



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد  
عمران

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



مِثَالِي  
أَقْرَبُ الْفِعَالِكِ  
بِ

التَّوَابِعِ الْفِيهِمَةِ الْأَسْبَابِيَّةِ

القِسْمُ الثَّانِي مِنْ التَّوَابِعِ الْعَالِيَةِ

وَتَمَّعَ بِهَا كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمَعْرُوفِينَ

الجزء ٣-١



مُؤَسَّسَةُ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ  
إِنشَاءً مِنْ قِبَلِ الْإِسْلَامِيِّينَ الْمَعْرُوفِينَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية

كاتب:

مازندراني، علي اكبر سيفي

نشرت في الطباعة:

مؤسسة آل البيت عليه السلام

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٣٦	مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الاساسية
٣٦	اشارة
٣٦	الجزء الأول
٣٦	[المدخل]
٣٧	[مقدمة المؤلف]
٣٨	قاعدة اختلال النظام
٣٨	اشارة
٣٩	منصة هذه القاعدة فى الفقه
٣٩	مفاد هذه القاعدة
٣٩	هى قاعدة فقهية لا اصولية
٤٠	مدرك القاعدة
٤٠	[الأول العقل]
٤٠	[الثانى النصوص]
٤٣	هل هى أماره أو أصل أو غيرهما؟
٤٣	موارد جريان القاعدة
٤٤	التطبيقات الفقهية
٤٦	حالتها مع ساير الأدلة
٤٧	قاعدة أصالة الإباحة و الحلية
٤٧	اشارة
٤٧	مفاد القاعدة
٤٩	مدرك القاعدة
٤٩	اشارة

- ٤٩ ..... الأول: الاتفاق و التسالم؛
- ٤٩ ..... الثاني: حكم العقل
- ٥٠ ..... الثالث: عمومات الكتاب
- ٥٠ ..... الرابع: عمومات السنة و مطلقاتها
- ٥١ ..... هل هي أماره أو أصل؟
- ٥٢ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ٥٢ ..... مجرى القاعدة
- ٥٣ ..... التطبيقات الفقهية
- ٥٤ ..... قاعدة أصالة الصحة
- ٥٤ ..... اشارة
- ٥٤ ..... تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها
- ٥٧ ..... تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق
- ٦١ ..... مدرک هذه القاعدة
- ٦١ ..... اشارة
- ٦٢ ..... الأول: الإجماع المحض
- ٦٢ ..... الثاني: ما استدل به من الكتاب
- ٦٣ ..... الثالث: عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد في صحيح حفص بن غياث
- ٦٣ ..... الرابع: سيرة المتشرعة؛
- ٦٣ ..... اشارة
- ٦٣ ..... النصوص الإضائية
- ٦٤ ..... الخامس: توقف حفظ نظام المعاش، بل الحياة على جريان هذه القاعدة
- ٦٤ ..... السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت
- ٦٤ ..... هل هي من الأمارات أو الاصول؟
- ٦٥ ..... أصالة الصحة من الاصول التنزيلية

- ٦٥ ..... مثبتات هذه القاعدة
- ٦٧ ..... مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها
- ٧٠ ..... حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة
- ٧٣ ..... قاعدة الاضطرار
- ٧٣ ..... اشارة
- ٧٣ ..... منصة قاعدة الاضطرار
- ٧٤ ..... مفاد القاعدة
- ٧٦ ..... مدرك القاعدة
- ٧٦ ..... اشارة
- ٧٦ ..... الأول: اتفاق جميع الفقهاء من العامة و الخاصة
- ٧٦ ..... الثانى: العقل
- ٧٦ ..... الثالث: الكتاب
- ٧٧ ..... الرابع: السنة
- ٨١ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ٨٢ ..... التطبيقات الفقيهية
- ٨٣ ..... قاعدة حرمة الإعانة على الإثم
- ٨٣ ..... اشارة
- ٨٣ ..... أهمية هذه القاعدة و منصتها فى كلمات الفقهاء
- ٨٤ ..... أول من استدلّ بنص هذه القاعدة
- ٨٥ ..... تحرير مفاد هذه القاعدة
- ٩٢ ..... مدرك القاعدة
- ٩٢ ..... اشارة
- ٩٢ ..... الأول: العقل
- ٩٢ ..... الثانى: الاجماع

- ٩٢ ..... الثالث: الكتاب:
- ٩٤ ..... الرابع: السنة.
- ٩٤ ..... الخامس: أدلة وجوب النهى عن المنكر.
- ٩٧ ..... هل هى حكم أو غيره؟
- ٩٧ ..... حالها مع معارضة ساير القواعد
- ٩٩ ..... التطبيقات الفقيهية
- ١٠٠ ..... قاعدة حرمة إهانة المحترمت
- ١٠١ ..... اشارة
- ١٠١ ..... عنوان القاعدة فى كلمات الفقهاء
- ١٠١ ..... مفاد القاعدة:
- ١٠١ ..... المقصود من المحترمت فى الدين
- ١٠٢ ..... و أما الإهانة
- ١٠٣ ..... هذا كله فى قصد الهتك
- ١٠٣ ..... مدرك القاعدة
- ١٠٣ ..... اشارة
- ١٠٣ ..... الأول: حكم العقل:
- ١٠٣ ..... الثانى: الإجماع و الضرورة
- ١٠٤ ..... الثالث: ما دلّ من نصوص الكتاب و السنة
- ١٠٤ ..... اشارة
- ١٠٤ ..... أما الكتاب:
- ١٠٥ ..... أما السنة:
- ١٠٧ ..... التطبيقات الفقيهية
- ١١١ ..... قاعدة حرمة الميّت المسلم
- ١١١ ..... اشارة



- ١١١ ..... مفاد القاعدة
- ١١٢ ..... مدرك القاعدة
- ١١٢ ..... اشارة
- ١١٢ ..... أما الاجماع:
- ١١٣ ..... و أما الضرورة:
- ١١٣ ..... و أما السيرة:
- ١١٣ ..... و أما النصوص:
- ١١٥ ..... مجرى القاعدة و تطبيقاتها
- ١١٦ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١١٧ ..... قاعدة سوق المسلمين
- ١١٧ ..... اشارة
- ١١٧ ..... أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها
- ١١٧ ..... تحرير مفاد القاعدة
- ١١٩ ..... مدرك القاعدة
- ١١٩ ..... اشارة
- ١١٩ ..... الأول: الإجماع
- ١١٩ ..... الثاني: قاعدة اختلال النظام
- ١٢١ ..... الثالث: سيرة المتشعبة.
- ١٢١ ..... الرابع: ما ورد من النصوص
- ١٢٢ ..... هل هي أمانة أو أصل؟
- ١٢٤ ..... مجرى القاعدة
- ١٢٥ ..... حالها مع معارضة ساير الأمارات
- ١٢٥ ..... قاعدة العدل و الانصاف
- ١٢٥ ..... اشارة

- ١٢٥ ..... أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء
- ١٢٧ ..... مفاد القاعدة
- ١٢٩ ..... مدرك القاعدة
- ١٢٩ ..... اشارة
- ١٢٩ ..... الأول: حكم العقل.
- ١٣١ ..... الثاني: سيرة العقلاء.
- ١٣٢ ..... الثالث: الكتاب.
- ١٣٣ ..... الرابع: السنة.
- ١٣٦ ..... هل هي أماره أو حكم أو أصل؟
- ١٣٦ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١٣٨ ..... التطبيقات الفقيهية
- ١٤١ ..... قاعدة نفى سبيل الكفار على المسلمين
- ١٤١ ..... اشارة
- ١٤٢ ..... منصه هذه القاعدة
- ١٤٢ ..... تحرير مفاد القاعدة
- ١٤٣ ..... مدرك القاعدة
- ١٤٣ ..... اشارة
- ١٤٣ ..... الأول: الإجماع.
- ١٤٤ ..... الثاني: قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»
- ١٤٥ ..... الثالث: النبوى المشهور
- ١٤٧ ..... الرابع: ضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام
- ١٤٨ ..... هل هي أماره أو أصل أو حكم؟
- ١٤٨ ..... مجارى القاعدة و تطبيقاتها
- ١٤٩ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة

- ١٤٩ ..... قاعدة وجوب تعظيم الشعائر
- ١٤٩ ..... اشارة
- ١٤٩ ..... مفاد القاعدة
- ١٥٠ ..... مدرك القاعدة
- ١٥٠ ..... اشارة
- ١٥٠ ..... و أما الكتاب:
- ١٥٢ ..... و أما السنة:
- ١٥٢ ..... التطبيقات الفقيهية
- ١٥٣ ..... مقتضى التحقيق
- ١٥٤ ..... فهرس مصادر التحقيق
- ١٥٧ ..... [انتشارات المؤسسة]
- ١٥٨ ..... الجزء الثانى
- ١٥٨ ..... اشارة
- ١٥٨ ..... قاعدة الإلزام
- ١٥٩ ..... اشارة
- ١٥٩ ..... منصّة القاعدة و سابقتها
- ١٥٩ ..... اشارة
- ١٥٩ ..... منصّة القاعدة و سابقتها الاستدلالية
- ١٦٠ ..... مفاد القاعدة و نطاقها
- ١٦٠ ..... اشارة
- ١٦١ ..... مثال لمجرى القاعدة
- ١٦١ ..... بيان المقصود من لفظ الإلزام
- ١٦٢ ..... هل الإلزام بمعنى الإباحة و الرخصة أم غيرهما؟
- ١٦٢ ..... صيغة أزمومهم أمر بعد الحظر

- ١٦٣ ..... مدرك القاعدة و حكم معارضتها
- ١٦٣ ..... اشارة
- ١٦٣ ..... الاستدلال بالنصوص
- ١٦٥ ..... نطاق مدلول الطائفتين من نصوص المقام
- ١٦٦ ..... دعوى الإجماع فى المقام
- ١٦٦ ..... لا تجرى هذه القاعدة فى ضروريات الدين
- ١٦٦ ..... حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة
- ١٦٧ ..... مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهيّة
- ١٧١ ..... قاعدة الامتنان
- ١٧١ ..... اشارة
- ١٧١ ..... منصّة القاعدة و سابقتها
- ١٧١ ..... اشارة
- ١٧١ ..... منصّة القاعدة و مناسبة البحث عنها
- ١٧٢ ..... قاعدة الامتنان فى كلمات القدماء
- ١٧٢ ..... أوّل من عبّر عنها بقاعدة الامتنان
- ١٧٣ ..... مفاد القاعدة
- ١٧٤ ..... التنبيه على نكات مهمّة
- ١٧٤ ..... اشارة
- ١٧٤ ..... لا امتنان فى إضرار الغير
- ١٧٤ ..... اختلاف مقتضى الامتنان ورضا ورفعا باختلاف الموارد
- ١٧٥ ..... مقتضى الامتنان صحّة معاملته كان فى بطلانها ضيق
- ١٧٦ ..... اختصاص الرفع بما كان فى وضعه ضيق
- ١٧٧ ..... هل هى أماره أو أصل؟
- ١٧٧ ..... مدرك القاعدة

- ١٧٧ ..... حالها مع معارضة ساير الأدلة
- ١٧٨ ..... التطبيقات الفقهيّة
- ١٧٨ ..... اشارة
- ١٧٨ ..... مسألنا التطهير بالماء المضاف و المسح المزيل
- ١٨٠ ..... مسألة حرمة التعدي عن أربع زوجات
- ١٨٠ ..... الدوران بين ضررين كان أحدهما أقلّ من الآخر
- ١٨٠ ..... وصية السفية و إكراه المديون على بيع ماله
- ١٨١ ..... ثبوت الخيار للمغبون مع علمه بالحال حين العقد
- ١٨٢ ..... قاعدة التقية
- ١٨٢ ..... اشارة
- ١٨٢ ..... منصّة القاعدة و حكم تشريعها و سابقتها
- ١٨٢ ..... اشارة
- ١٨٢ ..... منصّة القاعدة
- ١٨٣ ..... أهمية القاعدة
- ١٨٣ ..... اشارة
- ١٨٣ ..... أهمية البحث عن هذه القاعدة و خطورته تبدو من جهات.
- ١٨٣ ..... هي من القواعد العامّة و عليها تترتب فروع كثيرة
- ١٨٤ ..... دفع آتّهام المداهنّة و المصانعة
- ١٨٤ ..... بها ترتفع الشبهات العقائدية
- ١٨٥ ..... حكم تشريعها
- ١٨٥ ..... اشارة
- ١٨٥ ..... حقن الدماء و حفظ النفوس
- ١٨٥ ..... صيانة المذهب و الشريعة
- ١٨٦ ..... التقية تمنع من تعبير الأئمّة: و زعماء المذهب

