواقعي، وهذا بخلاف التخيير، فإنه لا يوجب العلم بإيصال شيءٍ من المال إلى مالكه، بل غايته احتمال إيصال المال بتمامه إلى مالكه. ولا ريب في كون تحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكه الواقعي راجحاً، بل متعيّناً في نظر العقل. وأما استلزام ذلك العلم باعطاء مقدار من المال إلى غير مالكه، فلامناص عنه في تحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى مالكه. ولا ينافي ما قلناه من تعيّن الطريق الثالث إعطاء مقدارٍ من المال إلى غير مالكه الواقعي لا إيصال مقدار منه إلى مالكه الواقعي - حرمة غير المالك الواقعي فيما وصل إليه بالتقسيم ولو كان بحكم الحاكم؛ نظراً إلى دخوله في عمومات حرمة اكل المال بالباطل، وأما الحاكم فلا مناص له من ذلك.

### الثاني: سيرة العقلاء.

بدعوى استقرار سيرتهم في المال المتردد بين شخصين أو عدة أشخاص - مع عدم بيّنة ولا حجة لواحدٍ منهم - على تقسيمه بينهم بالسوية، بأن يقسم بالتنصيف لو تردد بين شخصين وبالتثليث لو تردد بين ثلاثة أشخاص، وبالتربيع لو تردد بين أربعة وهكذا.

والنكته العقلائية الارتكازية التي هي سببٌ لاستقرار هذه السيرة بين العقلاء، أنهم يرون التقسيم بالسوية حينئذٍ مقتضى العدل والانصاف في إرتكازهم العقلائي وقريحتهم المشتركة بين جميع العقلاء ويرون خلاف ذلك مخالفاً للعدل والانصاف.

وذلك لأنّ تخصيص المال المتردد بواحدٍ منهم أو تقسيمه بينهم بلاسوية يرجع في نظرهم حينئذٍ إلى الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلاً. فهذه السيرة لها في الحقيقة جذرٌ في حكم العقل. ولم يرد من الشارع ردعٌ لهذه السيرة، بل قد وردت منه نصوص يستفاد منها إضاؤها. وسيأتي ذكر هذه النصوص.

وقد أشكل المحقق الخوئي على الاستدلال بهذه السيرة بأته: «لم يثبت بناءً ولا سيرةً من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع، أللهم إلا إذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمر آخر، وإلا فجرى ان السيرة على ذلك بالتعبد من العقلاء أو الشارع استناداً إلى ما يسمّى بقاعدة العدل والانصاف لأساس له، وإن كان التعبير حسناً مستحسنًا»<sup>(١)</sup>.

(١) مستند العروة / كتاب الخمس: ص ١٤٧.

ويرد عليه أولاً: منع عدم جريان سيرة العقلاء على تقسيم المال المتردّد بالسوية في فرض المقام بالتقريب الذي ذكرناه.

نعم بناءً على التقريب الذي ذكره من إيصال مقدار من المال إلى غير مالكة مقدّمةً للعلم بوصول المقدار الآخر إلى المالك، بطريق قياس المقدّمة الوجودية - كبذل مقدار منه لمخارج الإيصال - بالمقدمة العلمية، لعلّ إشكاله وارد؛ لما أشار إليه من كون قياس إحدى المقدّمتين بالآخر مع الفارق. ولكن بالتقريب الذي ذكرناه لا ريب في جريان السيرة عليه.

وثانياً: منع كون جريان السيرة على ذلك بتعبّد من العقلاء؛ لما أشرنا إليه من نشأة هذه السيرة من النكته العقلائية المرتكزة في أذهانهم؛ وأنّ هذه السيرة مستندةٌ إلى الإرتكاز العقلاني والقريحة العامة المشتركة بين جميع العقلاء، بل لها جذرٌ في حكم العقل، كما قلنا.

ولكن هذا العلم صرّح في موضع آخر من كلامه بقيام السيرة القطعية على قاعدة العدل والانصاف والتوزيع بالسوية في الحقوق المالية.

قال ﷺ: «وإن كان المراد من ذلك هو قاعدة العدل والانصاف والجمع بين الحقوق، كما يظهر ذلك من ذيل كلامه، فهو وإن كان متيناً لقيام السيرة القطعية عليه في الحقوق المالية، بل ورد عليه الخبر في الودعي؛ فإن العرف قاض بجواز بذل مقدار من المال مقدّمةً للعلم بوصول مقدار منه إلى صاحبه، نظير المقدمات الوجودية كبذل مقدار من المال لإيصال مقدار الآخر إلى صاحبه، وهو حسن»<sup>(١)</sup>.

### الثالث: الكتاب.

لا اشكال في دلالة كثير من الآيات القرآنية على ترغيب الناس إلى العدل والانصاف، بل على وجوبهما، بل يستفاد من بعضها أن ذلك أساس تشريع بعض الأحكام.

فمن هذه الآيات ما أمر فيه بالاقساط، كقوله تعالى: «وأقسطوا إن الله يحب المقسطين»<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: «وإن حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين»<sup>(٢)</sup>.

والاقساط هو العدل والانصاف، كما صرح بذلك الطبرسي في مجمع البيان بقوله: «الاقساط العدل والانصاف»<sup>(٣)</sup> وأصل الاقساط من القسط وهو العدل البين الظاهر بالمكيال والميزان. ومن هنا سميا قسطاً؛ لأنهما يُظهران العدل في الوزن، كما صرح به أبو هلال وفرّق بذلك بين العدل والقسط.<sup>(٤)</sup> وقد سمي النصيب قسطاً؛ لأنه السهم الذي يستحقه صاحبه بمقتضى العدل.

وقد أجاد الراغب في بيان معنى الاقساط؛ حيث قال: «والقسط هو النصيب بالعدل، كالنصف والنصفة... والاقساط أن يعطى قسط غيره، وذلك إنصاف»<sup>(٥)</sup> وقال الزمخشري: «قسط بينهم المال: قسّمه 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.

والسوية».<sup>(١)</sup>

إلى غير من كلمات أهل اللغة الواردة في معنى الانقسط المفسّرة له بالعدل والانصاف، بل صرّح به الطبرسي كما عرفت.

وعليه فالآيات الآمرة بالانقسط تأمر بالعدل والانصاف الذي هو مقصود الفقهاء من نصّ هذه القاعدة. وهو العدل والانصاف في تقسيم الأموال والحقوق. هذا مع كون العدل والانصاف بالمعنى الأعم في هذه القاعدة لا يضرّ بالمطلوب؛ لأنّ أعميّة الدليل من المدعى لا يضرّ بدليليته. ولما يحكم به العقل يكون الأمر الوارد في هذه الآيات إرشاداً إلى حكم العقل. ومنها: الآيات الآمرة بالعدل كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى: «وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»<sup>(٣)</sup> وغيره من الآيات. وجه الدلالة أنّ الانصاف من مصاديق العدل، كما سبق في بيان معناهما في أصل اللغة، مضافاً إلى ما سبق في تقريب الدليل العقلي من أنّ التقسيم بالسوية في مفروض الكلام من مصاديق العدل والانصاف.

ويشهد لذلك تفسير العدل بالانصاف في بعض النصوص. مثل ماورد عن علي عليه السلام في تفسير قوله ﷺ: «العدل الانصاف والاحسان التفضل»<sup>(٤)</sup> بل ورد عن الباقر عليه السلام: «لا عدل كالانصاف»<sup>(٥)</sup>.

(١) أساس البلاغة: ص ٧٦.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٥٠٩ / الحكمة: ص ٢٣١ ورواه أيضاً في البحار: ج ٧٤، ص ٤١٢.

(٥) البحار: ج ٧٨، ص ١٦٥.



## الرابع: السنة.

الروايات الصالحة للاستدلال بها لهذه القاعدة طائفتان.

الأولى: روايات متواترة عامّة أمر في طائفة منها بالانصاف، وفي طائفة أخرى رُغِبَ إلى الانصاف وذكُرت فيها محاسنه وفضائله وما يترتب عليه من الفوائد. ولا حاجة إلى ذكر هذه النصوص لكثرتها، فليراجع المعاجم الروائية في عنوان «الانصاف» ومواده المختلفة.

ولفظ الانصاف في هذه النصوص بمعناه العام، وهو شامل لمصّب هذه القاعدة، بلا ريب ولا إشكال، كما عرفت معنى لفظ الانصاف من كلمات أهل اللغة. وكذا 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 عبدالله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام:

«في رجلين كان معهما درهمان. فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقرّ بأنّ أحد الدرهمين ليس له، وإنّه لصاحبه ويقسم الآخر بينهما»<sup>(١)</sup>.

ولا 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.

عددهم أو للاطمئنان بوجود الثقة فيهم. فلا إشكال في سنده. وأما دلالاته على المطلوب فلنقله عليه السلام: «يَقْسَمُ الْآخَرُ بَيْنَهُمَا»؛ حيث دل على تقسيم الدرهم المتنازع فيه بالسوية في فرض عدم إقامة دليل من جانب أحد المتنازعين على اختصاص الدرهم به.

وموثق السكوني عن الصادق عن أبيه عليه السلام:

«في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها. قال عليه السلام: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»<sup>(١)</sup>.

والوجه في حكمه عليه السلام باعطاء أحد الدرهمين الموجودين إلى صاحب الدرهمين عدم ضياعه قطعاً. فإنّ الدرهم الضائع متردد بين درهم له وبين درهم للرجل الآخر. وعليه فمقتضى العدل والانصاف تنصيف أحد الدرهمين الموجودين بينهما وإعطاء الدرهم الآخر إلى صاحب الدرهمين؛ لعدم ضياعه بل هو موجود باق كما كان.

وما رواه المشايخ الثلاثة بطرقهم عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام «في رجل أقرّ عند موته: لفلان وفلان، لأحدهما عندي ألف درهم، ثم مات على تلك الحال. فقال علي عليه السلام: أيهما أقام البيّنة فله المال. وإن لم يقم واحد منهما البيّنة فالمال بينهما نصفان»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما ورد في رجلين إختصما في دابة ولم تكن في يد واحدٍ منهما، وكلاهما أقاما البيّنة أو لم يقمها واحدٌ منهما، وحلفا جميعاً أو لم يحلف واحد منهما، فحكم أمير المؤمنين عليه السلام 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.