- ١٨٧ ..... تجفّ بها جذور الفتن
- ١٨٨ ..... سابقة البحث عن هذه القاعدة
- ١٩٠ ..... مفاد القاعدة و ماهيتها
- ١٩٠ ..... اشارة
- ١٩٠ ..... لفظ التقيه لغة و اصطلاحا
- ١٩٠ ..... اشارة
- ١٩١ ..... المعنى اللغوى
- ١٩١ ..... المعنى الاصطلاحى
- ١٩١ ..... اشارة
- ١٩١ ..... تنقيح آراء الفقهاء
- ١٩٣ ..... مقتضى التحقيق فى المقام
- ١٩٣ ..... هل الخوف المعتبر فى التقيه شخصى
- ١٩٤ ..... المراد من الضرر المأخوذ احتماله فى مفهوم التقيه
- ١٩٤ ..... الفرق بين التقيه و بين المداهنه
- ١٩٤ ..... ماهية القاعدة
- ١٩٤ ..... قاعدة التقيه أماره أو حكم أو أصل؟
- ١٩٧ ..... مدرك القاعدة و حكم معارضتها
- ١٩٧ ..... اشارة
- ١٩٧ ..... أدلة القاعدة
- ١٩٧ ..... اشارة
- ١٩٨ ..... الاستدلال بآيات الكتاب
- ١٩٩ ..... الإجابة عن إشكاليين على عموم الآيات
- ٢٠١ ..... الاستدلال بالروايات
- ٢٠٤ ..... الاستدلال بحكم العقل

- ٢٠٤ ..... الاستدلال بالإجماع
- ٢٠٥ ..... حكم معارضتها مع ساير الأدلة
- ٢٠٧ ..... التقية عند أهل العامة
- ٢٠٧ ..... اشارة
- ٢٠٧ ..... تحرير آراء العامة
- ٢٠٧ ..... نظرة إلى نصوص أهل العامة في التقية
- ٢٠٩ ..... ما استدل به العامة لعدم جواز التقية
- ٢١٠ ..... شبهات واهية و دفع قاطعة
- ٢١٠ ..... اشارة
- ٢١٠ ..... هل التقية كذب؟! .....
- ٢١١ ..... هل تنافي مشروعية التقية حجية روايات الشيعة
- ٢١١ ..... الجواب عن إشكال تحريم كتمان ما أنزل الله
- ٢١١ ..... هل التقية من النفاق و الرياء؟ .....
- ٢١٢ ..... التقية لا تنافي الشجاعة
- ٢١٢ ..... أقسام التقية
- ٢١٢ ..... اشارة
- ٢١٣ ..... تنقيح كلام الشهيد و نقده
- ٢١٤ ..... تحرير كلام الشيخ الأنصاري
- ٢١٥ ..... نقد كلام الشيخ
- ٢١٥ ..... إعطاء الضابط في هذا التقسيم
- ٢١٦ ..... تقسيم التقية من جهات اخر
- ٢١٨ ..... التقية الاضطرارية
- ٢١٨ ..... التقية المداراتية
- ٢١٩ ..... هل تعمّ عمومات التقية المداراتية عصرنا هذا

- ٢١٩ ..... نقد كلام المحقق الهمداني
- ٢٢٠ ..... التقيية الإكراهية
- ٢٢٠ ..... مناقشة السيد الإمام الراحل قدس سره و جوابه عنها
- ٢٢١ ..... مقتضى التحقيق فى المقام
- ٢٢٢ ..... التقيية فى مقام الإفتاء و القضاء
- ٢٢٣ ..... عناوين اخرى للتقيية جزئية أو تكرارية
- ٢٢٣ ..... شرائط التقيية و مستثنياتها
- ٢٢٣ ..... اشارة
- ٢٢٤ ..... اعتبار عدم المندوحة
- ٢٢٤ ..... اشارة
- ٢٢٤ ..... تحرير محل النزاع
- ٢٢٤ ..... تحرير آراء الأصحاب
- ٢٢٥ ..... تفصيل المحقق الكركي
- ٢٢٦ ..... مناقشة الشيخ الأعظم فى كلام المحقق الكركي
- ٢٢٧ ..... رأى الشيخ الأعظم قدس سره: اعتبار عدم المندوحة حين العمل
- ٢٢٨ ..... لا يعتبر تبديل موضوع التقيية
- ٢٢٨ ..... تحقيق الشيخ فى نصوص المقام
- ٢٢٩ ..... نقد كلام الشيخ الأعظم
- ٢٣٠ ..... مقتضى التحقيق فى المقام
- ٢٣١ ..... نظرة إلى النصوص
- ٢٣٢ ..... نقد كلام السيد البجنوردى و تقوية كلام السيد الإمام
- ٢٣٣ ..... حصيلة التحقيق
- ٢٣٣ ..... اشتراط عدم كون التقيية موجبة لإرافة الدم
- ٢٣٣ ..... اشارة



- ٢٣٤ ..... الاستدلال بالإجماع
- ٢٣٤ ..... الاستدلال بالنصوص
- ٢٣٥ ..... هل المنفق عند إراقة الدم وجوب التقيء؟ أو أصل مشروعيتها؟
- ٢٣٦ ..... المراد من الدم فى قوله: إذا بلغت الدم... ..
- ٢٣٦ ..... الدوران بين قتل الغير و بين ايقاع النفس فى الهلكة
- ٢٣٧ ..... اشتراط عدم الفساد فى الدين
- ٢٣٨ ..... موارد استثناء التقيء
- ٢٣٨ ..... اشارة
- ٢٣٨ ..... قتل النفس المحترمة
- ٢٣٨ ..... الفساد فى الدين مسح الخفين، شرب الخمر، متعة الحج
- ٢٤٠ ..... التبرى من أمير المؤمنين عليه السلام
- ٢٤١ ..... احكام التقيء
- ٢٤١ ..... اشارة
- ٢٤١ ..... تأسيس الأصل على ضوء النصوص و الفتاوى
- ٢٤١ ..... اشارة
- ٢٤٢ ..... نظرة إلى النصوص
- ٢٤٣ ..... نظرة إلى كلمات الفقهاء
- ٢٤٣ ..... كلام الشيخ الأعظم فى إباحة المحظورات بالتقيء
- ٢٤٤ ..... المناقشة فى كلام الشيخ
- ٢٤٥ ..... حكم التقيء الاضطرارية
- ٢٤٦ ..... اشارة
- ٢٤٦ ..... التقيء الاضطرارية و حكمها التكلفى
- ٢٤٦ ..... نظرة إلى كلمات الفقهاء فى التقيء الاضطرارية
- ٢٤٨ ..... مقتضى الأصل عند الشك

- ٢٤٨ ..... التقية الاضطرارية و حكمها الوضعى
- ٢٤٩ ..... مقتضى القاعدة فى المقام
- ٢٥٠ ..... نظرة إلى نصوص التقية الاضطرارية
- ٢٥٢ ..... رفع الجزئية و الشرطية و المانع بالتحية
- ٢٥٣ ..... كلام السيد الإمام الراحل قدس سره
- ٢٥٣ ..... أجزاء التحية فى العبادات
- ٢٥٣ ..... اشارة
- ٢٥٤ ..... إعطاء الضابطه و تنقيح محل الكلام
- ٢٥٥ ..... حكم التحية فى الطهارات
- ٢٥٦ ..... الإجزاء عن الإعادة و القضاء
- ٢٥٦ ..... اشارة
- ٢٥٦ ..... كلام الشيخ الانصارى قدس سره
- ٢٥٨ ..... تفصيل السيد الخوئى
- ٢٥٩ ..... نقد كلام السيد الخوئى
- ٢٦٠ ..... المناقشة فى كلام الشيخ الأعظم قدس سره
- ٢٦١ ..... أجزاء التحية فى المعاملات
- ٢٦١ ..... اشارة
- ٢٦٢ ..... كلام الشيخ و نقده
- ٢٦٣ ..... كلام المحقق الكركى و نقده
- ٢٦٣ ..... نقد كلام السيد الخوئى
- ٢٦٤ ..... تقريب استدلال السيد الخوئى
- ٢٦٥ ..... المناقشة فى استدلال السيد الخوئى
- ٢٦٦ ..... نظرة إلى رأى السيد الإمام راحل قدس سره
- ٢٦٧ ..... مقتضى التحقيق فى المقام

- ٢٦٧ ..... إذا اعتقد التقيية ثم بان الخلاف
- ٢٦٩ ..... بيان الاستدلال على المختار
- ٢٧٠ ..... التنبيه على نكات مهممة
- ٢٧١ ..... حكم التقيية لدفع الضرر و الحرج عن الغير
- ٢٧١ ..... اشارة
- ٢٧١ ..... تفصيل السيد الإمام قدس سره في المقام
- ٢٧٢ ..... نقد كلام السيد الإمام قدس سره
- ٢٧٣ ..... التنبيه على نكتتين
- ٢٧٤ ..... حكم ترك التقيية تكليفا و وضعاً
- ٢٧٤ ..... اشارة
- ٢٧٤ ..... تنقيح محل النزاع
- ٢٧٤ ..... كلام الشيخ الانصارى قدس سره
- ٢٧٦ ..... إشكال السيد الإمام على الشيخ الأعظم قدس سره
- ٢٧٧ ..... الجواب عن إشكال السيد الإمام و مقتضى التحقيق
- ٢٧٧ ..... الاستدلال بمقتضى القاعدة في المقام
- ٢٧٨ ..... تقريب آخر بمقتضى القاعدة في التقيية الاضطرارية
- ٢٨٠ ..... هل يجب بذل المال لرفع موجب التقيية؟
- ٢٨٠ ..... إشكال السيد الخوئي قدس سره
- ٢٨١ ..... مقتضى التحقيق في المقام
- ٢٨٢ ..... الصلاة تقيية خلف المخالفين
- ٢٨٢ ..... اشارة
- ٢٨٢ ..... تنقيح كلمات الفقهاء القائلين بالإجزاء
- ٢٨٢ ..... اشارة
- ٢٨٣ ..... كلام الشيخ الطائفة و ابن إدريس و المحقق الكركي

- ٢٨٣ ..... كلام المحقق النراقي
- ٢٨٤ ..... تحرير كلام الشيخ الأنصاري
- ٢٨٤ ..... كلام السيد الإمام الخميني قدس سره
- ٢٨٤ ..... تنقيح آراء القائلين بعدم الإجزاء
- ٢٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٧ ..... تحرير كلام الشيخ الصدوق و كاشف الغطاء
- ٢٨٧ ..... كلام صاحب الحدائق في المقام
- ٢٨٨ ..... تنقيح كلام صاحب الجواهر
- ٢٩٠ ..... تحقيق في طوائف النصوص الواردة في المقام
- ٢٩٠ ..... اشارة
- ٣٠٠ ..... مقتضى التحقيق في الجمع بين نصوص المقام
- ٣٠١ ..... مقتضى التحقيق التفصيل بين التقيية الاضطرارية و المداراتية
- ٣٠٤ ..... التطبيقات الفقهية
- ٣٠٤ ..... قاعدة الجب
- ٣٠٤ ..... اشارة
- ٣٠٤ ..... منصة القاعدة و أهميتها
- ٣٠٤ ..... اشارة
- ٣٠٥ ..... الإسلام دين الرأفة و اليسر
- ٣٠٥ ..... منصتها الخطيرة في النصوص و كلمات الفقهاء
- ٣٠٦ ..... وجه أهميته هذه القاعدة
- ٣٠٦ ..... الغرض الأساسي من تشريعها
- ٣٠٨ ..... مفاد القاعدة و ماهيتها
- ٣٠٨ ..... اشارة
- ٣٠٨ ..... المقصود من الإسلام و الجب

- ٣٠٨ ..... ما هو المرفوع بهذه القاعدة؟
- ٣٠٩ ..... عويصة مزاحمة حقوق الآخرين
- ٣١٠ ..... لا ترتفع بهذه القاعدة ما ثبت بغير الإسلام
- ٣١٠ ..... هل تجرى هذه القاعدة في نكاح غير المسلم!
- ٣١١ ..... هل هي أمانة أو حكم أو غيرهما؟
- ٣١٢ ..... مدرك القاعدة
- ٣١٢ ..... اشارة
- ٣١٢ ..... لا إجماع كاشف في المقام
- ٣١٢ ..... تقريب الاستدلال بالآيات
- ٣١٣ ..... الاستدلال بالنبوى المشهور
- ٣١٣ ..... نصوص اخرى دالة على القاعدة
- ٣١٤ ..... حالها مع معارضة ساير القواعد
- ٣١٤ ..... اشارة
- ٣١٥ ..... معارضتها مع قاعدة تكليف الكفار بالفروع
- ٣١٥ ..... معارضتها مع قاعدة ضمان الإلتاف و ضمان اليد
- ٣١٦ ..... معارضتها مع قاعدة اختلال النظام
- ٣١٦ ..... معارضتها مع قاعدة حرمة إهانة محترمات الدين
- ٣١٦ ..... معارضتها مع قاعدة العدل و الإنصاف
- ٣١٧ ..... معارضتها مع قاعدة نفي السبيل
- ٣١٧ ..... معارضتها مع قاعدتي لا ضرر و لا حرج
- ٣١٨ ..... مجارى القاعدة و أحكامها
- ٣١٨ ..... اشارة
- ٣١٨ ..... مدلول هذه القاعدة في حقوق الله
- ٣١٩ ..... مدلول هذه القاعدة في حقوق الناس

- ٣١٩ ..... إعطاء الضابطه في المقام
- ٣٢٠ ..... تنبيهات في أحكام هذه القاعدة
- ٣٢٠ ..... الأول: خروج مجارى السير العقلائية عن مصب هذه القاعدة.
- ٣٢٠ ..... الثانى: لا إشكال في جريان هذه القاعدة في حق الكافر مطلقا.
- ٣٢١ ..... [الثالث: الاستبصار] هل تجرى القاعدة في المستبصر؟
- ٣٢٢ ..... [الرابع:] لما ذا تشمل هذه القاعدة للكافر دون المسلم؟
- ٣٢٣ ..... التطبيقات الفقيهية
- ٣٢٣ ..... اشارة
- ٣٢٣ ..... سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه
- ٣٢٤ ..... سقوط الجزية عن الذمى بعد إسلامه
- ٣٢٤ ..... هل يسقط الغسل عن الكافر بعد إسلامه؟
- ٣٢٥ ..... سقوط قضاء الصلاة عن الكافر بعد إسلامه
- ٣٢٦ ..... سقوط قضاء الحج عن الكافر بعد إسلامه
- ٣٢٦ ..... هل يسقط ضمان ما أتلفه الكافر على المسلم قبل إسلامه؟
- ٣٢٧ ..... سقوط الحدود عن الكافر بعد إسلامه
- ٣٢٨ ..... الجزء الثالث
- ٣٢٨ ..... اشارة
- ٣٢٨ ..... تقديم:
- ٣٢٨ ..... اشارة
- ٣٢٩ ..... تحقيق في الحكم الوضعى و أقسامه
- ٣٢٩ ..... اشارة
- ٣٢٩ ..... إعطاء الضابطه في تعريف العناوين المصطلحة
- ٣٣٠ ..... تحرير كلام المحقق الخراسانى
- ٣٣١ ..... تعريف الشهيد الأول و نقده

- ٣٣١ ..... كلام المحقق النائيني في تعريف الحكم الوضعي و نقده
- ٣٣١ ..... تعريف الشهيد الصدر و نقده
- ٣٣٢ ..... كلام السيد الامام قدس سره
- ٣٣٦ ..... مقتضى التحقيق في تعريف الحكم الوضعي
- ٣٣٩ ..... «قاعدة» «الاشتراك»
- ٣٣٩ ..... اشارة
- ٣٣٩ ..... فيقع الكلام هاهنا في ثلاث قواعد.
- ٣٣٩ ..... اشارة
- ٣٤٠ ..... [القاعدة الاولى: قاعدة الاشتراك على الاطلاق]
- ٣٤٠ ..... ضرورة البحث عن هذه القاعدة
- ٣٤٠ ..... منصّة القاعدة و أهميتها
- ٣٤١ ..... هذه القاعدة أصولية لا فقهية و لا كلامية
- ٣٤٢ ..... مفاد القاعدة
- ٣٤٢ ..... ١- ضابطه جريان القاعدة.
- ٣٤٤ ..... مدرك القاعدة
- ٣٤٤ ..... اشارة
- ٣٤٤ ..... الضرورة و الاتفاق
- ٣٤٥ ..... الاستدلال بالكتاب و السنة
- ٣٤٥ ..... أما الكتاب:
- ٣٤٧ ..... و أما السنة:
- ٣٤٨ ..... السيرة العقلانية التقنية
- ٣٥٠ ..... الاحتجاج بالاستصحاب
- ٣٥١ ..... المناقشة في بعض الوجوه الاخرى
- ٣٥١ ..... و أما تطبيقات هذه القاعدة

- ٣٥١ ..... [القاعدة الثانية] «قاعدة اشتراك الكفار» «مع المسلمين في التكليف» -
- ٣٥١ ..... اشارة
- ٣٥٢ ..... أهمية هذه القاعدة
- ٣٥٢ ..... اشارة
- ٣٥٣ ..... كيفية وقوعها في قياس الاستنباط
- ٣٥٤ ..... مفاد القاعدة و ماهيتها
- ٣٥٤ ..... اشارة
- ٣٥٤ ..... ليس الكفار غافلين عن أصل التكليف
- ٣٥٥ ..... المناقشة في تعليل عدم تكليف الكفار بغفلتهم
- ٣٥٦ ..... ردّ التعليل باشتراط الاسلام في صحة الفروع
- ٣٥٦ ..... مدرك القاعدة
- ٣٥٦ ..... اشارة
- ٣٥٦ ..... تأسيس الأصل في المقام
- ٣٥٩ ..... ساير أدلة هذه القاعدة
- ٣٥٩ ..... اشارة
- ٣٥٩ ..... ١- الشهرة الفتوائية بين فقهاءنا
- ٣٥٩ ..... ٢- الاجماع و الضرورة
- ٣٦٠ ..... ٣- تمكن الكفار من تحصيل العلم
- ٣٦٠ ..... ٤- الاستدلال بالكتاب
- ٣٦١ ..... ٥- قاعدة الجب
- ٣٦٣ ..... ٦- بعض الروايات المستدلّ بها على اشتراك الكفار مع المؤمنين في التكليف الفرعية
- ٣٦٣ ..... ٧- لا ريب في كون الكفار مكلفين بالايمان
- ٨- و قد يستدلّ لتكليف الكفار بالفروع بأنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع، ليلزم تساوى الكفار الذين ارتكبوا معاصى و ذنوب كثيرة شت
- ٣٦٤ ..... الاستدلال لعدم تكليف الكفار بالفروع



- ٣٦٤ ..... اشارة -
- ١- إن إثبات تكليف الكفار بالفروع و اشتراكهم مع المؤمنين في التكاليف الفرعية- مضافاً إلى تكليفهم بالاصول- يحتاج إلى دليل شر:
- ٣٦٥ ..... ٢- حكم العقل
- ٣٦٥ ..... ٣- ما دلّ من النصوص على عدم تكليف الكفار بالفروع مستقلاً عن الاصول.
- ٣٦٧ ..... إقامة الحدود على الكفار -
- ٣٦٧ ..... اشارة -
- ١- إطلاق الآيات: ..... ٣٦٧
- ٢- الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام: ..... ٣٦٨
- النصوص الدالة وجوب إقامة مطلق الحدود على الكفار ..... ٣٦٨
- النصوص الدالة على إقامة الحدّ على الكافر المتجاهر بشرب الخمر ..... ٣٧٠
- النصوص الدالة على وجوب إقامة حد الزنا على الكفار ..... ٣٧١
- نظرة إلى كلام صاحب الجواهر قدس سره ..... ٣٧٣
- الاستدلال باطلاق الفتاوى و ردّه ..... ٣٧٤
- التطبيقات الفقهية ..... ٣٧٥
- ٣٧٥ ..... اشارة -
- قضاء العبادات على المرتد ..... ٣٧٥
- اشترط الاسلام فى الصلاة و مسألة زكاة المرتد ..... ٣٧٦
- انعقاد يمين الكافر و ضمانه بالاتلاف ..... ٣٧٦
- ترتب الحرمة الأبدية فى موارد بعد إسلامه ..... ٣٧٧
- ٣٧٧ ..... إقامة الحدود على الكفار -
- ٣٧٨ ..... [قاعدة الثالثة] «قاعدة اشتراك الأحكام» «بين العالم و الجاهل» -
- ٣٧٨ ..... اشارة -
- منصة القاعدة و أهميتها ..... ٣٧٩
- ٣٧٩ ..... اشارة -

- ٣٧٩ ..... دفع شبهة العقاب بلا بيان
- ٣٨٠ ..... منشأ تأسيس هذه القاعدة
- ٣٨٠ ..... أول من تعرّض لهذه القاعدة
- ٣٨٢ ..... مفاد القاعدة
- ٣٨٢ ..... اشارة
- ٣٨٢ ..... خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة
- ٣٨٣ ..... شمول القاعدة للجاهل القاصر
- ٣٨٣ ..... المناقشة في كلام السيد الخوئي
- ٣٨٤ ..... ثمرة القاعدة في الفقه
- ٣٨٤ ..... إتما الاشتراك في الحكم الانشائي الفتواي
- ٣٨٥ ..... مدرک القاعدة
- ٣٨٥ ..... اشارة
- ٣٨٥ ..... الاستدلال بالاجماع
- ٣٨٦ ..... الاستدلال بالروايات
- ٣٨٧ ..... تحقيق نصوص المقام
- ٣٩٨ ..... التطبيقات الفقهية
- ٣٩٨ ..... اشارة
- ٣٩٨ ..... مسألة أجزاء الأمارات
- ٤٠٠ ..... من لم يُحسن القراءة بالعربية
- ٤٠١ ..... لو غرس في أرض الغير باذنه
- ٤٠١ ..... لو عقد المحرم على امرأة جاهلاً بالحكم
- ٤٠٢ ..... لا فرق بين العالم و الجاهل في الاخلال بواجبات الصلاة
- ٤٠٣ ..... فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بين العالم و الجاهل
- ٤٠٣ ..... وجوب الكفارة بتناول المفطرات

- ٤٠٤ ..... حكم من صلّى في المغصوب جاهلاً
- ٤٠٤ ..... لو أتمّ المسافر صلاته جاهلاً
- ٤٠٥ ..... حكم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة
- ٤٠٦ ..... «قاعدة» «الإكراه»
- ٤٠٦ ..... اشارة
- ٤٠٦ ..... مفاد القاعدة
- ٤٠٦ ..... اشارة
- ٤٠٦ ..... التعريف اللغوى و الاصطلاحى
- ٤٠٧ ..... نظرة إلى كلمات الفقهاء فى تعريف الإكراه
- ٤٠٨ ..... بيان الفرق بين الاكراه و الاجبار و الاضطرار
- ٤٠٨ ..... اشارة
- ٤٠٨ ..... فههنا ثلاث عناوين
- ٤٠٨ ..... أحدها: الاجبار
- ٤٠٨ ..... ثانيها: الاكراه،
- ٤٠٩ ..... ثالثها: الاضطرار،
- ٤٠٩ ..... أربع نكات مهمّة
- ٤٠٩ ..... اشارة
- أحدها: يستفاد من كلمات بعض الفقهاء- ممّن تقدّم نقل كلامه- أنه يعتبر فى حقيقة الاكراه فى الاصطلاح- مضافاً إلى ما مرّ- كون المتوّه
- ٤١٠ ..... ثانيها: إنّه قد استثنى الفقهاء عن قاعدة الاكراه الدماء،
- ٤١٠ ..... ثالثها: أنه لا إشكال فى رفع العقاب بالاكراه،
- ٤١٠ ..... رابعها: أنه قد تحصّل مما سبق فى تحريره مفاد هذه القاعدة: أنّ الاكراه حمل الغير على فعل أو ترك باخافة أو تهديد
- ٤١٠ ..... مدرك القاعدة
- ٤١٠ ..... اشارة
- ٤١٠ ..... الاستدلال للقاعدة بالكتاب

- ٤١١ ..... الاستدلال بالسنة
- ٤١٣ ..... الاستدلال للقاعدة بحكم العقل
- ٤١٣ ..... الاستدلال للقاعدة بالاجماع
- ٤١٤ ..... هل تجرى قاعدة الاكراه فى موارد الاضرار بالغير؟
- ٤١٤ ..... التطبيقات الفقهية
- ٤١٤ ..... اشارة
- ٤١٥ ..... بطلان طلاق المكره و ظهاره
- ٤١٥ ..... سقوط الحد و الكفارة عن المكره
- ٤١٦ ..... جواز قبول ولاية الجائز للمكره
- ٤١٦ ..... بطلان صوم المكره على الافطار و على الارتماس
- ٤١٧ ..... «قاعدة» «الأهمية»
- ٤١٧ ..... اشارة
- ٤١٨ ..... منصة القاعدة و أهميتها
- ٤١٨ ..... اشارة
- ٤١٨ ..... هذه القاعدة فقهية، لا اصولية
- ٤١٩ ..... مفاد القاعدة
- ٤١٩ ..... اشارة
- ٤١٩ ..... ما هو المقصود من الأهمية؟
- ٤٢٠ ..... هل الاضطرار مأخوذ فى مصب القاعدة؟
- ٤٢١ ..... شرائط جريان القاعدة
- ٤٢١ ..... اشارة
- ٤٢١ ..... اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة
- ٤٢١ ..... كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره و نقده
- ٤٢٢ ..... اشتراط عدم كون الأهم و المهم جزءين لواجب

- ٤٢٢ ..... مدرك القاعدة
- ٤٢٢ ..... اشارة
- ٤٢٢ ..... يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بحكم العقل و نصوص الكتاب و السنة.
- ٤٢٣ ..... أما العقل؛
- ٤٢٣ ..... و أما الكتاب:
- ٤٢٣ ..... و أما السنة:
- ٤٢٧ ..... ملاكات الأهمية و مواردها الكلية
- ٤٢٧ ..... موارد الأهمية في لسان النصوص
- ٤٣٠ ..... مقتضى القاعدة في محتمل الأهمية
- ٤٣٢ ..... مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية
- ٤٣٢ ..... اشارة
- ٤٣٣ ..... تقديم اليومية على الآيات و الفريضة على النافلة
- ٤٣٣ ..... لو دار الأمر بين القيام و الركوع و السجود
- ٤٣٤ ..... لو دار الأمر بين الوضوء و رفع العطش
- ٤٣٤ ..... لو دار الأمر بين الواجب المالى و بين الواجب البدنى
- ٤٣٥ ..... لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير و بين الاستيدان منه
- ٤٣٦ ..... لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً و بين الصلاة في غير مأكول اللحم
- ٤٣٦ ..... لو دار الأمر بين الصلاة عارياً و بين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته إجمالاً
- ٤٣٦ ..... [لو دار أمر المصلى بين الصلاة عارياً و بين الصلاة في أحد الثوبين- المعلوم نجاسته أحدهما اجمالاً- معيّنأ أو مختيراً.]
- ٤٣٧ ..... «قاعدة» «القرعة»
- ٤٣٧ ..... اشارة
- ٤٣٧ ..... «منصة القرعة» «في الفقه و كلمات الفقهاء»
- ٤٣٧ ..... اشارة
- ٤٣٨ ..... الاستدلال بها في كلمات الفقهاء