مثل موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام:

«إنّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دابة في أيديهما، وأقام كل واحد منهما البينة أنها نتجت عنده، فأحلفهما علي عليه السلام. فحلف أحدهما وأبى الآخر أن يحلف، ففضّاهما للحالف، فقليل له؛ فلو لم تكن في يد واحد منهما وأقاما البينة؟ فقال عليه السلام: أحلفهما فأتيهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف، فإن حلفا جميعاً جعلتهما بينهما نصفين»<sup>(١)</sup> وصحيح غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام:

«أنّ أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان في دابة وكلاهما أقاما البينة أنه أنتجها، ففضى بها للذي في يده، وقال عليه السلام: لو لم تكن في يده جعلته بينهما نصفين»<sup>(٢)</sup> ومثلها خبر تميم بن طرفة<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما ورد في امرأة ماتت قبل زوجها أو بالعكس. أو امرأة طلقها زوجها فادّعى كل واحد منهما أنّ المتاع له، فحكم الإمام عليه السلام بتقسيم ما كان مشتركاً بين الرجال والنساء من المتاع بينهما نصفين. وذلك مثل ما حكم به أبو عبدالله الصادق عليه السلام في صحيح يونس بن يعقوب بقوله: «وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما»<sup>(٤)</sup> وفي صحيح رفاعة - بطريق الصدوق - بقوله عليه السلام: «وما يكون للرجال والنساء قسّم بينهما»<sup>(٥)</sup>.

ولا يخفى عليك ما أشرنا إليه آنفاً من عدم اختصاص هذه القاعدة بموارد التنصيف، بل يسع نطاقها كلّ إعطاء حق إلى مستحقّه 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.

ما يستحقّه. ويشهد لذلك موثق إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «في الرجل يُبضعه الرجل ثلاثين درهماً في ثوب وآخر عشرين درهماً في ثوب، فبعث الثوبين ولم يعرف هذا ثوبه ولا هذا ثوبه، قال عليه السلام: يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن. والآخر خمسي الثمن»<sup>(١)</sup>.

هذه النصوص وإن لم ترد فيها كبرى كلية تفيد هذه القاعدة، إلا أن الموارد التي حكم فيها بالتقسيم بالسوية في هذه النصوص لا تتصوّر خصوصية لها ولا يخطر بالبال وجّه للحكم فيها بالتقسيم بالسوية في الارتكاز العقلاني والفهم العرفي إلا كون ذلك من مصاديق العدل والانصاف، كما أنّ التقسيم بحسب السهام في موثق إسحاق بن عمار لاوجه له في ارتكاز أهل العرف والعقلاء، إلا كون إعطاء كل ذي حق حقه مصداقاً للتقسيم بالعدل والانصاف. وبذلك يتم الاستدلال بهذه النصوص لاثبات هذه القاعدة.

ومن هذه النصوص ما عدّ فيه التقسيم بالسوية والعدل من حق الرعية على الامام.

ومما يدل على ذلك ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: ما حق الامام على الناس؟ قال عليه السلام: حقه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا. قلت: فما حقهم عليه؟ قال عليه السلام: يقسم بينهم بالسوية ويعدل في الرعية، فاذا كان ذلك في الناس فلا يبالي من أخذ مهنا ومهنا»<sup>(٢)</sup>.

هذه الرواية لا كلام في رجال سندها، إلا معلّي بن محمد ومحمد بن

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، ص ١٧٠، ب ١١ من أحكام الصلح، ح ١.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٠٥، ب مايجب من حق الامام على الرعية وحق الرعية على الامام ح ١.

جمهور؛ بلحاظ ما قال النجاشي في حق الأول، من أنه مضطرب الحديث، وفي الثاني أنه غال ضعيف الحديث. ولكن قد يقال بوثاقتهما بتوجيه نسبة الغلو واضطراب الحديث إليهما بكونها بلحاظ اشتغال بعض رواياتهما على مضامين غالية في حق الأئمة عليهم السلام، ولا ينافي ذلك وثاقتهما، كما يشهد لوثاقة الأول قول النجاشي «كتبه قريبة» وقول ابن الغضائري في حقه «يجوز أن يُخرج حديثه شاهداً»، ووقوعه في أسناد كامل الزيارات، ومن هنا قوى المحقق الخوئي وثاقة الرجل. ويشهد لوثاقة الثاني توثيق ابن قولويه إيّاه.

وأما دلالة: فلا إشكال في دلالتها على وجوب كون التقسيم بالسوية والعدل على نحو القضية الكلية الحقيقية. ومن الواضح أنّ التقسيم بالسوية والعدل لا ينحصر في التنصيف، بل له مصاديق عديدة. وإنما الضابطة فيه كون التقسيم بالسوية في فرض عدم تفاوت السهام، أو على نحو يُعطى به كل ذي حق ما يستحقه بمقتضى العدل في موارد تفاوت السهام وذلك إمّا واقعاً كما في موارد الشركة، أو ظاهراً كما في موارد التردد.

ثم لا يخفى أنه لا يصح نقض هذه القاعدة بما ورد في القرآن في تقسيم التركة أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين. وذلك لعدم كون تلك الايات في مصبّ هذه القاعدة؛ حيث لم ترد في المال المشترك أو المتردد بين شخصين أو أشخاص، بل هو حكم تعبدى في الميراث الذي خرج عن ملكية صاحبه بالموت، مع أنّ المالك لو كان يقسم ماله بين أشخاص بغير السوية، لم يكن عليه ملامة ولا تقبيح من جانب العقلاء؛ لأنّ المال ملكه فله أن يتصرف فيه كيف شاء، فلا ربط لذلك بما نحن فيه؛ لكي تنقض به هذه القاعدة.

وأيضاً ورد في خبر جابر المروي عن العلل: «إذا قام قائمنا عليه السلام فإنه يقسم

بالسوية ويعدل في خلق الرحمان البرّ والفاجر»<sup>(١)</sup> فتحصّل 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 إرشاداً إلى حكم العقل، وأما مصاديقها الواردة في هذه النصوص لا خصوصية لها كما قلنا.

وأما مع فرض استقرار السيرة على مفاد هذه القاعدة ومصّبّها تكون هذه النصوص - بما بيّنناه من تقريب الاستدلال - إمضاءً للسيرة العقلائية. وأما سيرة المتشرعة فيشكل إحرازها مع وجود السيرة العقلائية؛ لفرض أنّ لسيرة المتشرعة جذراً عقلائياً في ذلك.

وقال في الجواهر: «وقد تضافرت النصوص أنّه ﷺ - أي أمير المؤمنين عليه السلام - كان يقسّم بين الناس بالسوية، حتى صارت من أوصافه العدل بالرعية والقسمة بالسوية»<sup>(٢)</sup>.

### هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟

لا ريب في عدم كون هذه القاعدة أصلاً؛ لوضوح عدم اندراجها تحت أحد الأصول العملية الأربعة من البراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير، ولا غيرها، كأصالة الحلية ونحوها.

ولا إشكال في عدم كونها حكماً لعدم تضمّنها حكماً تكليفاً من الأحكام الخمسة ولا حكماً وضعياً.

(١) وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٩٥، ب ٣٦، من المستحقين للزكاة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٢١٦.

بل هي إما أمانة، وذلك لأنها في نظر العقل وسيرة العقلاء طريقاً لا يصلح الحق إلى مستحقه الواقعي؛ حيث إنهم يرون العدل والانصاف أقرب طرق وأحسنها إلى إصابة الحق الواقع في موارد تردد المال بين شخصين أو عدة أشخاص. ولا تغفل ما نبهنا عليه سابقاً من عدم كون المقصود منها التنصيف، بل بمعنى إعطاء كل شخص حقه الذي يستحقه. وإما حكم؛ نظراً إلى اقتضائها وجوب التقسيم بالعدل والانصاف، أو وجوب إعطاء كل ذي حق قدر ما يستحقه.

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة لما كان عمدة دليلها حكم العقل وسيرة العقلاء إنما تحكم فيما إذا لم يرد من الشارع نص خاص يدل على التقسيم بكيفية خاصة، كما ثبت في تقسيم الارث بصراحة قوله تعالى: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»<sup>(١)</sup>. فإذا ثبت بنص من الكتاب والسنة تقسيم شيء في مورد بكيفية مخصوصة لا ريب في العمل بذلك النص وتقديمه على هذه القاعدة في ذلك المورد.

وذلك لأن الأحكام الشرعية توقيفية تعبدية لاتصاف بالقياس والاستحسان وحكم العقل، فإذا ورد نص من الشارع على خلاف حكم العقل أو السيرة العقلية في مورد نستكشف بالنص الشرعي الوارد تخطئة حكم العقل أو السيرة العقلية في ذلك المورد.

وذلك لكون حكم الشارع فوق حكم العقل؛ لأنّ الحاكم فيه هو الله الذي خلق العقل، ولأنّ الاحاطة بملاكات الأحكام الشرعية التعبدية فوق حدّ تشخيص العقل. وإنّما حكم العقل حجّة في الشرعيات ما لم يخطئه الشارع. ولا يخفى أنّ في المقام لا تخالف بين العقل والشرع في أصل لزوم العدل والانصاف، إلّا أنّهما قد يتخالفان في تشخيص مصاديق العدل والانصاف، لو كان للعقل حكم في تشخيص ذلك المصادق.

وعلى أيّ حال لا إشكال في تقديم النص الوارد في تقسيم شيءٍ بكيفية مخصوصة على هذه القاعدة، لا أظنّ أن يلتزم فقيّه بخلاف ذلك. ثم إنّّه قد يتوهم معارضة هذه القاعدة مع قواعد أخرى، كقاعدة لا ضرر وقاعدة القرعة وقاعدة الصلح.

أما قاعدة لا ضرر: فقد يتوهم أنّ التقسيم بالسوية يستلزم الضرر على المالك الواقعي؛ لأنّه يوجب حرمانه من بعض ماله دائماً. وعليه فهذه القاعدة تفيد حكماً ضررياً، وهو منفيّ بقاعدة لا ضرر وعند المعارضة تقدّم قاعدة لا ضرر لحكومتها على جميع الأحكام الأولية والأمارات.

ويمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكماً ينشأ الضرر من تشريعه. وأما في مصبّ هذه القاعدة فالضرر وارد مع قطع النظر عن جريانها. فإنّ ورود الضرر في مجرى هذه القاعدة أمر مفروغ عنه قبل جريانها، وإنّما يدفع بجريانها بعض الضرر الوارد عن المالك. وأما ورود الضرر عليه يدفع بعض ماله إلى غيره فهو مقدمة لا يصلح بعض ماله إليه؛ إذ لا مناص من ذلك.

وعليه فلا تخالف ولا معارضة بين هاتين القاعدتين، بل هذه القاعدة



توافق قاعدة لا ضرر وتؤكد مضمونها.