- ٤٣٩ ..... أول من عبّر عنها بالقاعدة
- ٤٣٩ ..... هل القرعة قاعدة اصولية أو فقهية
- ٤٤٠ ..... «تعريف القرعة» «و ماهيتها»
- ٤٤٠ ..... اشارة
- ٤٤١ ..... الجذر اللغوى
- ٤٤١ ..... المعنى الاصطلاحى
- ٤٤٢ ..... هل القرعة أماره أو أصل؟
- ٤٤٤ ..... الفرق بين القرعة و بين ساير الأمارات
- ٤٤٤ ..... ما هو الواقع الذى تكشف عنه القرعة؟
- ٤٤٥ ..... «مدرك القاعدة»
- ٤٤٥ ..... اشارة
- ٤٤٦ ..... الاستدلال بالاجماع
- ٤٤٦ ..... الاحتجاج بالكتاب
- ٤٤٦ ..... اشارة
- ٤٤٨ ..... نقاش و جواب
- ٤٤٩ ..... الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام
- ٤٥٣ ..... سيرة العقلاء
- ٤٥٣ ..... اشارة
- ٤٥٥ ..... إزاحة شبهة من سيرة المتشرعة
- ٤٥٥ ..... «شرائط القرعة»
- ٤٥٥ ..... اشارة
- ٤٥٦ ..... هل يعتبر تفويض الأمر إلى الله في القرعة و هل يعتبر فى القرعة تفويض الأمر إلى الله تعالى أم لا؟
- ٤٥٧ ..... هل يشترط كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نائبه؟
- ٤٥٨ ..... أحكام القرعة

- ٤٥٨ ..... اشارة
- ٤٥٩ ..... هل القرعة لازمة أو جائزة؟
- ٤٥٩ ..... كيفية القرعة
- ٤٦٠ ..... هل القرعة تصلح لإيجاد الحق
- ٤٦١ ..... حكم موارد خطأ القرعة
- ٤٦٢ ..... حكمها مع معارضة ساير الأدلة
- ٤٦٣ ..... «مجارى القاعدة»
- ٤٦٣ ..... اشارة
- ٤٦٤ ..... عدم اختصاصها بالتنازع فى الحقوق
- ٤٦٥ ..... كلام السيد الإمام الراحل قدس سره و نقده
- ٤٦٦ ..... الموارد المنصوصة بالخصوص
- ٤٦٧ ..... مقتضى التحقيق فى ضابطه جريان القرعة
- ٤٦٨ ..... التطبيقات الفقيهية
- ٤٦٨ ..... اشارة
- ٤٦٨ ..... ومنها: مسألة من أعتق بعض عبده و لم يعلم من المعتقد.
- ٤٦٨ ..... ومنها: مسألة تردّد حق بين شخصين تساوت الشهود فى العدالة و التعداد.
- ٤٦٨ ..... ومنها: مسألة ميراث الخنثى المشكل،
- ٤٦٩ ..... ومنها: مسألة تردّد البهيمه الموطوءة و اختلاطها بغيرها من البهائم الموجودة فى القطيع؛
- ٤٦٩ ..... ومنها: مسألة القسمة بالقرعة.
- ٤٦٩ ..... ومنها: مسألة اشتباه قتلى المشركين بقتلى المسلمين
- ٤٧٠ ..... «تحقيق» «فى الاستخارة»
- ٤٧٠ ..... اشارة
- ٤٧٠ ..... منصة الاستخارة فى الشريعة و أهميتها
- ٤٧٠ ..... اشارة

- ٤٧١ ..... رفع التحير و تحصيل العزم الراسخ
- ٤٧١ ..... الخضوع و الخضوع لعظمة الله و التوكل و تفويض الأمر إليه
- ٤٧٢ ..... دور الاستخارة في فلاح الانسان و نجاحه
- ٤٧٢ ..... الاستخارة من آيات وجود الله
- ٤٧٣ ..... كلام صاحب الحقائق في الغرض من الاستخارة
- ٤٧٣ ..... شبهات و ردود
- ٤٧٣ ..... اشارة
- ٤٧٤ ..... شبهة عدم ارتباط مؤدى الاستخارة بالواقع و جوابها
- ٤٧٤ ..... شبهة سدّ طريق الفكر و المشورة بالاستخارة
- ٤٧٦ ..... شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة
- ٤٧٧ ..... لو علم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشكلة للمؤمنين
- ٤٨٠ ..... شبهة الاستقسام بالأزلام
- ٤٨٠ ..... تعريف الاستخارة
- ٤٨٠ ..... اشارة
- ٤٨١ ..... تنقيح آراء الفقهاء و المحدثين
- ٤٨١ ..... رأى ابن ادريس
- ٤٨٢ ..... رأى العلامة الحلّي
- ٤٨٣ ..... رأى المحدث الكاشاني
- ٤٨٣ ..... رأى المحدث البحراني
- ٤٨٤ ..... رأى صاحب الجواهر
- ٤٨٦ ..... رأى صاحب العروة و المناقشة فيه
- ٤٨٧ ..... تحقيق معنى الاستخارة
- ٤٨٧ ..... اشارة
- ٤٨٧ ..... تحقيق المعنى اللغوى



- ٤٨٩ ..... معانى الاستخارة من منظر النصوص
- ٤٨٩ ..... اشارة
- ٤٩٠ ..... المعانى المندرجة تحت طلب الخير
- ٤٩٠ ..... اشارة
- ٤٩٠ ..... ١- الدعاء لطلب الخير و التوفيق.
- ٤٩٢ ..... ٢- طلب تيسير ما فيه الخير واقعاً و تسهيل خير الأمرين، من الفعل أو الترك.
- ٤٩٣ ..... ٣- طلب الخيرة- بكسر الخاء و فتح الياء، من الاختيار
- ٤٩٤ ..... ٤- طلب الخيرة- بكسر الخاء و فتح الياء- بمعنى صفوة الشيء و المختار منه،
- ٤٩٤ ..... الاستخارة بمعنى طلب التعرف على الواقع
- ٤٩٥ ..... الاستخارة بأقسامها الشائعة و تحقيق نصوصها
- ٤٩٥ ..... اشارة
- ٤٩٦ ..... معنى مشروعيتها هذه الاقسام و ثمرها
- ٤٩٦ ..... الاستخارة بطلب إلهام الخير
- ٤٩٨ ..... تحقيق فى نصوص الاستخارة بالمشورة
- ٤٩٩ ..... تحقيق نصوص الاستخارة بالرقاع
- ٥٠٢ ..... الاستخارة بافتتاح المصحف
- ٥٠٥ ..... مقتضى التحقيق
- ٥٠٥ ..... هل المدار على المتبادر من لفظ الآية أو مدلول السياق؟
- ٥٠٥ ..... اشارة
- ٥٠٦ ..... بيان مقتضى التحقيق
- ٥٠٦ ..... تحقيق روايات الاستخارة بالقرآن بعد سبعة أوراق
- ٥٠٩ ..... تحقيق فى نصوص التفؤل بالقرآن
- ٥٠٩ ..... اشارة
- ٥١٠ ..... الجمع بين نصوص المقام

- ٥١١ ..... نقد كلام المحدث الكاشاني و المحدث المجلسي قدس سرهم
- ٥١٢ ..... مقتضى التحقيق فى الجمع بين نصوص التفؤل
- ٥١٢ ..... مقتضى التحقيق فى الفرق بين التفاؤل و الاستخارة
- ٥١٢ ..... اشارة
- ٥١٤ ..... رواية تفأل الامام السجاد عليه السلام بالقرآن
- ٥١٥ ..... الاستخارة بالسبحة
- ٥١٥ ..... اشارة
- ٥١٧ ..... الاستخارة بالسبحة لم تكن مشهورة بين القدماء
- ٥١٨ ..... هل للسبحة و الحصى موضوعية؟
- ٥١٩ ..... الاستخارة بالبنادق
- ٥٢٠ ..... الاستخارة بالقرعة
- ٥٢٠ ..... اشارة
- ٥٢٢ ..... الاستشهاد بالأولوية و الاتحاد فى الكيفية و كلمات الفحول
- ٥٢٣ ..... تحقيق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة
- ٥٢٥ ..... مدرك الاستخارة
- ٥٢٥ ..... اشارة
- ٥٢٥ ..... تحرير آراء الفقهاء
- ٥٢٦ ..... تنقيح كلمات المشايخ الثلاثة
- ٥٢٦ ..... رأى الشيخ المفيد قدس سره
- ٥٢٧ ..... رأى ابن ادريس و من وافقه
- ٥٢٧ ..... رأى العلامة الحلّى و تشنيعه على ابن إدريس
- ٥٢٨ ..... رأى المحقق الكركي
- ٥٢٨ ..... رأى الشهيدين
- ٥٢٩ ..... استدلال صاحب الحقائق

- ٥٣٠ ..... رأى صاحب الجواهر فى مدرك الاستخارة
- ٥٣١ ..... آراء ساير الفقهاء
- ٥٣٢ ..... مقتضى التحقيق فى مدرك الاستخارة
- ٥٣٢ ..... اشارة
- ٥٣٢ ..... ١- تظافر النصوص الدالة على مشروعية آحاد أنحاء الاستخارة بالطرق المذكورة
- ٥٣٣ ..... ٢- انجبار ضعف سند هذه النصوص بقاعدة التسامح فى أدلة السنن،
- ٥٣٦ ..... ٣- انجبار ضعف أسناد هذه النصوص بعمل مشهور الفقهاء.
- ٥٣٦ ..... ٤- عمومات القرعة الشاملة للاستخارة بما يُعدّ عرفاً من مصاديق القرعة بتقريبين:
- ٥٣٧ ..... شرائط الاستخارة
- ٥٣٧ ..... اشارة
- ٥٣٧ ..... اشتراط التحير و التردد
- ٥٣٩ ..... عدم اشتراط وقت خاص
- ٥٤٠ ..... هل يشترط المباشرة؟
- ٥٤٢ ..... آداب الاستخارة
- ٥٤٢ ..... اشارة
- ٥٤٢ ..... كراهة التكلم و استحباب تركه عند الاستخارة
- ٥٤٣ ..... لزوم الرضا بمؤدى الاستخارة
- ٥٤٤ ..... استحباب تعلم الاستخارة
- ٥٤٤ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية

## إشارة

نام كتاب: مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية

موضوع: قواعد فقهية

نويسنده: مازندراني، علي أكبر سيفي

تاريخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربي

قطع: وزيري

تعداد جلد: ٣

تاريخ نشر: ه ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: قم- ايران

## الجزء الأول

## [المدخل]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

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

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

و نحن في الوقت الذي نثمن الجهود الجبارة للشيخ المؤلّف نرجو من الله جلّ شأنه أن يوفّقه و إيانا لخدمة دينه القويم و يهدينا إلى صراطه المستقيم، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

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

### [مقدمة المؤلف]

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

و الصّلاة على محمّد عبده و رسوله المصطفى، أرسله بالهدى و دين الحق، و جعله بلاغاً لرسالته، و كرامةً لأُمَّته، و أنزل عليه القرآن نوراً لا تطفأ مصابيحها، و بحراً لا يدرك قعره، و منهاجاً لا يضلّ نهجه، و فرقاناً لا يخمد برهانه.

و السّلام على آله المعصومين المكرّمين الذين هم معادن الايمان و بحبوحاته، و ينابيع العلم، و أساس الدين، و عماد اليقين.

و نسأل الله سبحانه أن يوفّقنا لمعرفةهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و يرزقنا شفاعتهم يوم تأتيه فردا.

و أما بعد فلا يخفى على سالك طريق الفقه و طالب ملكة الاجتهاد عظم خطر القواعد الفقهية و دخلها الأساسي في الاجتهاد الفعّال و دورها المفتاحي في استنباط الأحكام.

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

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

مختلف الأبواب و الفروع الفقهية.

و من نواقص النظام الدراسي في الحوزات العلمية عدم تلقى القواعد الفقهية قسماً دراسياً مستقلاً، كواحد من الدروس العلمية، مع أنّ دورها في الاجتهاد و الاستنباط ليس بأقل من دور القواعد الاصولية في ذلك، لو لم يكن أكثر.

و نبحت في هذه السلسلة من المباحث عن القواعد الأساسية التي يدور مدارها رحي الاجتهاد الفعّال، و أضفنا إليها قواعد جديدة مفتاحية التي هي من بين ما لم يبحث عنه إلى الآن رغم أهميته، و بينما قلّ من استوفى البحث عنه.

و إليك نماذج منها:

- قاعدة اختلال النظام.

- قاعدة حرمة إهانة محترّات الدين.

- قاعدة تعظيم الشعائر.

- قاعدة حرمة الميت المسلم.

- قاعدة العدل و الانصاف.

- قاعدة الإحسان.

- قاعدة الاحترام.

- قاعدة الاضطرار.

- قاعدة حرمة الإعانة على الإثم.

- قاعدة سوق المسلمين.

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

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

استنباط الأحكام المبتلى بها في يومنا العصري.

و نبحت عن هذه القواعد في أربع محاور أساسية.

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

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

الثالث: القواعد المعاملية السارية في مختلف أبواب المعاملات.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

على أكبر السيفي المازندراني

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

## قاعدة اختلال النظام

### إشارة

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

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

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

### منصة هذه القاعدة في الفقه

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

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

### مفاد هذه القاعدة

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

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

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

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

### هي قاعدة فقهية لا اصولية

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

وتبنتي هذه القاعدة على حكم العقل المستقل بقبح فعل ما يوجب

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

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

وبعد استقلال العقل بذلك لا حاجة لإثبات حرمة ما يخلّ بالنظام ووجوب ما يحفظ به إلى دليل تعبدى خاص من الشارع، بل يحمل

ما ورد من النصوص الدالة على ذلك على الارشاد إلى حكم العقل، كما أنه يقطع بعدم رضى الشارع بفعل ما يختل به نظام عيش المسلمين.

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

## مدرك القاعدة

### [الأول العقل]

سبق أنه بعد استقلال العقل بقبح فعل ما يخل بالنظام و لزوم فعل ما يتوقف عليه حفظ النظام، لا حاجة لإثبات مفاد هذه القاعدة و حجيتها إلى نص من جانب الشارع. و أن ما ورد من النصوص الدالة على ذلك محمول على الارشاد إلى حكم العقل. و نكتفي بذكر بعض هذه النصوص تأييدا.

### [الثاني النصوص]

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

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

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

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

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

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

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



مرّة و الشيء بعد الشيء فجمعتهما. فقلت: فاحدّث بها عنك عن الرضا عليه السّلام؟

قال: نعم. «١»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وجه الدلالة أن قوله عليه السلام: «لم يقيم للمسلمين سوق» بمعنى أنه يختل نظام أسواق المسلمين ومعاملاتهم ومبادلاتهم. وأن حفظ نظام اقتصادهم يتوقف على أمارية اليد وحجيتها. وإن العقلاء يعتمدون على ما به حفظ نظامهم الاقتصادي وقوام سوقهم، ويتكلمون على ما يتوقف عليه جريان معاملاتهم ومبادلاتهم. وإلا لاختل نظام اقتصادهم وأسواقهم. ومن الواضح أن ذلك ينجز إلى اختلال نظام النوع فيدخل فيما يستقل العقل بلزومه ليتوقف حفظ النظام عليه واختلاله بتركه وتعطيله.

ولا يخفى أن أمارية اليد وإن تبتنى على بناء العقلاء، كما سيأتي بيان ذلك، إلا أن لبنائهم على حجية اليد جذر عقلي وهو حفظ النظام ولزوم اختلاله من عدم بنائهم على ذلك.

وقد جرت سيرة المسلمين على اعتبار اليد وحجيتها بما أنهم من العقلاء. وإن سيرتهم على ذلك متأصلة في حكم العقل بمنع اختلال النظام، وإلى ذلك أشار الامام عليه السلام بقوله: «لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق».

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

ولكنه غير وجهه، وذلك لأن حكم العقل بمنع اختلال النظام وجوب حفظه، إنما هو منشأ جريان سيرة العقلاء على حجية اليد بلحاظ كون

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

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

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

و أما سنداً فقد ضعّف بوقوع القاسم بن يحيى في طريق الكلينى والشيخ بلحاظ ما نقل عن ابن الغضائرى في تضعيفه، ولكن الأقوى جواز الاعتماد على رواياته؛ لكونه واقعا في أسناد كامل الزيارات وقد روى عنه مثل إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عيسى والبرقى. ومما يؤيد وثاقته حكم الصدوق بصحة ما رواه القاسم بن يحيى في زيارة الحسين عليه السلام، بل قال: إن هذه الزيارة من أصح الزيارات.

و أما ما نقل عن ابن الغضائرى في تضعيفه من كتابه فهو غير ثابت؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه. وأيضا روى الصدوق هذه الرواية باسناده عن سليمان بن داود. وقد ضعّف بوقوع القاسم بن محمد الاصفهاني في طريقه إليه لتضعيف النجاشي وابن الغضائرى إياه، بل نقل تضعيفه عن الكشى. ولكن المحقق الأردبيلي استظهر في جامع الرواة اتحاد القاسم هذا مع القاسم بن محمد الجوهري. ومع ذلك يشكل إثبات وثاقته الرجل لتعارض ما نقل من الجرح والتعديل في حقه على فرض الاتحاد. ولكن يكفي اعتبار طريق الكلينى والشيخ في الحكم باعتبار هذه الرواية، هذا مضافا إلى عمل

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

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

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

«فكلّ مأثور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون و

ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها ... فهذا كله حلال بيعه و شراؤه». (١)  
فان قوله: «و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره».

بيان لتوقف حفظ نظام نوع الناس على ذلك و اختلاله بتركه و تعطيله.  
و لا يخفى أن المقصود من الحليّة في المقام هو الإباحة بالمعنى الأعم في مقابل الحرمة، كما يفهم ذلك بقريته التقابل في الرواية و  
إلا فالمكاسب المتوقف عليه حفظ النظام لا إشكال في وجوبها كفاثا كما تسالم عليه الفقهاء.  
و لا ريب في ورود روايات اخر في مختلف أبواب الفقه مما يدل على هذه القاعدة، يجدها المتتبع في تضاعيف النصوص، و لا سيما  
ما يرتبط منها بالمسائل التي ذكرناها هنا في مجارى القاعدة مما استند الفقهاء في الاستدلال على المسألة إلى هذه القاعدة.  
و لكن جميع ما يدل على مفاد هذه القاعدة من النصوص يحمل على الارشاد إلى حكم العقل، كما قلنا.

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

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

### هل هي أمانة أو أصل أو غيرهما؟

هذه القاعدة ليست من الأمانات و لا- من الأصول، كما هو واضح، بل من الأحكام. و انما هو حكم العقل بمنع ما يختل به النظام و  
لزوم ما يحفظ به النظام. و عنوان هذه القاعدة في الحقيقة هو موضوع حكم العقل، و هو اختلال النظام و حفظه.  
و مفادها هو حكم العقل و بتبعه حكم الشرع بحرمة الاختلال و وجوب حفظه؛ نظرا إلى الملازمة بين حكم العقل و بين حكم الشرع  
فكيف يكون مفاد قاعدة اليد حجية اليد و أماريتها و عنوانها «اليد» التي هي موضوع الحكم الوضعي الذي هو الحجية؟ فكذلك في  
المقام.

فهذه القاعدة عبارة عن كبرى كلية تفيد وجوب كل ما يدفع هذا المحذور- أي اختلال النظام- و حرمة ما يوجبه.  
و قد يعبر عن هذه القاعدة بقاعدة حفظ النظام. بلحاظ أنها تفيد وجوب كل ما يحفظ به النظام و حرمة تركه. و تكون حينئذ من  
الأحكام؛ لأن وجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه حكم من العقل و الشرع.

### موارد جريان القاعدة

قبل التعرض إلى تطبيقات هذه القاعدة، ينبغي التنبيه على نكتة مهمّة في مجراها. و هي أن هذه القاعدة إنّما هي محكمة فيما يتوقف  
عليه حفظ نظام نوع الناس و تنقطع ربقه حياتهم الاجتماعي بتركه و تعطيله و لا تجرى في النظام الجزئية التي لا يوجب اختلالها  
اختلالا في نظام النوع، كالنظام الثقافي في مدرسة أو جامعة أو حوزة علمية، أو النظام الإداري في دائرة

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

من الدوائر، و نحو ذلك من النظام الجزئية.

و بذلك يظهر عدم وجهة استناد بعض إلى هذه القاعدة في الافتاء بحرمة غش الطلاب في الامتحانات. و إليك نصّ استفتائه و  
جوابه.

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

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

هذا، لو كان مراده الاستناد إلى هذه القاعدة.

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

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

### التطبيقات الفقهية

و قد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة فى مختلف الابواب و الفروع الفقهية. منها: ثبوت الولاية للفقيه فى عصر الغيبة، كما علل ذلك بحفظ النظام، المحقق السيد محمد آل بحر العلوم فى بلغة الفقيه «٢»، بل علل المحقق ميرزا

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

(٢) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٩٠.

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

الآشتيانى «١» ثبوت ولاية النبى و الوصى على الحكم، بلزوم اختلال النظام من عدمه.

و قد علل السيد الامام الخمينى قدس سره ضرورة الحكومة الإسلامية بقيادة الفقيه العادل و نفوذ حكمه بوجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه؛ حيث قال: «إن الأحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومة و ولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهى و تتكفل لإجرائه. و لا- يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج و المرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال أمور المسلمين من الأمور المغضوبة.

و لا يقوم ذا و لا يسدّ عن هذا إلا بوال و حكومة». «٢»

و فى موضع آخر جعل حفظ النظام من أوضح الأمور الحسينية التى لا يمكن القيام بها إلا بتشكيل الحكومة الإسلامية؛ حيث قال: «و لا يخفى أن حفظ النظام و سد ثغور المسلمين و حفظ شبانهم من الانحراف عن الإسلام و منع التبليغات المضادة للإسلام و نحوها من أوضح الحسيات و لا يمكن الوصول إليها إلا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية». «٣»

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

(١) كتاب القضاء للآشتيانى: ص ١٧.

(٢) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٦١.

(٣) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٩٧.

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

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

و لا يخفى ما فيه من جهة أن حفظ النظام إنما يتوقف على أصل القيام بالقضاء بين الناس، و لا يوجب ذلك اعتبار شروط و قيود فى

من يتولّى القضاء و الحكومة، بل إنّما يستفاد ذلك من وجود اخرى، منها النصوص، كـمقبولة حنظلة و معتبرة أبي خديجة و ما ورد عن العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه و غير ذلك من النصوص الدالة على صدور الاذن العام منهم للفقيه الجامع لشرائط الفتوى في تولّى منصب القضاء و الحكومة.

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

نعم إثبات وجوب تولّى منصب القضاء و تأسيس الحكومة على من يتمكن من ذلك لا- يتوقف على أمر الشارع أو إذنه، بل إنّما يتوقف على استقلال العقل بلزوم الأتيان بما يتوقف عليه حفظ نظام النوع و ترك ما فيه اختلال النظام.

و لكن لا- ينافي ذلك عدم مشروعية تولّى ذلك لمن لم يأذن الشارع له، و لو بالأذن العام. و أما حكم العقل انما هو المحكم ما لم يخطئه الشارع. فما منعه الشارع يكون تخطئه لحكم العقل، كما في المقام بالنسبة إلى الفاقد لما اعتبره الشارع من القيود و الشروط في متولى الحكم و القضاء. نعم لو توقف حفظ النظام على تولّى خصوص فاقد الشرائط للقضاء و الحكومة يكون مأذونا من قبل الشارع للقطع بعدم رضى الشارع باختلال النظام ما لم ينجز ذلك إلى اندراس آثار الشريعة و محو شعائر الدين. و قد علّل السيد المحقق الخوئي «١» مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه، و لزوم الاختلال فيه لو لا مشروعية القضاء. و بعدم الفرق في ذلك بين زاماني الحضور و الغيبة.

(١) التنقيح: ج ١، ص ٣٨٩.

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

منها: حجية شهادة من ثبتت عدالته في الظاهر، و عدم اعتبار ثبوت عدالة الشاهد واقعا، كما علّل صاحب الجواهر «١» ذلك بلزوم اختلال النظام من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة و ردّ من ثبتت عدالته ظاهرا.

فانه قدس سرّه بعد ما ردّ اعتبار العدالة الواقعية في قبول شهادة الشاهد و حكم بالاكتفاء بظاهر العدالة في قبولها علّل ذلك بقوله: «بل قد يدعى اختلال النظام بذلك، فإن كثيرا من حقوق الناس من أموال و فروج و دماء تضيع بذلك. فكم من دم يهدر و كم من فرج يغصب و كم من ولد يؤخذ». «٢»

و قد علّل السيد الخوئي «٣» عدم سراية حجية البيئة إلى غير باب المرافعات بلزوم اختلال النظام؛ بأننا لو قلنا بعدم حجية البيئة في خصوص باب المرافعات و الخصومات للزم اختلال النظام. و أما ساير الأبواب فلا يلزم هذا المحذور من عدم القول بحجية البيئة فيها.

و منها: أمارية اليد و سوق المسلمين. فقد علّل الفقهاء أماريتها بلزوم اختلال النظام من نفى أماريتها، كما صرّح به السيد محمد في بلغة الفقيه. «٤»

و منها: وجوب المكاسب الكفائية؛ حيث علّل وجوبها في كلمات الفقهاء يتوقف حفظ النظام عليها و لزوم الاختلال فيه من تركها و تعطيلها، كما صرّح به السيد الامام الخميني قدس سرّه «٥» و المحقق الميرزا الآشتياني. «٦»

(١) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٣) التنقيح الاجتهاد و التقليد: ص ٢٠٨.