وأما قاعدة القرعة: فقد يتوهم أنها تمنع عن التقسيم بالسوية، مع العلم بكون المال المتردد بتمامه ملك أحد المدّعين ولا سيما بلحاظ ما ورد في بعض روايات القرعة من خروج سهم المحقّ بالقرعة.

والجواب: أنّ القرعة إنما شرّعت لكلّ أمر مشكل، كما دلّت على ذلك نصوص القرعة واتّفق عليه الفقهاء، ولا مشكل في مصبّ قاعدة العدل والانصاف بعد حكم العقل بمفادها وجريان السيرة العقلائية عليها. وعليه فهذه القاعدة واردة على قاعدة القرعة؛ لأنّها تعدّ بجريانها موضوع قاعدة القرعة، وهو الأمر المشكل؛ نظراً إلى ارتفاع المشكلة بجريانها.

وأما قاعدة الصلح: فلا ريب في تقدمها على هذه القاعدة؛ لأنّ بها يحصل استرضاء أهل الدعوى وبذلك تنقلع مادّة النزاع، من دون حاجة إلى التمسك بحجّة.

هذا مضافاً إلى عدم امكان الالتزام بعموم قوله: «القرعة لكلّ أمر مشكل» لاتفاق الأصحاب على عدم مشروعية القرعة في كثير من موارد الاشتباه والشبهة والتردد ولاسيما في الحقوق الجزائية والامور العبادية، وإلّا للزم تأسيس فقه جديد، كما أشار إليه بعض الأعلام.

وقد يشكل في المقام بأنه مع العمل بقاعدة العدل والانصاف لا يبقى مورد للقرعة فيصيح دليلها بلا مورد ولغواً.

والجواب: أنّ مورد هذه القاعدة كما قلنا، ما إذا كان المال المتردد قابلاً للتقسيم، ولا تجري فيما ليس قابلاً كالمرأة المتنازع في زوجيتها مع عدم الدليل، وكذا الولد الرضيع المتردد بين شخصين يدعيه كلّ منهما لنفسه؛

لعدم كون الحرّ قابلاً للبيع حتى يقسم بينهما بالسوية، أو ما إذا قال إحدى زوجاتي طالق، أو واحدٌ من عبيدي حرٌّ، أو علمنا بكون إحدى الشياه من قطيع الغنم موطوءة، أو توقّف دفع الخطر عن جماعة على إلقاء واحد منهم لابعينه في معرض الخطر، فيعيّن ذلك الشخص بالقرعة كما ينظر إليه قوله تعالى: «فساهم فكان من المدحضين» في قصّة يونس عليه السلام أو اختلف جماعة في تكفّل طفل يتيم أم شخص سفيه فيعين الكفيل منهم بالقرعة، كما ورد في قوله تعالى: «وإذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم»، إلى غير ذلك من الحقوق والامور المتنازع فيها التي لا تقبل التقسيم.

وكذا في إفراد المال المشترك بعد تقسيمه حسب السهام أو بالسوية وتعيين حصّة كل من المّعين ففي الأرض المشتركة بعد تقسيمها بين الشركاء فيقع الخلاف في كيفية تعيين الحصص في الخارج لاختلاف رغباتهم حسب اختلاف مواضع الأرض، فالجانب الشرقي منها مثلاً ربما يكون أكثر رغبةً وقيمة من الغربي أو بالعكس، مع عدم حصول غرضهم ببيع الأرض كلها وتقسيم ثمنها بينهم بالسوية أو حسب السهام، لكونه إراثاً أو لغرض آخر فلا مناص في تعيين الحصص وإفرادها إلا بالقرعة إلى غير ذلك من موارد النزاع مع عدم دليل لوّاحد من المتنازعين.

### التطبيقات الفقهية

قد تمسّك الفقهاء بمضمون هذه القاعدة في موارد عديدة من مختلف أبواب الفقه. ومن تتبع في كلمات الفقهاء - القدماء والمتأخّرين - يجد أنّهم يحكمون بالتقسيم بالسوية في كل مورد لا دليل على اختصاص واحدٍ من المستحقين والمشاركين بسهم أكثر من الآخر.

ويعلّلون ذلك بأنه لا ترجيح لواحدٍ منهم على الآخر، كما في الانفاق فيما إذا تعدّد 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. وقد حكموا فيما إذا تخالفت السهام في المقدار بالتقسيم على أساس السهام.

فانهم وإن لم يصرّحوا في هذه الموارد بنص قاعدة العدل والانصاف، إلّا أنّه يستفاد من سياق كلامهم أنّهم استندوا فيها إلى هذه القاعدة؛ حيث علّلوا التقسيم بالسوية بعدم جواز الترجيح بلا مرجح وبأصالة التسوية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في بيان منصّة هذه القاعدة في كلمات الفقهاء. فيعلم من ذلك أنّه مع عدم المرجح يكون التقسيم بالسوية بحكم العقل، وأنّه مقتضى العدل والانصاف؛ إذ قد عرفت أنّ حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح هو مبني حكمه بحسن العدل والانصاف، بل لزومه مع فقد المرجح. ومع وجود المرجح يكون التقسيم بحسب السهام والحصص هو مقتضى العدل والانصاف.

فمن هذه الموارد ما أفتى به صاحب الشرايع في شخصين تنازعا في ثوبٍ وفي يد أحدهما أكثره، فحكم في الشرايع بتقسيم الثوب بينهما بالسوية. وعلّل ذلك في المسالك بقوله: «لاشتراكهما في مسمّى اليد ولا ترجيح لقوّتها».<sup>(١)</sup> ومرجع كلامه إلى أنّ تفضيل من في يده أكثر الثوب في التقسيم ترجيح بلا مرجح.

ومنها: من لم يف ما زاد على نفقة نفسه بنفقة أبويه المعسرين كليهما، فقد حكم الشيخ بتقسيمه بينهما بالسوية؛ معللاً بقوله: «إنّهما تساويا في الدرجة وليس أحدهما أولى من صاحبه، أشركنا بينهما ومن قدّم أحدهما فعليه الدلالة».<sup>(١)</sup>

وحكّم الله أيضاً بتقسيم النفقة بالسوية بين الأب والابن المؤسرين، إذا لم تف بهما معاً. وعلّله بقوله: «لا ترجيح لأحدهما، فوجب التسوية».<sup>(٢)</sup> وقد علّل ذلك ابن إدريس في الموردين المزبورين بقوله: «لأنّهما متساويان في النسب الموجب للنفقة. وتقديم أحدهما على صاحبه يحتاج إلى دليل».<sup>(٣)</sup>

ومنها: مسألة تقسيم ماء الزرع بين شخصين لامزية لأحدهما على الآخر بالسوية، وعلّل ذلك العلامة بقوله: «لنا تساويهما في الاحتمال فيقسّط عليهما بالسوية، كما لو تنازعا داراً؛ لعدم المرجح».<sup>(٤)</sup>

ومنها: ما لو قارض شخص عاملين مبلغاً للمضاربة ولم يشترط تفضيل أحدهما في سهمه من الربح، فحكم العلامة أولاً: بتقسيم الربح بين العاملين وبين صاحب المال بالتصنيف، وثانياً: بتقسيم النصف الآخر من الربح بين العاملين بالسوية. وعلّل ذلك باقتضاء الاطلاق وأصالة عدم التفضيل.<sup>(٥)</sup>

(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.

ومنها: مسألة الوقف والوصية فقد حكموا بأن إطلاق كل من الوقف والوصية يقتضي التسوية بين الموقوف عليهم، وكذا الموصى لهم، في الانتفاع من العين الموقوفة وتقسيم المال الموصى به في الوصية التمليلية وتوزيع الوظائف العملية في الوصية العهدية؛ معللاً بعدم دليل على التفضيل والترجيح. كما في المختصر النافع<sup>(١)</sup> وكشف الرموز<sup>(٢)</sup>.

وقد يعبر عن دليل ذلك بأصالة التسوية ولكنها تنتهي في الحقيقة إلى عدم جواز الترجيح بلا مرجح. ويشهد لما قلنا تعليل العلامة ذلك - في رد ابن الجنيد القائل بأن للذكر مثل حظ الأنثيين - بقوله: «لنا: الأصل يقتضي التسوية، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، كما لو أقر لهم أو أوصى لهم»<sup>(٣)</sup>. ونظيره في المسالك<sup>(٤)</sup>.

وفي مسألة الوصية علل ذلك - في رد الشيخ وابني الجنيد والبراج القائلين بالخلاف، وتقوية ابن إدريس القائل بالتسوية - بقوله: «لنا: أصالة التسوية»<sup>(٥)</sup>. وقد علل ذلك في المسالك بقوله: «وأما اقتضاء إطلاق الوصية التسوية، فالاستواء نسبة الوصية اليهم وانتفاء ما يدل على التفضيل في كلام الموصي، فلا فرق فيه بين الذكر والأنثى، ولا بين الأخوال والأعمام»<sup>(٦)</sup>.

(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 وابني الجنيد والبراج؛ حيث حكموا في ذلك للأعمام بالثلثين ولأخوان بالثلث.

وغيرهم. واختلافهم في استحقاق الارث جاء من دليل خارج ولا يقاس عليه ما يقتضي التسوية».<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الفروع المنبئة في مختلف أبواب الفقه.

ومع ذلك فقد تمسّكوا بنص هذه القاعدة في موارد عديدة. وممن تمسك بهذه القاعدة هو الفقيه النحرير السيد محمد العاملي في مسألة حق القسم للزوجات المتعددة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ والعلامة وجوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حقه القسم لكلّ امرأة، قال: «ودليله غير واضح على الخصوص، وإن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل والانصاف».<sup>(٢)</sup>

ومنهم: صاحب الحقائق، فانه علّل التسوية بين الزوجات في الاتفاق وحسن المعاشرة والجمع وطلاقة الوجه بقوله: «لما في ذلك من رعاية العدل والانصاف».<sup>(٣)</sup>

ومنهم: صاحب الجواهر فيما إذا تداعى شخصان في درهم فادّعى كلّ منهما ملكيته لنفسه ولا بيّنة لواحد منهما وكان تحت يدهما معاً أو لا يد لواحد منهما عليه. فحكم حينئذٍ بتنصيب الدرهم بينهما لو كانا شخصين، وبالتثليث لو كانوا ثلاثة، وهكذا.

فإنّه - بعد ترجيح التنصيب على القرعة في مثل المقام ونفي كون التنصيب بمقتضى يد كل واحد منهما؛ نظراً 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.