(٤) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٠٨ و ٣١٨.

(٥) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٤.

(٦) كتاب القضاء للآشتياني: ص ٣٥.

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

وقد علّل السيد المحقق الخوئي وجوب المكاسب الكفائية بحفظ النظام، و قال: إن ذلك لا يوجب كونها مجانية لابتداء حفظ النظام على كونها بالاجرة. «١»

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

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

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

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

وقد صرح بهذا التعليل المحقق الآشتياني. «٤»

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

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٢٧.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٢، ص ١٢.

(٣) كتاب القضاء: ص ٩٩.

(٤) كتاب القضاء: ص ٢٩١.

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

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

### حالتها مع سائر الأدلة

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

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

اللهم إلّا أن يكون الاختلال في بعض شئون المجتمع، مما يكون فيه مصلحة الإسلام و المسلمين و حفظ بيضة الإسلام أو ما أخذ في موضوعه اختلال النظام، ذلك كالدفاع عن بيضة الإسلام و الجهاد في سبيل الله، فالمحكم في مثل هذه الموارد هو الحكم الأوّل الثابت من الشرع أو حكم الفقيه الجامع، و لكن لا بد من وصول الاختلال إلى حد يوجب الاختلال في نظام النوع الموجب للاختلال في الحياة و حفظ النواميس و أصل المعاش، كما أشرنا إليه، و إلّا فالاختلال في المنظمات الجزئية كالأنظمة الثقافية أو الادارية في بعض المدارس و المؤسسات و الادارات، خارج عن نطاق هذه القاعدة لعدم دخوله في موضوع حكم العقل.

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

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

## قاعدة أصالة الإباحة والحلية

### إشارة

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

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

### مفاد القاعدة

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

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

(١) مقالات الاصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

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

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

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

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

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



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

وهي أن إن الشك في حلية شيء تارة: يكون في حكم شيء واحد؛ بأن شك في حكمه لشبهه مفهومية أو مصداقية؛ لا لأجل تردده بين الحرام وبين غيره. و أخرى: لأجل تردده بين شيئين يعلم حلية أحدهما: و حرمة الآخر فلم يعلم الحرام منهما بعينه، و هذا في موارد العلم الإجمالي.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٣٤٠.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢١، م ١٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



(١) المائة: ٤.

(٢) النساء: ٢٣.

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

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

قذر «١» 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 حدا حدوه في مسألة الطهارة والنجاسة، والمحدث الكاشاني والفاضل الخراساني في مسألة اختلاط الحلال بالحرام، فحكموا بحل الجميع في المحصور، وهذا غلط نشأ من عدم التأمل في الأخبار. «٢»

### مدرك القاعدة

### إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بامور.

### 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 رأى المعصوم تعبدًا، غير وجيهة بعد استناد الأصحاب لهذه القاعدة بنصوص الكتاب والسنة وحكم العقل.

### الثاني: حكم العقل

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

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

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

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

باستصحاب حال العقل، كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الأول. فإنه في تنقيح الأدلة الأربعة، بعد ما جعل حكم العقل رابع الأدلة وقسمه إلى المستقلات العقلية وإلى غير المستقلات، قال في بيان القسم الثاني: «الثاني: التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل، وهو عام الورود في هذا الباب... و يسمى استصحاب حال العقل. وقد نبه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى

تعرف الحرام بعينه فتدعه». (١)

### الثالث: عمومات الكتاب

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

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

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

(١) الذكري: ص ٥.

(٢) المائدة: ٤ و ٥.

(٣) الفرائد: ج ٣، ص ٢٧٨.

(٤) البقرة: ١٦٨.

(٥) النحل: ١١٤.

(٦) البقرة: ٢٩.

(٧) الانعام: ١٤٥.

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

وقد استدل بهذه الآية الشهيد الثاني (١) بتقريب أن الأعيان مخلوقة لمنافع العباد. فإى 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 لما لم يؤخذ الشك في موضوع الحكم المستفاد منها، تصلح للدليلية بنطاقها الواسع لإثبات حلية أكل كل ما لم يثبت حرمة بدليل، بل حلية مطلق التصرفات ما لم يثبت المنع، كما تدل عليه الآية الأخيرة. وعليه تفيد هذه الآيات حكماً أولياً ثابتاً بالدليل الاجتهادى اللفظي، لا بالأصل العملي؛ حيث لم يفرض في موضوعه الشك.

### الرابع: عمومات السنة و مطلقاتها

، وهى نصوص متواترة.

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

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

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

وقد روى فى الوسائل روايات اخرى معتبرة دالة على هذا المضمون. (٣)

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

(١) المسالك: ج ١٢، ص ٨.

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

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

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

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

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

و منها: صحيحة ضريس قال:

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

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

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

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

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

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

و منها: رواية عبد الله بن سليمان، قال:

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

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

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

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

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

و بع و كل». «٤...»

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٤٠٣، ب ٦٤ من كتاب الأطعمة و الأشربة، 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.

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

### هل هي أماره أو أصل؟

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

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

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

## حالتها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة تعارض ساير الأدلة في موارد عديدة.

منها: ما لو اشتبه الماء المغصوب بالماء المباح، كما صرح به الفاضل الهندي بقوله: «و لو اشتبه الماء المباح بالمغصوب وجب اجتنابهما؛ لوجوب الاجتناب عن المغصوب المتوقف عليه. و لا- يعارضه عموم نحو قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، و لا أن الواجب التطهر بما لم يعلم غصبيته. و يتحقق بالتطهر بأحدهما. فإن تطهر بهما فالوجه البطلان؛ للنهي المفسد للعبادة. و يحتمل الصحة؛ لفعله بالمباح قطعاً.» (١)

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

(١) كشف اللثام: ج ١، ص ٤٤.

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

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

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

## مجري القاعدة

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

(١) المصدر: ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٥٠.

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

حرام. و كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال.» (١)

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

حيث دلت الأولى على جواز أكله و الثانية على عدم جواز أكله. فتساقطان؛ لعدم مرجح في البين. و حينئذ قد حكم المحقق النراقي قدس سره بالرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله؛ حيث إنه - بعد الإشارة إلى طائفتين من نصوص المقام - قال: «و أما إذا وجد غيره، و إن حصل الخدش في الحكم للصحيحين الأخيرين المتعارضين - لما مرّ - بالعموم من وجه، إلّا أنّ تعارضهما موجب للرجوع إلى أصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه». «٣»  
و نظير ذلك ما سيأتي من المحقق المزبور في السمك الذي مات في الماء بعد وقوعه في آلة الصيد.

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ١١٩.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

(٣) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٣١٣.

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

### التطبيقات الفقهية

استدل الفقهاء بهذه القاعدة في مختلف أبواب الفقه من العبادات و المعاملات في موارد عديدة لا تحصى. فمن هذه الموارد ما إذا نصب الصياد في الحظيرة الشبكة فوقعت فيها الأسماك، و اشتبه ما مات منها في الماء بما مات في خارجه. قال ابن فهد الحلبي: «إذا نصب في الحظيرة (و هو الماء المحصور بمسناة أو ما أشبهها، أو البركة) شبكة، و خرج فيها سمك، فإن كان حيناً حلّ قطعاً. و إن كان ميتاً حرم؛ لأنه مات فيما فيه حياته. و إن اختلط الحى فيها بالميت، هل يجب اجتناب الجميع أو يحل الجميع؟، قيل فيه قولان. الحلّ لخمسة أوجه» «١»

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

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

و منها: ما لو اشتبه المذكى بغير المذكى.

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

(١) المهذب البارع: ج ٤، ص ٩٦.

(٢) المصدر.

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

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

و منها: ما لو مات السمك الواقع فى الشبكة أو أية آلة أخرى للصيد فى الماء. فوقع الخلاف فى حليته فعن جماعة كالعمانى و الكفائية و الأردبيلي الحلية. و عن جماعة كالشيخ و ابن حمزة و الحلّى و أكثر المتأخرين الحرمة.

و يدل على الحرمة ما ورد من التعليل بقوله عليه السلام: «لا تأكله؛ لأنه مات فى الذى فيه حياته». «٢» و يدل على الحلية عمومات حلية ما مات من الأسماك فى الشبكة و الحظيرة. و فى هذه الطائفة أيضاً عللت الحلية بقوله عليه السلام: «لا بأس إنما جعلت تلك الحظيرة

ليصاد بها»، كما فى صحيح الحلبي. «٣»

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

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

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

(١) كفاية الأحكام: ص ٢٥١.

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

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

(٤) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٤٦٦.

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

اشتبهت القبلة قيل: وجب الاجتهاد في تحصيلها من باب المقدمة، فان حصل شيئاً من الأمارات بنى عليه و إلّا انتفى التحريم أو الكراهة. و استقر السيد في المدارك احتمال انتفائها مطلقاً، للشك في المقتضى. و الظاهر أنّ وجه قربه أنّ ذلك مقتضى صححة ابن سنان الدالة على أنّ كل شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. و نظائرها». (١)

و يرد عليه أنّ هذه النصوص منصرفه عن مثل هذا المورد. و إنما هي ناظرة إلى التصرف في مشكوك الحلية بأحاء التصرفات. إلى غير ذلك من الفروع في مختلف أبواب الفقه استدلل لها الفقهاء الفحول بهذه القاعدة. و هي أكثر من أن تحصى.

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٢.

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

## قاعدة أصالة الصحة

### إشارة

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

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

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

### تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها

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

الأول: إنّ مورد أصالة الصحة- كما هو المعلوم من عنوانها- إنّما هو فعل الغير، لا فعل نفس الشاك؛ لأنه الذي تساعده أدلته هذه

القاعدة من السيرة و النصوص، و سيأتي بيانها، كما أن موردها لا يختص بالشك بعد المضي أو الفراغ من العمل. و بذلك تفترق عن قاعدتي التجاوز و الفراغ؛ نظرا إلى أن موردهما فعل الشاك نفسه و بعد المضي أو الفراغ من العمل.

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

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

و يدل على هذا المعنى بعض الآيات و الروايات.

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

فمن الآيات:

□

قوله تعالى: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ». «... ١» فإن المقصود من الايمان للمؤمنين في هذه الآية تصديقهم في أقوالهم ظاهرا. و يشهد لذلك استدلال الامام الصادق عليه السلام في صحيح حرير بهذه الآية؛ حيث قال عليه السلام مخاطبا لابنه إسماعيل: «يا بني إن الله عز و جل يقول في كتابه: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، يقول:

يصدق بالله و يصدق للمؤمنين، فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم». «٢» فإن تصديق المؤمنين في شهادتهم معناه حمل كلامهم على الصدق - الذي هو الحسن - و نفى الكذب القبيح عنه.

و من النصوص:

قوله عليه السلام: «كذب سمعك و بصرك عن أخيك. فان شهد عندك خمسون قسامه أنه قال، و قال: لم أقله، فصدقته و كذبهم». «٣»

و إن مراده عليه السلام من تصديق الأخ المؤمن تصديق قوله بالحمل على الصدق ظاهرا، من دون ترتيب أثر عليه، و لا على شهادة القسامه. و لا يخفى أن هذه الشهادة غير الشهادة عند الحاكم، و إلا فيكفى شهادة عدلين للحكم.

و مما يشهد لذلك؛ أي إرادة التصديق ظاهرا، أن تصديق شخصين واقعا عند القطع بكذب أحدهما غير ممكن، فلا مناص من حمل قوله عليه السلام:

«يصدق للمؤمنين» على التصديق الظاهري.

و من هذه النصوص:

قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، و لا تظن 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.

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

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

أي إذا رأيت من أخيك المؤمن قولا - أو فعلا - و محتملا - للحسن و القبح و الحلال و الحرام، فاحمله على الحسن و الحلال، لا على القبيح و الحرام.

و منها: قوله عليه السلام: «إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء». «٢» قوله انماث أي ذاب.

و لا يبعد كون المراد من الأخ المؤمن في هذه النصوص هو المعتقد بولاية الائمة عليهم السلام، و لا مطلق المسلم؛ نظرا 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 للفساد، أي تام الأجزاء والشرائط، كما هو المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين، وقد عقدوا لذلك مسألة الصحيح والأعم في علم الاصول. وإن النسبة بين الصحيح بهذا المعنى الوضعي وبين معناه الأول-الحسن المباح- هي العموم والخصوص مطلقا؛ 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 جائزا، ولا عكس؛ حيث إنه قد يتفق كون الفعل

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

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

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

مباحا ولكن باطلا، كما لو أخل المصلّي ببعض شرائط الصلاة أو أركانها نسيانا فيكون فعله- وهو الاتيان بالصلاة- حينئذ حسنا مباحا 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 شك في صحته، ولا- تختص بالفعل الصادر من المؤمن (بمعناه الأخص)، بل هي جارية في حق جميع المسلمين، بل في حق غير المسلمين، من سائر الملل والفرق، بناء 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 عنوانا مستقلا لهذه القاعدة في عداد سائر المسائل الاصولية.