«وحيثُ فليس النصف المحكوم به في النص والفتوى، إلّا لقطع الخصومة بينهما بذلك بالعدل والانصاف. لعدم تحقق الدعوى من أحدهما والإنكار من آخر، لكون المفروض تساويهما من كل وجه، ففي الحقيقة ليس إلّا دعوى واحدة، وهي ملكية الدرهم إلّا أنّ أحدهما يدعي أنّها له، والآخر كذلك، ولا ترجيح لأحدهما، بعد معارضة يد كل منهما للأخرى، الموجب للتساوط، نحو البينتين المتعارضتين من كل وجه، فيقسّم المال بينهما... فإن كانا اثنين فالنصف، وإن كانوا ثلاثة فالثالث، وهكذا؛ قطعاً للخصومة بينهما بالعدل والانصاف»<sup>(١)</sup>.

ثم صرّح رحمته بعد أسطر بأنّ الحكم بتنصيف الدرهم المتردد إنما هو لأجل هذه القاعدة؛ أي العدل والانصاف.

قال رحمته: «فيقسّم بينهما نصفين على الاشاعة للقاعدة التي ذكرناها، التي قد أومى إليها في الخبرين السابقين المعتضدين بالفتوى المجردة عن ملاحظة اقتضاء اليد»<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أنّ مقصوده من الخبرين صحيح عبدالله بن المغيرة ومرسل محمد بن أبي حمزة المنجبر بالشهرة<sup>(٣)</sup> ومن القاعدة التي ذكرها هي قاعدة العدل والانصاف المصرّح بها في كلامه.

وهو رحمته بالتمسك بهذه القاعدة ردّ ما استشكله في المسالك والدروس؛ حيث قال: «ولا إشكال بعد النص والفتوى والقاعدة التي أشرنا إليها في

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٥.

(٣) راجع المصدر: ص ٢٢٣.

قسمة المال بين مدعيه - قَلُّوا أو كَثُرُوا - بالسوية، بعد فرض استوائهم»<sup>(١)</sup>.  
ومن الموارد التي استُدِّلَ فيها بهذه القاعدة ما إذا علم قدر مال الغير ولم يعرف صاحبه بعينه، بل إنّما عُلِمَ في عدد محصور. فقد ذكر هناك للخروج عن عهدة ضمان المال والتخلص عن الجميع وجوه: من استرضاء الجميع بالمصالحة أو إجراء حكم مجهول المالك أو القرعة أو التوزيع بينهم بالسوية.

وقد قَوَّى صاحب العروة<sup>(٢)</sup> الأخير، أي التوزيع بينهم بالسوية.  
وعالَّه السيد الحكيم<sup>(٣)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٤)</sup> بأنّه مقتضى العدل والانصاف، ولكنّهما أشكلا على تمامية هذه القاعدة، وقد عرفت الجواب عنهما في بيان مدرك القاعدة.

ومنها: ما لو علم أنّ شخصاً إمّا أُلِفَ منّا من حنطة زيد أو منّا من شعيره واختلفا في القيمة. فقد صرّح السيد الحكيم<sup>(٥)</sup> بأنّ مقتضى قاعدة العدل والانصاف التوزيع حينئذٍ بين الحنطة والشعير 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، ولكن هناك يعطى بعض حقه ويحرم 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.



ومنها: ما لو ضرب شخص حاملاً فأسقطت حملها، فقطع آخر رأسها، وجُهل حال الحمل ولم يعلم أنّ له حياة مستقرّة أو لا؟، فقد حكموا حينئذٍ بسقوط القود عن كليهما. وأما الدية فاحتل وجوه، بل أقوال أربعة. أحدها: أنّ الدية على الثاني. ثانيها: تعيين من عليه الدية بالقرعة. ثالثها: أخذ الدية من بيت مال المسلمين. رابعها: توزيعها عليهما بالسوية. وقد قال المحقق السيد الخوئي في توجيه هذا الوجه الأخير: «لا دليل عليه عدا ما يمكن أن يقال: إنّ هذا مقتضى قاعدة العدل والانصاف».<sup>(١)</sup> ثم أشكل على إطلاق هذه القاعدة بما أجبنا عنه في بيان مدرك القاعدة، وإن كان في تطبيقها على هذا الفرع نظراً.

هذه الفروع نماذج من مجاري هذه القاعدة وتطبيقاتها الفقهية، ومن أراد الفحص فليراجع مظانّها في مختلف أبواب الفقه.

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ١٨٤.



## قاعدة نفي سبيل الكفار على المسلمين

- ١- منصّة هذه القاعدة
- ٢- تحرير مفاد القاعدة
- ٣- مدرك القاعدة
- ٤- هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟
- ٥- مجاري القاعدة وتطبيقاتها
- ٦- حالها مع معارضة سائر الأدلة



## منصة هذه القاعدة

إنّ لهذه القاعدة منصة خطيرة من بين سائر القواعد الفقهية المبحوث عنها. وذلك لمالها من الدور الكبير في اعتلاء كلمة الاسلام والمسلمين، وتفوّق النظام الحكومي الاسلامي على الدول الكافرة، ولاسيما الاستكبار العالمي الأمريكي الصهيوني.

وذلك لأنّ الطواغيت الكافرة الأمريكية والصهيونية يرون حق استخدام صنعة الذّرية النووية في المقاصد العسكرية وتوليد اسلحتها مختصاً بأنفسهم وزملائهم المستكبرين. وقد أحرزوا تطوّرات وإنجازات ملموسة بارزة في توليد هذه الأسلحة.

ولكن لا يرون لدول العالم الثالث، ولا سيّما نظامنا الاسلامي الثائر حقاً ولا حظاً من هذه التّقنية العسكرية المتطوّرة.

وهذه القاعدة تنادي بأعلى صوتٍ أنّ الله تعالى لم يشرّع في الشريعة الاسلامية أيّ حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين وبلادهم ونواميسهم، وعدم مشروعية أيّ حكم وقانون يستتبع هذا المعنى.

ويتضح في ضوء هذه القاعدة بطلان ما نسبته بعض مسؤولي نظامنا إلى الشريعة الاسلامية، من عدم مشروعية استخدام هذه الصنعة في

المقاصد العسكرية؛ مستشهداً ببعض أحكام الجهاد الابتدائي الدعائي، من حرمة إلقاء السمّ في الماء وإحراق المزارع، ونحو ذلك.

فان هذه القاعدة تثبت لنا أنّ هذه الفكرة لا أساس صحيح شرعي لها، بل - مضافاً إلى مشروعية استخدام هذه الصنعة - يكون استخدامها في المقاصد العسكرية من الواجبات الأكيدة؛ نظراً إلى توقف اقتدار النظام الاسلامي وتفوّقه العسكري على نظام الاستكبار العالمي الكافر، ولا سيّما الطواغيت الأمريكية والصهيونية على تطوّرنّا وتقدّمنا في هذه الصنعة واستخدامها في المقاصد العسكرية؛ عملاً بقوله تعالى:

«واعدوا لهم ما استطعتم من قوّة».<sup>(١)</sup>

وقوله تعالى: «ولن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلاً».<sup>(٢)</sup>

ولو لا ذلك ليسري الرعب والوحشة إلى مسؤولي الدول الاسلامية تدريجاً، ويسلب جرأتهم على المقاومة قبال تجاوزات العدو الأمريكي والصهيوني، بل يستلزم ذلك ذلّتهم ومسكنتهم امام ميولهم الجائرة العادية وانحرافهم إلى أهوائهم الطاغية.

### تحرير مفاد القاعدة

لبّ مفاد هذه القاعدة هو نفي سبيل الكفار ومنع سلطتهم على المسلمين. ويمكن التعبير عن مفادها بنفي استيلاء الكفر على الاسلام ووجوب علوّ الاسلام وتفوّقه على الكفر في جميع الجهات، والمقصود من ذلك أن في المعاملات والمراپبات بين المسلمين والكفار

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤١.

يحرم على المسلم أن يعمل عملاً يوجب سلطة الكفار على المسلمين، كاجارة نفسه أو دابته أو أرضه للكافر، وإجارة المعامل بأنحائها المختلفة والأجهزة والآلات الصناعية، وبيعها لهم، وتعليم أنحاء التّقنيّات وتكنيكها العسكرية والطبيّة والكهربائيّة والمخابراتية والاقتصادية وغير ذلك.

وبالجملة تفيد هذه القاعدة حرمة كلّ عمل وفعل يوجب سلطة الكفار واستيلائهم على المسلمين وينتهي إلى غلبة ملّة الكفر على الاسلام، بلافرق بين كون الفعل صادراً من فرد واحد من المسلمين أو جماعاتهم أو من جانب قائد المسلمين وحاكمهم، نعم هو أغلظ تحريماً إذا صدر من حاكم المسلمين ورئيسهم؛ لأنّ ما يلزم من فعله من سيطرة الكفار على المسلمين أشدّ مما يلزم من فعل فرد عادي من المسلمين كاجارة نفسه أو أرضه لشخص من الكفار.

وحاصل مفاد هذه القاعدة أنّ الله تعالى لم يشرع في شريعة الاسلام حكماً يقتضي سلطة الكفار وسيطرتهم على المسلمين بأيّ نحو كان. وعليه فكلّ ما يقتضي خلاف ذلك من إطلاقات الأدلة الاولية أو عموماتها يُقَيّد بمدلول هذه القاعدة، بل هي حاکمة على إطلاقات جميع الأدلة الاولية كحكومة قاعدة نفي الحرج والضرر.

### مدرك القاعدة

قد استدلل لهذه القاعدة بأمور:

الأوّل: الاجماع.

بدعوى تحصيل إجماع الأصحاب على وجوب رعاية علوّ المسلمين على الكفار في فروع مختلف أبواب الفقه. وهذا كاشف عن إبتناء تشريع

جميع الأحكام على هذا الأساس وأنّه لم يجعل في شريعة الاسلام حكمً يوجب سلطة الكفار على المسلمين.

فقد تمسك بهذه القاعدة قدماء الأصحاب ومتأخروهم في موارد عديدة. فمنهم الشيخ الطوسي؛ حيث استدل بهذه القاعدة على بطلان شراء الكافر عبداً مسلماً.

فإنّه عليه السلام قال: «ودليلنا قوله تعالى: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، وهذا عام في جميع الأحكام».<sup>(١)</sup>

وكذا قال بعين هذا التعبير في الاستدلال على مسألة بطلان توكيل الكافر في شراء العبد المسلم.<sup>(٢)</sup> وفي الاستدلال على مسألة عدم استحقاق الذمي الشفعة على المسلم.<sup>(٣)</sup> وفي مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر.<sup>(٤)</sup> ومنهم ابن زهرة فقد استدل بها على المسألة الأولى.<sup>(٥)</sup>

ومنهم ابن إدريس في المسألة الثانية، إلّا أنّه لم ير للوكيل الكافر سبيلاً على موكلته المسلمة،<sup>(٦)</sup> وفي المسألة الثالثة،<sup>(٧)</sup> وفي الاستدلال على انفساخ عقد النكاح إذا أسلمت زوجة الكافر<sup>(٨)</sup> وفي 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 وعلى المسألة الثالثة والرابعة. المصدر: ص ٢٣٤ و ٤٠٤.

(٦) السرائر: ج ٢، ص ٨٧.

(٧) المصدر: ص ٣٨٨.

(٨) المصدر: ج ٢، ص ٥٤٣.



أسلمت بغير اختيار مولاها الكافر.<sup>(١)</sup>

ومنهم صاحب الشرايع والعلامة في جميع كتبه وابنه فخر المحققين ابن فهد الحلّي والمحقق الكركي والشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي والشيخ البهائي والفقهاء السبزواري وغيرهم من الفقهاء المتأخرين ومتأخري المتأخرين. فقد تمسّكوا بهذه القاعدة في مسائل كثيرة من الفقه، أشرنا هاهنا إلى بعضها. ولم ينكر أحد منهم حجية هذه القاعدة في شيء من هذه المسائل. نعم وقعت المناقشة كثيراً في تحقق مصداق سلطة الكافر على المسلم.

ولكن هذا الاجماع غير صالح للدليلية؛ لما استدل به الأصحاب من الكتاب والسنة في المقام. فان الاجماع يصير بذلك مدركياً ولا يكون كاشفاً تعدياً عن رأي المعصوم.

الثاني: قوله تعالى: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».<sup>(٢)</sup> بتقريب أنّ المنفي هو السبيل الناشئ من تشريع الحكم؛ لوضوح وجود السبيل التكويني الناشئ من الأسباب الخارجية للكفار. وجعل السبيل إذا تعدّى بـ «إلى» يفيد ايجاد الطريق وإمكان الوصول، وإذا تعدّى بـ «على» يفيد ايجاد السلطة والاستيلاء. وهذا معلوم لمن تتبّع وتأمل في موارد استعمالهما.

وحيث لا يعقل نفي السلطة التكوينية الخارجية؛ لما نشاهده بالوجدان

(١) المصدر: ج ٣، ص ٢٢.

(٢) النساء: ١٤١.

من سلطة الكفار على المسلمين في طي القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الكتاب من جريان سنة الله (تعالى) على إملاء الكفار وإمهالهم في مطامع الدنيا وزخارفها والقدرة والسلطة المادّية، فلا مناص من كون المقصود نفي السلطة الناشئة من تشريع الحكم. فيكون ظاهر الآية أنّه لم يُشرّع في شريعة الاسلام حكماً يوجب سلطة الكفار على المؤمنين.

ولفظ «لن» يفيد نفي الأبد، ويستفاد من لفظ «لن» - الظاهر في نفي الأبد - أنّ إطلاق هذه الآية آي عن التقييد.

ولفظ «المؤمنين» في استعمالات القرآن جاء بمعنى مطلق المسلمين، لا خصوص الشيعة الاثني عشرية.

والحاصل: أنّ معنى الآية نفي كلّ حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين بأيّ نحو من أنحاء السلطات.

وعليه فكل حكم يوجب ذلك غير مشروع في شريعة الاسلام. ومن هنا يكون مفاد هذه الآية حاكماً على إطلاقات جميع الأدلة الأولية إذا كانت مستتبعة لهذا المحذور. ولا يخفى أنّ هذه الآية هي عمدة دليل هذه القاعدة وأدلّ ما استدل به في المقام.

وأشكل على الاستدلال بهذه الآية في المقام.

أولاً: ببعض ما دلّ من النصوص على أنّ 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 أرايت قول الله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي (عليه السلام): أدنه أدنه. ثم قال (عليه السلام): فانه

يحكم بينهم يوم القيامة، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.  
قوله «أدّنه» قال ابن الأثير في النهاية أنّه أمرٌ بالدنوّ والقرب، الهاء فيه للسكت جيء بها لبيان الحركة.

وما دلّ منها على أنّ المقصود نفى الحجة لهم على المؤمنين يوم القيامة، مثل ما رواه الطبري أيضاً في تفسيره باسناده عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال: «ذاك يوم القيامة، وأمّا السبيل في هذا الموضوع فالحجة، وروي أيضاً عن السدي أنّه الحجة»<sup>(٢)</sup>.

وما دلّ منها على أنّ المقصود نفى الغلبة في الحجة مطلقاً، مثل ما رواه ابن بابويه بسنده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام في تفسير هذه الآية قال: «فانه يقول: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجة. ولقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا نبيّهم بغير الحق. ومع قتلهم إياهم لم يجعل الله لهم على أنبيائه سبيلاً»<sup>(٣)</sup>. وفيه: مضافاً إلى ضعف أسناد هذه الروايات، أنّ الغلبة في الحجة أو في القيامة بعض مصاديق السلطة، والآية تشمل بعمومها نفى جميع أنحاء السلطات، وذلك بدلالة ما جاء فيها من النكرة في سياق النفي. فلا وجه لتخصيص هذا العموم، مع أنّ هذه الروايات بصدد بيان عدم إرادة نفى السلطة التكوينية والغلبة في الحروب من السبيل المنفي في الآية، فلا نظر لها إلى نفى ما نحن بصدد.

وأما مسبوقية 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.

الاطلاقي، فإن المورد لا يقيد إطلاق الخطاب، فلا تصلح تلك الايات لتعيين مورد هذه الآية.

وثانياً: بأنّ الجمع المحلّى بالألف واللام في الكافرين والمؤمنين ظاهر في نفي سبيل جماعة الكفار على جماعة المؤمنين، لا نفي سبيل آحادهم على آحاد المسلمين أو على جماعتهم.

هذا التوهم لا ينبغي أن يشكل به في المقام لوضوح إرادة جنس الكفار والمؤمنين في المقام. واستعمال الجمع المحلّى بالألف واللام في الجنس غير عزيز، والقرينة السياقية ومناسبة الحكم والموضوع تعيّن ذلك.

وأما ما قال بعض<sup>(١)</sup> من أنّ المراد نفي الغلبة في عالم التشريع فغير صحيح؛ لأنّ الغلبة في عالم التشريع لا معنى له ما لم يستتبع غلبة خارجية، بل المقصود هو نفي الغلبة والسيطرة الخارجية الناشئة من جعل الحكم الشرعي. ويفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية أنّ المقصود هو نفي تشريع الحكم المستتبع لسلطة الكفار وتفوّقهم على المسلمين.

**الثالث: النبوي المشهور، وهو قوله ﷺ:**

«الاسلام يعطو ولا يعلى عليه. والكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون».

في بعض نسخ الفقيه المطبوع جاء لفظ «يرثون» وفي الوسائل «يورثون» والأصح الأوّل؛ لأنّ الكافر ممنوع من الارث فلا يرث مطلقاً، ولو من المسلم. وأما وارثه المسلم فلم يمنع أن يرث من مورّثه الكافر. فالكافر يورّث ولا يرث.

(١) راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردي: ج ١، ص ١٨٩.

هذا النبوي رواه الصدوق في الفقيه<sup>(١)</sup> مرسلًا عن النبي ﷺ أيضاً رواه الشيخ مرسلًا عن النبي ﷺ في الخلاف.<sup>(٢)</sup>

ورواه غيرهما من القدماء أيضاً مرسلًا عن النبي ﷺ، إلا أن ضعفه منجبرٌ بعمل قدماء الأصحاب وإفتاء مشهورهم بمضمونه.

حيث استدللّ به الشيخ الطوسي لاثبات جواز إرث المسلم من الكافر وعدم جواز إرث الكافر من المسلم وليبيع العبد على مولاه الكافر إذا أسلم في يده<sup>(٣)</sup> واستدل به في المبسوط في مواضع عديدة.

منها: ما لو وجد لقيط في دار الاسلام فيحكم باسلامه - وان احتمل كونه لكافر ذمي - بدليل هذا النبوي.<sup>(٤)</sup> ومنها: وجوب قتل مسلم ارتد عن الاسلام إلى الكفر.<sup>(٥)</sup>

واستدل به القاضي ابن البراج لعدم جواز رفع الذمي بناء داره على بناء المسلمين<sup>(٦)</sup> وكذا استدللّ به في المهدّب.<sup>(٧)</sup> واستدل به ابن زهرة على عدم جواز شراء الكافر عبداً مسلماً.<sup>(٨)</sup> وعلى عدم جواز رفع الذمي بناء داره على بناء المسلمين. واستدل ابن إدريس بهذا النبوي لعدم جواز رفع الذمي 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: ج ٦، ص ٤١٩.

(٤) المبسوط: ج ٣، ص ٣٤٢.

(٥) المبسوط: ج ٨، ص ٧٠.

(٦) جواهر الفقه: ص ٥١.

(٧) المهدّب: ج ١، ص ٣٩٥.

(٨) غنية النزوع: ص ٢١٠.

على بناء المسلمين<sup>(١)</sup> وفي مسألة إرث المسلم وحجبه الكافر دون العكس.<sup>(٢)</sup> وقد استدل به العلامة الحلي في المختلف والمنتهى والتذكرة، وابن فهد في المهدّب البارع والمحقق الكركي في جامع المقاصد. وأكثر المتأخرين استدّلوا بهذا النبوي في مواضع عديدة.

فلا إشكال في هذا النبوي من جهة السند.

وأما من جهة الدلالة فلا ريب أنّ أيّ فعل وعمل موجب لسلطة الكفار على المسلمين واعتلاء الكفر على الاسلام يدل هذا النبوي على عدم كونه مشروعاً. وذلك لأنّ قوله ﷺ: «الاسلام يعلو ولا يُعلَى عليه» ليس بمعنى علوّ الاسلام وغلبته الخارجية واستيلاء المسلمين على الكفار بالعلل والأسباب التكوينية؛ نظراً إلى كون خلافه مشهوداً بالوجدان، كما قلنا في تقريب الآيّة، بل المراد أنّ إرادة الله التشريعية إنّما تعلقت بعلوّ الاسلام، أي بجعل حكم يوجب علوّ الاسلام وغلبته على الكفر وملّته ولم يُشرّع حكماً يوجب تفوّق الكفر وعلوّه على الاسلام.