والتحقيق: أنها من القواعد الأصولية: نظرا إلى ما سبق منّا في كتابنا «بدائع البحوث» من اعطاء الضابطة في القاعدة الأصولية بأنها كل قاعدة تكون نتيجتها حجة على الحكم الكلي الشرعي. وإن 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 الاصول العملية المحرزة أو غيرها. فليست هذه القاعدة بنفسها حكما من الأحكام لكي تكون من القواعد الفقهية، بل إنما هي حجة على الحكم الوضعي هو صحة فعل الغير.

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

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

على ذلك في تأليفهم كتب القواعد الفقهية.

الرابع: ما هو المراد من الصحة؟

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

وعلى ذلك أولا: بأن سيرة المتشرعة أو العقلاء- وهي عمدة مدرك هذه القاعدة- قد قامت على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير.

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

و إن العلم بصحة العمل عند العامل لا- يوجب أن يرتب غيره أثر الصحة على ذلك العمل. ومن هنا لو علم المأموم بطلان صلاة



الامام - لجهله بالحكم أو الموضوع - لا يجوز له الاقتداء به، و إن علم أنّ الامام يراه صحيحا.

### تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق

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

فنقول: إن في المقام صوراً من جهة علم الفاعل، و جهله بالحكم و من جهة العلم بحاله و عدمه.

و ذلك لأنّ الحامل إما أن لا يطلع عن حال الفاعل، فلا يعلم أنّه عالم بالحكم أم لا؟ أو يطلع عن حاله.

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

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥٠

على تفصيل يأتي.

و أما على الثاني: فإمّا أن يعلم الحامل بأنّ العامل غافل عن الصحة و الفساد لجهله بالحكم أو الموضوع. فلا ريب في عدم جريان

أصالة الصحة حينئذ. و ذلك لأنّ عمدة دليلها هي السيرة، و إنّ مصبّ جريانها هو الأخذ بظاهر حال العامل، و إنّ الغافل لا ظهور

لحاله. و على فرض الشك في دخوله في مصبّ السيرة لا تجرى هذه القاعدة؛ لأنّ السيرة دليل لبيّ يؤخذ بالقدر المتيقن من جريانها.

و لا إطلاق أو عموم لفظي في المقام لكي يرجع إليه عند الشك، كما ستعرف في بيان مدرك القاعدة.

و إمّا أن يعلم الحامل بأنّ العامل عالم بالصحة و الفساد و ملتفت إليهما، فحينئذ إما أن يعلم الحامل موافقة الفاعل معه في شرائط

الصحة و ما يعتبر فيها من القيود، أو يعلم مخالفته معه في ذلك اجتهاداً أو تقليداً.

ففي الفرض الأول تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال صحة عمل الفاعل واقعا عند الحامل أيضاً، بل هذا الفرض هو المتيقن من

موارد جريان هذه القاعدة.

و أما إذا علم الحامل مخالفة الفاعل له في الاعتقاد فلا يمكن له حمل فعله على الصحيح واقعا؛ نظراً إلى أنّ صحة فعل العامل حسب

اعتقاده، لا يستلزم كونه صحيحاً عند الحامل. و إنّ ظاهر حال العامل أن يعمل حسب ما يراه صحيحاً في اعتقاده. و هذا لا يثبت أكثر

من صحة العمل حسب اعتقاد العامل. و المفروض أنّ الحامل لا يراه صحيحاً واقعا. و لا ينافي ذلك كونه صحيحاً عند العامل.

و عليه فلا تجرى أصالة الصحة في هذا الفرض بالتفسير المزبور، أي

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٥١

الحمل على الصحة واقعا.

هذا إذا كانت المخالفة بينهما بالتباين بأن كان ما هو الصحيح عند الفاعل فاسداً في نظر الحامل و أمّا إذا لم يره الحامل باطلاً، كأن

اشترط شيء في صحة العمل باعتقاد الفاعل كتثليث التسيحات الأربع، و لا يراه العامل شرطاً، مع أنه لا يراه مبطلاً للصلاة أيضاً،

فحينئذ تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى احتمال الحامل صحة العمل الصادر من العامل واقعا.

و الحاصل: أنّ الفاعل إذا كان غافلاً عن فساد عمله لجهله بالحكم أو الموضوع، أو كان معتقداً بخلاف ما يعتقده الحامل، بأن يرى

فعله باطلاً لا تجرى أصالة الصحة؛ نظراً إلى عدم ظهور لحال الفاعل في الصورة الأولى لغفلته و جهله، و أنّ غاية ما يقتضيه ظاهر

حاله في الصورة الثانية صحة العمل عند نفسه، لا حسب ما يراه الحامل واقعا. و هذا واضح بناء على كون المأخوذ في أصالة الصحة

هو الصحة الواقعية عند الحامل.

و لكن عمدة الإشكال في تفسير الصحة بالصحة الواقعية عند الحامل، كما أشار إلى هذا الإشكال الامام الراحل. «١»

و ذلك أولاً: لأنّ الأثر في إجراء هذه القاعدة و إن يترتب على الصحة الواقعية، كما لا ريب في أنّ المقصود من الصحة هو الصحة

الواقعية، إلّا أنّها ليست الصحة عند الحامل دائماً، حيث ربما يترتب الأثر على الصحة عند العامل. و ذلك فيما إذا لا ربط لعمل العامل

بالحامل، كالعبادات الفردية، كما يتوقف ترتب الأثر على الصحة عند الحامل في صلاة الجماعة، و أنواع المعاملات المترتبة صحتها على الصحة عند الطرفين.

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٢.

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

نعم لو كان الحامل في المعاملات شخصا ثالثا غير الطرفين فأیضا تكون الصحة عند العامل، فإن حمل معاملة الغير على الصحة حينئذ بمعنى صحته حسب اعتقاده. و يظهر أثره في جواز شراء ما انتقل إليه بتلك المعاملة المحكومة بالصحة حسب اعتقاده. و ثانيا: لأن ما يساعده الاعتبار و يقتضيه ظاهر حال العاقل الملتفت و استقرت عليه السيرة، هو مطابقة فعل أي شخص مع اعتقاده، سواء طابق الواقع أم لا؟ غاية الأمر إذا توافق رأى الحامل و الفاعل، فلما يرى الحامل رأى الفاعل مطابقا لاعتقاده، يرى عمله صحيحا واقعا و من هنا يحمل عمله على الصحيح واقعا عند الشك في صحته.

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

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

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

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

و إنما تظهر أثر الصحة هاهنا- بمعناه الوضعي المأخوذ في جريان هذه القاعدة- في عمل النائب عن الميت، فإذا كان عمله صحيحا حسب اعتقاده بمقتضى أصالة الصحة يسقط وظيفة الحامل إذا كان وصيا أو ولي الميت. و كذا تظهر ثمرتها في قضاء الولد الأكبر عن أبيه، فإذا ثبتت صحة صلاة أبيه- عند الشك في صحتها- بأصالة الصحة تسقط عنه الوظيفة؛ لأن المناط في سقوط الوظيفة في كلا الموردین هو صحة العمل عند الفاعل. هذا في العبادات.

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

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

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

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

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

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

و أما إذا لم نقل بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل في جريان هذه القاعدة- كما هو مقتضى التحقيق- فتجرى في صورة العلم بالمخالفة وفي المسائل الاختلافية إذا لم يعلم رأى الفاعل و يترتب الأثر الشرعي عليها، كما في النيابة عن الميت و باب الوصاية و العبادات الاستيعارية و غير ذلك.

الخامس: إحراز أصل العمل.

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

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

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

أصالة الصحة في عمله و الحكم بطهارة ذلك الثوب.

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

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

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

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

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

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٣٢.

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

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

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

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

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

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

و لا يخفى أن المقصود من إحراز العمل هو إحراز أصل وقوعه في موطنه (ماضيا أو مستقبلا أو حالا)، و لا بمعنى مضى زمن وقوعه، و إلا لم يكن فرقا بينه و بين قاعدة الفراغ من هذه الجهة.

و مما ينبغى ذكره في المقام أن بعض الاصول العقلانية كأصالة الجِد

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

و الالتفات و نحوهما يجرى عند الشك في أن عنوان العبادة أو المعاملة مقصود العامل من فعله جدا، و يحرز بهذه الاصول العقلانية تعلق القصد الجدى من العامل بتلك العبادة أو المعاملة، و إن هذه الاصول في الحقيقة منقّحات لموضوع أصالة الصحة، و هو أصل العمل، و إنما تجرى لنفي احتمال الهزل و الغفلة بعد إحراز قصد العامل أصل العمل، و إلا فلا تنفع في تنقيح موضوع هذه القاعدة. ثم إنه يظهر من الامام الراحل (١) أنه إذا كان الشك في جزء متمم لعمل، كالشك في تعقب الايجاب بالقبول، بعد العلم بتحقق الايجاب، لا مجال لأصالة الصحة؛ لأن الشك في تحقق الجزء المتمم، لا في صحة الايجاب نفسه.

و فيه: أنه إذا عقد شخصان معاملة و شككنا في صحتها تجرى أصالة الصحة في المعاملة الصادرة منهما مطلقا، سواء كان الشك في صحة بعض أجزاء تلك المعاملة، كالإيجاب نفسه أو القبول نفسه، أو في تحقق الجزء المتمم و ضمّه إلى الجزء الآخر. فعلى أي حال قد صدر منهما فعل - و هو المعاملة - و شككنا في صحتها، فتجرى أصالة الصحة، بلا فرق بين مناشىء الشك و موارد.

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

و لعل مقصود الامام قدس سره هو ما لو شك في الركن المقوم لعنوان العقد

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٧.

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

و بناء عليه لا يرد إشكال، كما يفهم من تمثيله بالايجاب.

السادس: إحراز قابلية الفاعل و المورد.

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

و لا كلام في حجية أصالة الصحة في الصورة الأخيرة.

و أما الاوليان فقد وقع الخلاف في حجية أصالة الصحة في مواردتهما.

و لتحقيق ذلك نقول:

إنَّ كلَّ واحد من قابلية الفاعل و المورد إما عرفي أو شرعي، أما قابلية العرفية للفاعل، مثل كون البائع مميزاً بأن لا يكون مجنوناً أو سفياً أو صبياً غير مميز، و الشرعية مثل كونه بالغاً أو غير مفلس و أما قابلية العرفية للمورد مثل كون المبيع مالا عرفياً، و الشرعية مثل كونه مما يملك شرعاً، دون ما لا يملك شرعاً كالخمر و الخنزير.

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

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

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

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

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

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

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

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

و أما ترتيب آثار المعاملة الصحيحة عند الشك في كون البائع مالكا أو غاصبا، أو ما إذا كان منشأ الشك في صحة الشك في قابلية المورد شرعاً، كما لو شك 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، و سيأتي توضيح ذلك في تحقيق قاعدة اليد، و ليس ترتيب آثار الصحة لأجل جريان

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

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

## مدرک هذه القاعدة

## إشارة

قد استدلل لهذه القاعدة بوجوه.

## الأول: الإجماع المحصل

من تتبع فتاوى الفقهاء. وفيه أولاً: أن تحصيل الإجماع 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 جداً، لما عرفت من ابتناء ذلك غالباً في المعاملات على قاعدتي اليد و السوق. وثانياً: على فرض إحراز ذلك لا قيمة لهذا الإجماع لاحتمال استنادهم في الاتفاق على ذلك إلى بعض الوجوه الآتية، بل من المظنون قوياً، فهو مدركي، لا تعبدى كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

## الثاني: ما استدل به من الكتاب

. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. «١» وجه الدلالة ظهوره في أن ظنَّ السوء بالأخ المؤمن إثم و حرام. و لازم ذلك وجوب حمل أفعاله و أقواله على الصحة، كما استدل بهذا التقريب السيد مير عبد الفتاح. «٢» وفيه: أن بطلان العمل لا يلزم المعصية؛ لأنه ناشئ من الخطأ

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢) العناوين: ج ٢، ص ٥٤٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد ثبت في الاصول 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 يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق» فانه يشمل بعمومه مجرى أصالة الصحة؛ حيث إنه لو لا جريانها واعتبارها في موارد ما قام سوق للمسلمين.

وفيه أولاً: أن مجرى هذه القاعدة يختص بصورة الشك في الصحة وهي موضوعها، والحال أن اليد أمانة وطريق إلى الواقع كسائر الأمانات وتعتبر في مطلق موارد الجهل بالواقع، اللهم إلا أن يقال بابتداء 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 إن قاعدة اليد تختص بالمعاملات، والحال أن المطلوب في المقام إثبات اعتبار أصالة الصحة في مطلق الموارد، حتى العبادات.

### الرابع: سيرة المتشرعة؛

#### إشارة

حيث إنّها قد استقرت منهم على ترتيب آثار الصحة على فعل المسلم عند الشك في صحته في جميع الموارد، بلا فرق بين العبادات 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 قدس سره (١) - بعدم اختصاص هذه السيرة بالمتشرعة، بل استقرت بين العقلاء؛ نظراً إلى أن للمسلمين لم يكن طريقة

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٢٠.