هذا، مع أنّ المناسب لمقام تشريع الحكم المعلوم من ذيل النبوي، هو هذا المعنى.

وأما إرادة علوّ الاسلام من جهة الحجة والبرهان وارتقاء معالمه وتفوّق معارفه على ساير الأديان بلحاظ كونه أكمل الأديان، فهو وإن كان داخلاً في المعنى اللّغوي العام للفظ «السبيل»، إلّا أنّه ليس مقصوداً في الآيّة، فلا ينعقد لها ظهورٌ تصديقي في هذا المعنى.

(١) سرائر: ج ١، ص ٤٧٦.

(٢) المصدر: ج ٣، ص ٢٦٦.

ولا يخفى أنّ علوّ الاسلام وغلبته على الكفر إنما يكون بارتفاع مجد الاسلام وازدياد شوكرته وانتشار معالمه وتعظيم شعائره، ومن أهمّ ما يوجب ذلك ازدياد عزّة المسلمين وتفوّقهم وغلبتهم على الكفّار. ولا ريب أنّ ذلك لم يتحقق بعد رسول الله إلى الآن. وأمّا تحققه في زمان ظهور امام العصر (عج) وإن كان مسلماً، كما ورد في النصوص الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)، إلّا أنّ ذيل هذا النبوي قرينة كاشفة عن عدم كون المقصود من صدره الإخبار عن ذلك ولو في عصر ظهور الحجّة (عج)؛ حيث تعرّض لبيان الحكم الشرعي وهو عدم إرث الكافر ولا كونه حاجباً عن ارث المسلم فذيل هذا النبوي موجب لظهور صدره فيما قلناه، من تعلّق إرادة الله تعالى بتشريع حكم موجب لعلوّ السلام وشوكرته ومجده وغلبة المسلمين واعتلاء كلمتهم وتفوّقهم على الكفار والمشرّكين.

والحاصل: أنّ هذا النبوي بصدد الإخبار عن كون ما جعله الله تعالى من الأحكام في هذه الشريعة موجباً لعلوّ الاسلام وأنه (تعالى) لم يجعل حكماً يوجب علوّ الكفر وتفوّق الكفار وغلبتهم على المسلمين.

الرابع: ضرورة الدين القاضية بشرف الاسلام. وعزّة المسلمين وهذه الضرورة مستفادة من الكتاب والسنة، كقوله (تعالى): «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»<sup>(١)</sup> وقوله: «و يريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين»<sup>(٢)</sup> وعبر عن هذا الوجه بمناسبة الحكم والموضوع وبتنقيح المناط القطعي ولكنهما غير مناسبين، بل الأنسب التعبير عنه بضرورة

(١) المنافقون: ٨.

(٢) الانفال: ٧.

الدين أو مذاق الشارع ومذاقه القطعي، حيث علمنا بضرورة الدين بالمستفادة من الكتاب والسنة عدم رضى الشارع بذلة المسلمين وعزة الكفار وعلوّهم وغلبتهم على المؤمنين بأيّ وجه. فإذا كان هذا دين الشارع ومذاقه القطعي، فكيف يمكن أن تتعلّق إرادته بتشريع حكم يوجب علوّ الكفار واستيلائهم على المؤمنين وقد عدّ بعض المحققين<sup>(١)</sup> هذا الوجه من أحسن وجوه الاستدلال في المقام، وأظنّ أنّ كلامه جيّد لا غبار عليه، إلّا أنّ هذا الوجه إنما يأتي فيما يوجب سلطة الكافر وعلوّه على المؤمن بحيث يصير ذليلاً تحت سيطرة الكافر. فلا بد من تحقق هذا الموضوع، ويشكل إحراز ذلك في كثير من المسائل التي جعلها الفقهاء «قدس الله أسرارهم» من قبيل صغرى هذه الكبرى.

وحاصل الكلام: أنّه لا إشكال في حجية هذه القاعدة وإثبات حرمة كل فعل داخل في كبرائها. وإنّما الكلام والإشكال في إثبات صغرى هذه الكلية، وانطباق ما يتوهم من فروعها على كبرى هذه القاعدة بحاجة إلى التأمّل.

### 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 طريقٌ بنفسه إلى الواقع ولا ما هو موجِباً للظن به.

كما لا شك في عدم كونها من الأصول العملية؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها وعدم كونها بصدد تعيين الوظيفة العملية للمكلّف عند تحيّر

(١) وهو المحقق البجنوردي في قواعد: ج ١، ص ١٩٢.



في مقام الامتثال والعمل بالوظيفة.

بل إنّما هي حكم كلي شرعي وهو حرمة كل فعل يوجب علوّ الكفار وسلطتهم على المؤمنين، وإنّما استفيد هذا الحكم الكلي بلسان إخبار الشارع عن عدم مشروعية ما يوجب ذلك.

### مجاري القاعدة وتطبيقاتها

إنّ لهذه القاعدة مجاري عديدة في مسائل كثيرة مختلفة منبثّة في مختلف أبواب الفقه. وقد أشرنا إلى بعضها، مثل مسألة بطلان شراء الكافر عبداً مسلماً، ومسألة بطلان توكيل الكافر لشراء عبد مسلم، ومسألة عدم استحقاق الذمي الشفعة على المسلم، ومسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر، ومسألة انفساخ عقد النكاح بإسلام الزوجة، ومسألة جواز بيع الجارية بغير إذن مولاه الكافر إذا أسلمت.

ومنها: اجارة العبد المسلم من جانب الكافر.

ومنها: مسألة عدم جواز نصب الكافر متولياً على الوقف ولا جعله وصياً ولا قتيماً.

ومنها: مسألة عدم جواز التقاط الكافر الولد القيط المحكوم بإسلامه.

ومنها: عدم جواز بيع المصحف من الكافر.

ومنها: مسألة عدم جواز رفع الذمي بناء داره على بناء المسلمين،

ومسألة إرث المسلم وحجبه الكافر دون العكس، إلى غير ذلك من المسائل.

ولكن الكلام في تحقق صغرى هذه القاعدة في كثير من هذه الفروع.

فخالف جماعة من الفقهاء انطباق كبرى هذه القاعدة على كثير من هذه

الفروع؛ لعدم كونها من قبيل صغرى هذه القاعدة؛ نظراً إلى عدم كون الفعل فيها موجباً لسلطة الكافر وعلوّه على المؤمن بحيث يوجب ذلّته أو عدم كونه موجباً لعلوّ كلمة الكفر على الاسلام. فلا بد في كل مورد من هذه الموارد من دقة النظر والتأمّل من هذه الجهة.

فمن هذه الفروع عدم جواز بيع المصحف من الكافر؛ حيث استقر رأي المشهور على ذلك واستدلوا له بهذه القاعدة، ولكن الامام الراحل عليه السلام خالفهم في ذلك وقال انّ هذه القاعدة تقتضي جواز بيعه من الكافر بل رجحانه.

ووجه ذلك بأن بيع المصحف من الكفار، يوجب نشر معارف القرآن وتبليغه بين المشركين كما فعل ذلك المسيحيون بالمسلمين ببيع الانجيل وقد ابتلى المؤمنون بالعزلة والانزوا بمنعهم بيع المصحف من الكفار؛ حيث صار ذلك سبباً لعدم اطلاعهم عن معارف القرآن وتعاليمه العالية.<sup>(١)</sup>

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

قد سبق في تحرير مفاد هذه القاعدة أنها حاکمة على ساير الادلة؛ حيث إنّ دليلها قد دلّ على إخبار الشارع عن عدم تشريع ما يوجب علوّ الكفار وسبيلهم على المؤمنين، وأن ما يوجب ذلك لم يُرده الشارع من إطلاقات الأدلة الأولى ولا من عموماتها. ومن هنا يتضيق نطاق الأدلة الأولى بمفاد هذه القاعدة من أوّل تشريعها. كما أنّ الأمر كذلك في قاعدة لا ضرر ولا حرج.

(١) راجع كتاب البيع للامام الراحل / طبع مؤسسة نشر آثار الامام الخميني؛ ج ٢، ص ٧٢٥.

## قاعدة وجوب تعظيم الشعائر

- ١- مفاد القاعدة
- ٢- مدرك القاعدة
- ٣- التطبيقات الفقهية
- ٤- مقتضى التحقيق



## مفاد القاعدة

قال في مجمع البيان: «الشعائر المعالم للأعمال، وشعائر الله معالمه التي جعلها مواطن للعباد وكل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرهما، فهو مشعرٌ لتلك العبادة. وواحد الشعار الشعيرة. فشعائر الله أعلام متعبداته من موقف أو مسعى أو منحصر، من شعرت به: أي علمت»<sup>(١)</sup>

وعليه فالمقصود من الشعائر في عنوان هذه القاعدة هو معالم دين الله وعلاماته، وكل ما اتخذ شعاراً للدين وعلامةً للشريعة.

وعلى هذا الأساس يمكن تعميم عنوان الشعائر إلى الملائكة والأنبياء والأئمة، فانهم أعلام الهدى وعلامات دين الله ومتعبدات أو امره وشرايعه، بل يلحق بهم الكتب السماوية وكتب الأحاديث والمساجد والأولياء والشهداء والعلماء والفقهاء الكبار ومشاهدهم؛ حيث إنّ ذلك كلّ من أعلام الدين ومعالم الشريعة وعلامتها ومساكن تعبد الله فيها ومصادر طاعته. وتعظيم الشيء توقيره بمراعاة حرمة وملاحظة مرتبته في العمل

---

(١) مجمع البيان: ج ١ - ٢، ص ٢٣٩.

وتطبيق السلوك العملي على ما يليق بشأنه ويلائم حفظ منزلته، بل كلّ فعل يُعد احتراماً ورعايةً له في نظر أهل العرف. وعليه فالمقصود من تعظيم الشعائر توقير معالم دين الله باتخاذ مسلك علمي يناسب منزلته. وذلك بالعمل بأحكام الشريعة ورعاية حدودها والاحترام بمقدّساتها.

ثم إنّ التعظيم قسمان، كما قال بعض المحققين.<sup>(١)</sup>

أحدهما: توقير الشيء بمراعاة مرتبته وحفظ منزلته وتطبيق الفعل على مقتضى شأنه حسب نظر العرف أو الشرع، كما لو ورد عالم فقيه في مجلس، فإنّ مقتضى شأنه يقام له ويجعل له ما يناسبه من المكان، ويكون ذلك تعظيماً له.

وهذا القسم من التعظيم لا واسطة بينه وبين الإهانة. بمعنى أنّ ترك التعظيم حينئذٍ يعدّ إهانة في نظر العرف.

وذلك لأنّ التعظيم والتوقير إذا كان مقتضى شأن شيء يكون ترك ذلك تخفيفاً له وعدم الاعتناء بشأنه عرفاً وتنزيلة عن مرتبته وليس الإهانة في نظر العرف إلّا ذلك. ففي المثال المزبور إذا ورد عالم فقيه في مجلس لم يقم له أهل ذلك المجلس ولم يجعلوا له مكاناً مناسباً لشأنه، يكون ذلك إهانة به عرفاً وهتكاً بساحته ومنزلته.

وعليه فهذا النوع من تعظيم الشعائر لا ريب في وجوبه؛ لأنّ تركه مستلزم للإهانة والهتك بمحترمات الدين ومقدّسات الشريعة، ولا إشكال في حرمة. وإذا كان ترك التعظيم حراماً يكون فعله واجباً، كما لا يخفى.

(١) والقائل هو السيد مير فتاح في العناوين: ج ١، ص ٥٥٨.

ثانيهما: توقير الشيء واحترامه ومراعاته زائداً عن مقتضى شأنه، كتقبيل يد العالم والجلوس في محضره في غاية التأدب والكلام معه في غاية الحياء ومشايعته كذلك وقت الذهاب، أو تقبيل باب المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة والدخول فيها حافياً والخروج منها مستقبلاً إليها مع جعل اليد على الصدر، أو جعل القرآن على الرأس والعينين وتقبيله، ونحو ذلك من الاحترامات والتوقيرات التي تُعدّ من التعارفات والمحسّنات. ولا ريب في عدم كون ترك هذا النوع من التعظيم والتوقير هتكاً وإهانة، وإن كان فعلها محسّناً وممدوحاً. فاذا لم يكن تركه حراماً، لا يكون فعله واجباً بمقتضى القاعدة إلا أن يدلّ دليل خاص على وجوب تعظيم الشعائر حتى في هذه الصورة، وسيأتي البحث عن ذلك.

### مدرك القاعدة

وقد يستدل لوجوب تعظيم الشعائر ببعض آيات من الكتاب ونصوص من السنة.

وأما الكتاب:

فاستدل بقوله (تعالى): «ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب»<sup>(١)</sup>. كما استدل به الصدوق في المقنع<sup>(٢)</sup> والهداية<sup>(٣)</sup>، والمفيد في المقنعة<sup>(٤)</sup> على وجوب الهدى في الحج مهما أمكن وتيسّر، بل استدل به جماعة منهم على

(١) الحج: ٣٢.

(٢) المقنع: ص ٢٧٢.

(٣) الهداية: ص ٢١٤.

(٤) المقنعة: ص ٤١٨.

وجوب تعظيم شعائر الله مطلقاً، كما عن المقدس الأردبيلي<sup>(١)</sup> والميرزا القمي<sup>(٢)</sup> والمحقق النراقي<sup>(٣)</sup>، بل استدل في الحدائق بهذه الآية على حرمة دخول الجنب في المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة.<sup>(٤)</sup>

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بما حاصله: أنّ التقوى واجبة مطلقاً؛ لاطلاق مثل قوله تعالى: «فايأى فاتقون».<sup>(٥)</sup> وقوله: «واتقوا الله إن كنتم مؤمنين»<sup>(٦)</sup>، وغير ذلك من إطلاقات الكتاب والسنة. هذا مضافاً إلى ظهور لفظ التقوى - حسب موارد استعماله - في صيانة النفس والاحتراز عما فيه خوف العقاب.

وعليه يمكن استظهار وجوب تعظيم الشعائر من الآية بتقريب أنّ تعظيم الشعائر من التقوى بدلالة الآية، وكل تقوى واجب بدلالة إطلاقات الأمر به، فتعظيم الشعائر واجب وهو المطلوب. ولا يخفى أنّ الآية تدل باطلاقها على كون تعظيم الشعائر مطلقاً من التقوى، بلا فرق بين مصاديق التعظيم.

ويمكن فيه النقاش بأن ظهور لفظ «التقوى» بحسب اصطلاح الكتاب والسنة ولسان الفقهاء في الالتقاء عما فيه خوف العقاب الأخروي من المحرمات والمعاصي، وإن ليس ببعيد، كما قال في المفردات<sup>(٧)</sup>، إلّا أنّ الذي

(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 وصار التقوى في تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم وذلك بترك المحذور».



جاء في الآية هو لفظ «تقوى القلب»، لا التقوى وحده. وكون لفظ التقوى بالمعنى المزبور فيما أُضيف إلى القلب ممنوعٌ بل هو بمعنى تنزيه القلب عن رذائل الصفات ودنائس الأوهام والأفكار وسيئات النيات والأخلاق، كما قال في مجمع البحرين في بيان لفظ تقوى القلب.

واحتمل ذلك الطبرسي في تفسير هذه الآية، ومع 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.

وعلى 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 وخلوصه عن الرذائل والدنائس وخضوعه وخشوعه لله تعالى. ويمكن الاستدلال بقوله تعالى: «و لا تحلّوا شعائر الله» على وجوب تعظيم الشعائر وحرمة تركه، لكن لا مطلقاً، بل في خصوص ما إذا كان ترك التعظيم مستلزماً لهتكها وإهانتها.

وذلك لأنّ اهانة بها اسقاطها وإهباطها عن شأنها وهو أحد معاني الاحلال كما مرّ سابقاً.

ولا يخفى أن دلالة هذه الآية على ذلك انما هي بالملازمة لا بالمطابقة. وأما السنة:

فقد يستدل لوجوب تعظيم شعائر الله بعموم الأمر بها في قول

الصادق عليه السلام «وعظم شعائر الله» في صحيحة معاوية بن عمار. (١)  
وقوله عليه السلام: «أيها الناس من كان عنده سعة فليعظم شعائر الله» في خبر دعائم  
الاسلام. (٢)

ومن هذه النصوص ما عدّ فيه تعظيم حرّمات الله من فروع الدين،  
كالمروية في بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام قال في حديث: «ومن فروعهم...  
إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت والعمرة وتعظيم حرّمات  
الله وشعائره ومشاعره وتعظيم البيت الحرام والمسجد الحرام والشهر الحرام». (٣)  
ويمكن الجواب عن هذه الروايات بأنّ المقصود من الشعائر فيهما هو  
الهدي. وذلك للتصريح بالأمر بشرائه في صدر صحيحة معاوية بقوله عليه السلام:  
«إذا رميت الجمرة فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقرة».

وأما خبر دعائم الإسلام فلائّه من خطبة النبي صلى الله عليه وآله يوم النحر.  
وأما المروي عن بصائر الدرجات فبقريّة احتفاف ذكر حرّمات الله  
وشعائره بحج البيت والعمرة والمشاعر وتعظيم البيت الحرام والمسجد  
الحرام.  
والحاصل أنّه لا يصلح شيء من هذه النصوص لاثبات وجوب تعظيم  
الشعائر بمعناها الواسع.

(١) فروع الكافي: ج ٤، ص ٤٩١، ح ١٤ والوسائل: ج ١٠، ص ٩٧-٩٨.

(٢) دعائم الاسلام: ج ٢، ص ١٨١، ح ٦٥٦.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٥٤٨.

### التطبيقات الفقهية

سبق آنفاً أنَّ جماعة من الفقهاء من القدماء والمتأخرين استظهروا من الآية المزبورة وجوب تعظيم الشعائر مطلقاً. ولكن يظهر من صاحب الرياض<sup>(١)</sup> استحباب تعظيم الشعائر. وفي المفتاح - بعد نقله كراهة التجصيص وتجديد قبور غير الانبياء والأئمة عليهم السلام - نقل عن المسالك والمدارك ومجمع البرهان والمفاتيح: «أنَّه لا يبعد استثناء قبور العلماء والصلحاء أيضاً استضعافاً لخبر المنع والتفاتاً إلى تعظيم الشعائر». <sup>(٢)</sup>

وظاهره عدم وجوب تعظيم الشعائر، بل غاية مدلول كلامه استحبابه؛ حيث استدل بذلك لجواز تعمير قبور العلماء والصلحاء.

وكذا يظهر من صاحب الجواهر حيث علّل بذلك لاستحباب كنس المسجد بقوله: «ويستحب كنس المساجد قطعاً، بمعنى جمع كناها وإخراجها؛ لما فيه من تعظيم الشعائر». <sup>(٣)</sup> وكذا صرح بذلك الفقيه الهمداني. <sup>(٤)</sup>

ولكن سبق من صاحب الجواهر أنَّه لا دليل على وجوب تجنب المحترمات عن النجاسات إلا هذه القاعدة وقاعدة حرمة إهانة المحترمات. بل قال في الاستدلال على حرمة الاستنجاء بالمطعومات: «و لا يخفى عليك أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف للسانته 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.

على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة ونحوها، بل يكتفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دل على تعظيم شعائر الله». (١)

وقد فصل 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، ولعل ما نحن فيه من هذا القبيل، وإن كان ليس لأهل العرف نصيب في معرفة التحقير بالنسبة للجناية ونحوها، إلا أنهم يحكمون بذلك من جهة مؤانسة الشرع، كمنعه من دخول المساجد ومس كتابة القرآن ونحوهما؛ على أنه يمكن دعوى وجوب التعظيم الذي لا يكون تركه تحقيراً من قوله تعالى: «ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب». نعم أقصى ما يسلم من عدم وجوبه إنما هو زيادة التعظيم، كوضع القرآن مثلاً في أعلى الأماكن وأرفعها، ونحو ذلك». (٢)

ويظهر من السيد الشهيد الصدر وجوب تعظيم الشعائر في بعض مراتب العالية، كالمشاهد المشرفة وما فوقها حرمةً، لا مطلقاً؛ حيث قال: «المشاهد المشرفة لا تقلّ مكانةً واحتراماً عن المسجد الاعتيادي؛ لأنّ صيانة المشهد الشريف من الهتك والاهانة داخلية في المراتب المتيقّن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله». (٣)

وصرح أستاذه السيد الخوئي (٤) بأنّ 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.

وجوبه ما لم يدل دليل على وجوبه بالخصوص.<sup>(١)</sup>

وممن يظهر منه وجوب تعظيم الشعائر مطلقاً صاحب الحقائق.<sup>(٢)</sup> فانه - مضافاً إلى ما سبق منه آنفاً - حكم بوجوب ما كتب عليه شيء من علوم الدين وحفظه من الهتك والاهانة، معللاً بدخوله في الشعائر المأمور بتعظيمها في قوله تعالى: «ومن يعظم شعائر الله».

### مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق في المقام ما قلنا في تحرير مفاد القاعدة، وهو وجوب تعظيم الشعائر إذا كان تركه مستلزماً للهتك وإهانتها، وإلا لا دليل على وجوبه مطلقاً. وهذا التفصيل هو الذي يظهر من صاحب الجواهر والسيد الخوئي والسيد الشهيد الصدر وبعض المحققين. ودليل ذلك ما سبق في الاستدلال على حرمة إهانة الشعائر ومحترمات الدين.

ولا ريب في كون مفاد هذه القاعدة حكماً، كما لا ريب في تقدّمها على جميع الأحكام الأولية؛ نظراً إلى مالها من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يمكن دعوى القطع بعدم رضاه بالاهانة بشعائر الله، نعم إذا دار الأمر بينه وبين ترك واجب أو ارتكاب حرام آخر، لا بد من ملاحظة الأهمية في تقديم أيّهما.

إلى ههنا انتهينا إلى تمام الكلام في القسم الأوّل من القواعد الفقهية العامة من مباني الفقه الفعال.

(١) المصدر: ص ٣١٣ ج ٥، ص ٣٩٠.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٦.

والحمد لله أولاً وآخراً وصلواته على محمد وآله سرمداً.  
وقد تمّ بعون الله تعالى ولطفه في اليوم الخامس عشر من شهر  
ربيع الثاني بسنة ١٤٢٤ هـ.  
العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفار علي أكبر السيفي  
المازندراني وأرجو منه تعالى رحمته ورضوانه  
وغفرانه لي ولوالدي ومن الفضلاء والعلماء  
الكرام العفو والتذكّار في موارد لا تخلو  
في نظرهم من النقاش.

## 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 - بُلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم
- ٩ - تذكرة الفقهاء للعلامة الحلّي
- ١٠ - تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني
- ١١ - تفسير نورالثقلين للمحدث الشيخ عبدعلي الحويزي
- ١٢ - التنقيح للسيد الخوئي
- ١٣ - التنقيح / كتاب الاجتهاد والتقليد 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

- ١٩ - حاشية مجمع الفائدة للوحيد البهبهاني
- ٢٠ - الحدائق الناضرة للمحدّث البحراني
- ٢١ - الخلاف للشيخ الطوسي
- ٢٢ - دروس الشهيد الصدر
- ٢٣ - دعائم الإسلام للقاضي نعمان بن محمّد
- ٢٤ - ذكرى الشيعة للشهيد الأوّل
- ٢٥ - رجال البرقي
- ٢٦ - الرسائل للسيد الخميني
- ٢٧ - رسائل الكرّكي
- ٢٨ - روض الجنان للشهيد الثاني
- ٢٩ - رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي
- ٣٠ - زبدة البيان للمحقّق الأردبيلي
- ٣١ - السرائر للحليّ
- ٣٢ - شرح نهج البلاغة للشيخ محمّد عبده
- ٣٣ - العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي
- ٣٤ - علل الشرائع للشيخ الصدوق
- ٣٥ - العناوين للسيد مير عبدالفتاح
- ٣٦ - عوائد الأيّام للمحقّق النراقي
- ٣٧ - عوالي اللآلي لابن أبي جمهور
- ٣٨ - عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق
- ٣٩ - غنائم الأيّام للميرزا القميّ
- ٤٠ - غنية النزوع لابن زهرة
- ٤١ - فرائد الأصول للشيخ الأنصاري
- ٤٢ - الفروق اللغويّة لأبي هلال العسكري



- ٤٣ - فقه الرضا عليه السلام
- ٤٤ - القضاء والشهادات 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 السبزواري
- 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 والبرهان 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

- ٦٧- مصباح الأصول للسيد الخوئي
- ٦٨- مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام
- ٦٩- مصباح الفقاهة للسيد الخوئي
- ٧٠- مصباح الفقيه للفقيه الهمداني
- ٧١-المعتبر للمحقّق الحليّ
- ٧٢- مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي
- ٧٣- المفردات للراغب الإصفهاني
- ٧٤- مقالات الأصول للمحقّق العراقي
- ٧٥- المقنع للشيخ الصدوق
- ٧٦- المقنعة للشيخ المفيد
- ٧٧- المكاسب للشيخ الأنصاري
- ٧٨- المكاسب المحرّمة للسيد الخميني
- ٧٩- المنتهى للعلامة الحليّ
- ٨٠- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق
- ٨١- منية السائل للسيد الخوئي
- ٨٢- المهدّب لابن البرّاج
- ٨٣- المهدّب البارع لابن فهد الحليّ
- 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

## محتويات الكتاب

	قاعدة اختلال النظام
١١	منصّة هذه القاعدة في الفقه
١١	مفاد هذه القاعدة
١٢	هي قاعدة فقهية لا أصولية
١٣	مدرك القاعدة
٢٠	هل هي أمارة أو أصل أو غيرهما؟
٢٠	موارد جريان القاعدة
٢١	التطبيقات الفقهية
٢٦	حالتها مع سائر الأدلة
	قاعدة أصالة الإباحة والحلية
٢٩	مفاد القاعدة
٣٣	مدرك القاعدة
٣٧	هل هي أمارة أو أصل
٣٧	حالتها مع معارضة سائر الأدلة
٣٨	مجري القاعدة
٤٠	التطبيقات الفقهية
	قاعدة أصالة الصحة
٤٥	تحرير مفاد القاعدة وبيان المقصود منها
٤٩	تنقيح الصور وبيان مقتضى التحقيق

- ٦٠ مدرك هذه القاعدة
- ٦٣ النصوص الإيضائية
- ٦٥ هل هي من الأمارات أو الأصول؟
- ٦٥ أصالة الصحة من الأصول التنزيلية
- ٦٦ مثبتات هذه القاعدة
- ٧٠ مجاري هذه القاعدة وتطبيقاتها
- ٧٧ حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة
- قاعدة الاضطرار
- ٨٧ منصّة قاعدة الاضطرار
- ٨٨ مفاد القاعدة
- ٩٢ مدرك القاعدة
- ١٠٢ حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١٠٣ التطبيقات الفقهية
- قاعدة حرمة الإعانة على الإثم
- ١٠٩ أهمية هذه القاعدة ومنصّتها في كلمات الفقهاء
- ١١٠ أوّل من استدلّ بنصّ هذه القاعدة
- ١١٢ تحرير مفاد هذه القاعدة
- ١٣٧ مدرك القاعدة
- ١٣٧ هل هي حكم أو غيره؟
- ١٣٧ حالها مع معارضة ساير القواعد
- ١٤٠ التطبيقات الفقهية
- قاعدة حرمة إهانة المحترّمان
- ١٤٧ عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء
- ١٤٨ قاعدة حرمة إهانة محترّمان الدين

١٥٢	مدرك القاعدة
١٥٩	التطبيقات الفقهية
	قاعدة حرمة الميِّت المسلم
١٦٩	مفاد القاعدة
١٧١	مدرك القاعدة
١٧٦	مجرى القاعدة وتطبيقاتها
١٧٧	حالتها مع معارضة ساير الأدلة
	قاعدة سوق المسلمين
١٨١	أهمية هذه القاعدة وعمومية نطاقها
١٨٢	تحرير مفاد القاعدة
١٨٥	مدرك القاعدة
١٩٠	هل هي أمانة أو أصل؟
١٩٦	مجرى القاعدة
١٩٧	حالتها مع معارضة ساير الأمارات
	قاعدة العدل والانصاف
٢٠١	أهمية هذه القاعدة ومنصتها في كلمات الفقهاء
٢٠٤	مفاد القاعدة
٢٠٩	مدرك القاعدة
٢٢٢	هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟
٢٢٣	حالتها مع معارضة ساير الأدلة
٢٢٦	التطبيقات الفقهية
	قاعدة نفي سبيل الكفار على المسلمين
٢٣٧	منصة هذه القاعدة
٢٣٨	تحرير مفاد القاعدة

٢٣٩	مدرك القاعدة
٢٤٨	هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟
٢٤٩	مجارى القاعدة وتطبيقاتها
٢٥٠	حالتها مع معارضة ساير الأدلة
	قاعدة وجوب تعظيم الشعائر
٢٥٣	مفاد القاعدة
٢٥٥	مدرك القاعدة
٢٥٩	التطبيقات الفقهية
٢٦٢	مقتضى التحقيق

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، وصلى الله محمد نبي الله، وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسستنا - بفضل الله ومنه - بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث العلمي الإسلامي، فإلى رواد العلم سردي بعضها، سائلين الباري عز شأنه قبول الأعمال والوصول إلى درجة الكمال، إنه سميع متعال.

- ١- أصول الفقه (٤ أجزاء): للشيخ المظفر.
- ٢- الأمالي: للشيخ المفيد.
- ٣- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: للسيد محسن الخراساني.
- ٤- بحوث في الملل والنحل (٦ أجزاء): للشيخ جعفر السبحاني.
- ٥- بداية الحكمة: للعلامة الطباطبائي.
- ٦- بداية المعارف (جزءان): للسيد محسن الخراساني.
- 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 الأصول (جزءان): للشهيد الصدر.
- ١٣- الذخيرة: للسيد المرتضى.
- ١٤- رجال النجاشي: للنجاشي.
- ١٥- الرسائل التوحيدية: للعلامة الطباطبائي.

- 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 الأصول: للشيخ الأنصاري.
- ٢٣- الفوائد المدنية: للمحدث الأسترآبادي.
- ٢٤- قاموس الرجال: للشيخ التستري.
- ٢٥- كشف اللثام (١١ جزء): للفاضل الهندي.
- ٢٦- كمال الدين وتمام النعمة (جزءان): للشيخ الصدوق.
- ٢٧- كنز الدقائق (١١ جزء): للميرزا محمد المشهدي.
- ٢٨- مجمع الفائدة والبرهان (١٤ جزء): للمحقق الأردبيلي.
- ٢٩- مخالفة الوهابية للقرآن: عمر عبدالسلام.
- ٣٠- مختلف الشيعة (٩ أجزاء): للعلامة الحلي.
- ٣١- مستدرك سفينة البحار (١٠ أجزاء): علي 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- مَنْ هو المهدي ﷺ: للشيخ أبو طالب التجليل.
- ٣٨- الميزان (٢٠ جزء): للعلامة الطباطبائي.
- ٣٩- الوهابية في الميزان: للشيخ جعفر السبحاني.