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

خاصة كاشفة عن إبداع هذا الأصل من قبل الشارع، بل الضرورة قاضية باستقرارها بين العقلاء قبل الإسلام من بدء تمدن البشر، وإن الإسلام قد جاء في عصر كانت أصالة الصحة - كقاعدة اليد والعمل بخير الثقة - معمولة بين الناس. فان المسلمين كانوا يعملون بها من غير انتظار صدور حكم في ذلك من جانب الشارع، والآن يحمل المسلمون أعمال سائر الملل على الصحيح وإنهم أيضا يحملون أفعال المسلمين على الصحيح في جميع الامور. وهذا يكشف أن عمدة دليل اعتبار أصالة الصحة هي سيرة العقلاء.

و لم يردع عنها الشارع، بل وردت روايات تدل على امضائها.

### النصوص الإيضائية

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



فعل الغير.

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

ومنها، ما دلّ على مشروعية التوكيل و الاستنابة فى المعاملات، بل و بعض العبادات، كالحج و صلاة الميت، مع عدم صونهم من العثور و الخطأ، فلا يحرز صحة أعمالهم إلّا تعبداً بأصالة الصحة.

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

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

على ابتناء مشروعية ترتيب آثار الصحة على فعل الغير فى العبادات و المعاملات على هذه القاعدة و هى تصلح لإمضاء سيرة العقلاء.

و لا فرق فى بناء العقلاء بين مضيّ زمان صدور الفعل من الغير و حال اشتغاله به و صدوره منه فى المستقبل.

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

؛ إذ لو لا البناء على صحة فعل الغير عند الشك للزم عدم الإقدام على أثر المعاملات و عدم اعتماد أحد على أحد فى شىء من أمور العيش و المعاشرات؛ و للزم العسر و الحرج الشديدان فى حد الاخلال بامرار المعاش؛ لعدم إمكان تحصيل العلم بصحة فعل الغير فى غالب الموارد و لا قيام البينة، بل للزم عدم إمكان فصل الخصومات و القضاء بين الناس.

و لا ريب أنّ ذلك ينجز إلى الهرج و المرج و سلب الأمانة عن المجتمع و تعطيل اقتصادهم و فساد معاشهم، و بالمآل يوجب الاختلال فى نظام حياتهم.

وفيه: أنّه مع جريان قاعدة اليد و السوق فى المعاملات لا يتوقف حفظ نظام المعاش على جريان أصالة الصحة.

### السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت

، مطابقة عمله مع اعتقاده بمقتضى الفطرة و الغريزة التى خلق عليها الانسان و هو مجبول عليها. و ظاهر حال الانسان مأخوذ و حجة فى سيرة العقلاء و كذا ظاهر حال المسلم فى سير المشرعة.

و لكن هذا الدليل إنما يثبت الصحة عند العامل.

و هذا الدليل غير السيرة؛ لأنها جريان عملى، و لكن هذا الدليل ناظر إلى ظاهر حال كلّ شخص بمقتضى الفطرة و بما أنّه إنسان عاقل مختار ملتفت.

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

### هل هى من الأمارات أو الاصول؟

لا ريب فى أنّ أصالة الصحة من الاصول، لا الأمارات.

و الوجه فيه واضح؛ نظراً إلى أخذ الشك فى موضوعها. فإنّ عمدة دليل هذه القاعدة- و هى السيرة- إنّما استقرت على جريان هذا الأصل عند الشك فى صحة فعل الغير؛ حيث لا معنى للحمل على الصحة و لا البناء عليها، إلّا إذا شك فيها. و كذا بالنسبة إلى ساير أدلة هذه القاعدة، حتى ظاهر حال الفاعل العاقل الملتفت. فعند الشك فى صحة فعل الغير لاحتمال البطلان بأى سبب، يؤخذ بظاهر حاله و يدفع به احتمال البطلان و يبنى على صحة عمله.



و أما مشروعياً جعل القاضي و التوكيل، فهي ثابتة بأدلتها اللفظية، لا بأصالة الصحة. و أما الاكتفاء بغسل الموتى و كفنهم الصادر من المؤمنين فلعدم تحقق الشك في صحة فعلهم، لا لأصالة الصحة. نعم لو شك في صحة فعلهم تجرى أصالة الصحة. فلا يصغى إلى مقاله من قال بأن أصالة الصحة من الأمارات؛ لأن الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك، بل جعلت حجة في مطلق الجهل بالواقع. حيث إن من الواضح أنه ما لم يشك في الصحة لا معنى للحمل و البناء عليها، كما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

### أصالة الصحة من الاصول التنزيلية

وقع الكلام في أن أصالة الصحة هل تكون أصلاً تنزيلياً أو غير تنزيلياً. مقتضى التحقيق أنها من الاصول التنزيلية؛ إذ مفادها حسب مقتضى أدلتها تنزيل فعل الغير منزلة الواقع و لو في اعتقاد العامل. و عليه فأصالة الصحة من الاصول التنزيلية المحرزة.

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

و أما مجرد الكاشفية الناقصة الثابتة لظاهر حال المسلم، بل أي فاعل عاقل ملتفت، فلا يوجب كون ظاهر حال المسلم أمانة على صحة فعله.

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

### مبثبات هذه القاعدة

قد يتوهم أن حجية أصالة الصحة بالنسبة إلى لوازمها العقلية و العادية منوطاً بكونها من الأمارات؛ نظراً إلى حجية الأمارات في مبثباتها دون الاصول.

و من هنا وقع الكلام في حجية مبثبات الأمارات.

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

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

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

الناقصة عن الواقع وجدانا، فتممها دليل اعتبارها تعبداً، لا وجدانا حتى تكون حجة في مبثباتها.

و إنما الحجة هي مبثبات المعلوم بالوجدان، لا بالتعبد. و ذلك أنه يحصل من العلم بالملزوم العلم بلازمه وجدانا، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما.

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

و استشهد لذلك بما قال علماء المنطق؛ من أن العلم بالنتيجة يحصل من العلم بالصغرى و الكبرى معاً. و مرجعه إلى توقف العلم

باللازم على ضمّ العلم بالملازمة إلى العلم بالملزوم وجدانا. وهذا بخلاف العلم التبعدي المجعول من قبل الشارع، حيث لا ملازمة عقلية بين المعلوم التبعدي وبين لوازمه العقلية والعادية؛ نظرا إلى اختصاصها بالملزوم المعلوم وجدانا، فلا يلزم من المعلوم التبعدي العلم باللازم وجدانا، بل العلم التبعدي في هذه الجهة تابع لنطاق الدليل الشرعي الظاهر في حجية الأمانة في خصوص ما قامت عليه، دون لازمه العقلي والعادي.

ولكنك عرفت من خلال هذا البيان أنّ كلام هذا العلم إنما يصح في أمارات ثبت اعتبارها بدليل خاص شرعي تعبد، لا في الأمارات العقلائية التي استقرّ بناء العقلاء على العمل بها. ولا في الامارات التي ثبتت حجيتها بدليل لفظي من الكتاب أو السنّة. وذلك لأنّ العقلاء يأخذون بلوازم ما يرونه حجة كاشفة عن الواقع.

ومن هنا لو قلنا بأمازيه هذه القاعدة وبنينا على أنّ أصالة الصحة لم يؤخذ الشك في موضوعها عند العقلاء لا مناص من القول بالأخذ بلوازمها كما أنّ

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

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؛ نظرا إلى حجية ظاهر الدليل اللفظي بما له من النطاق والاطلاق والشامل للوازم التي داخله في نطاق ظهور الدليل اللفظي.

فالحق في المقام أن يفصل بين الأمارات العقلائية التي أمضى الشارع اعتبارها وبين الأمارات التبعديّة التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدس سرّه وفضل بذلك في المقام. «١» كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التبعديّة وبين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظي.

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

و ذلك لأنّ في هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبة من الوثوق والظن بالواقع وجدانا وهي توجب الظن الوجداني بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها وهذا بخلاف الأمارات التبعديّة التأسيسية التي لا توجب الظن الوجداني بمؤداها، فضلا عن لوازمها العقلية والعادية، كالإجماع ونحوه.

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

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

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٧٨ و ١٨١.

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

اللفظية فلدخول اللوازم العادية والعقلية في نطاق اطلاقها بحسب المتفاهم العرفي، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السلام «صدّق العادل». ولا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها وبين المعلوم بالتعبّد بل على المتفاهم العرفي من الخطاب. وهذا بخلاف الأمارات التبعديّة المحضّة كالأجماع.

ولا فرق في هذه الجهة بين الاصول وبين هذا النوع من الأمارات؛ (أعني بها التبعديّة المحضّة كالأجماع)؛ إذ الاصول وإن كانت عقلائية، إلّا أنّ أخذ الشك في موضوعها. فان بناء العقلاء وسيرتهم قد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع والشك فيه، وهذا بخلاف الأمارات العقلائية، فإنّ بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنّهم يرونها طريقا إلى الواقع.

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

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

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

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

و الحاصل: أن مقتضى التحقيق هو التفصيل في حجية لوازم أصالة الصحة بين الآثار العقلية و العادية و بين الآثار الشرعية، فهي حجة في الثانية، دون الاولى، كما هو شأن سائر الاصول العقلانية. و قد اتضح لك من خلال ما بيناه أن هذا التفصيل ليس لأجل كون هذه القاعدة من الإمارات، بل لأنها من الاصول.

### مجاري هذه القاعدة و تطبيقاتها

إن موارد جريان هذه القاعدة لا تحصى، و هي منبئة في خلال مختلف أبواب الفقه و شتى مسائلها، مما تنطرق إليه الصحة و الفساد. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج من مجازيها الاختلافية التي وقع الكلام فيها بين الأعلام.

فمن هذه الموارد ما جاء في كلام الشيخ و ناقش في ترتب لوازم أصالة الصحة فيها. و هذه الموارد ثلاثة.

أحدها: ما إذا شك في أن الشراء الصادر من الغير هل وقع على عين من أعيان تركه الميت، أو ما لا يملك كالخمر و الخنزير؟ فقال الشيخ إنه لا- يحكم بخروج تلك العين من التركة أو بكونها مما يملك بأصالة الصحة البيع؛ نظرا إلى كون ذلك من لوازمها العادية، بل المحكم هو استصحاب بقاء تركه الميت على ملكه.

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

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

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

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

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

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

الموجر:

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

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

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

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

أما فسادها في سائر الشهور فلعدم تعيين المدة، مضافا إلى اختلاف الشهور كثيرا في الاجرة، خصوصا بالنسبة إلى الفصول و لا سيما في الأماكن المتبركة للزائرين.

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

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

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

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

نعم لو قال مثلا: «آجرتك شهرا بدرهم فان زادت فحسابه تصح في خصوص الشهر الأول لتعيين المبدأ و المنتهى.

و أما الاجمال لو كان موجبا للتعيين فلا بد من صحة الاجارة في

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

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

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

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

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

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

فأشكل الشيخ الأنصاري على تقديم قول المستأجر في المقام؛

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

زائدا عن مقتضى

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٤  
الصحة على الموجر و لا تثبتة أصالة الصحة.

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

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

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

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

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٣٧.

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٧٥  
الوصى و بينما لو لم يكن موجودا عنده.

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

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

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

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

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

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

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

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

و هو أنه لو علم بصدور بيع العين المرهونة من المالك الراهن، و أيضا برجوع المرتهن عن إذنه، و لكن شك في المتقدم منهما، فلو كان الرجوع متأخرا عن البيع صح البيع، و لو كان متقدما عليه يبطل البيع. فهل تجرى هاهنا أصالة الصحة في البيع أم لا؟ مقتضى التحقيق: أنه لا- مجال لأصالة الصحة في المقام؛ نظرا إلى استصحاب الاذن المعلوم صدوره قبل البيع. و ذلك لأنّ الشك حسب الفرض إنما هو في المتقدم من الرجوع و البيع، و إنّ أصالة عدم تقدم كل واحد منهما يتساقطان بالتعارض و يحكم ببقاء الاذن الثابت سابقا بالاستصحاب، و يثبت بذلك صدور البيع عن إذن المرتهن. فلا تصل النوبة إلى أصالة الصحة. هذه نبذة من موارد الاختلاف في جريان أصالة الصحة. و أما موارد الاتفاقية فكثيرة، بل من تتبع في الفقه يجد المسائل يجد المسائل الفقهية في مختلف أبواب مشحونة من مجارى هذه القاعدة و هي كل فعل صدر من الغير و تطرّق فيه الصحة و الفساد، و شك في صحته.

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

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٧٢٦.

(٢) حاشية الفرائد: ج ٤، ص ٦٦٣.

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

### حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة

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

في حالها مع ساير الاصول.

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

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

و ذلك لقيام السيرة و لزوم اللغو؛ إذ ما من مورد من مجارى أصالة الصحة إلّا يجرى فيه الاستصحاب الحكمي فلا كلام في ذلك. و إنّما الكلام في تقدمها على الاستصحاب الموضوعي.

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

و ذهب بعض إلى عكس ذلك، كالسيد الخوئي.

و اختار ثالث إلى دوران ذلك مدار كونها من الإمارات و الاستصحاب من الأصول فتقدم عليه، و لو كان الأمر بالعكس فيقدم الاستصحاب، كما اختار ذلك المحقق النائيني.

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

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

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

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



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

و لذا ترى الأصحاب كانوا يعملون بهذا الأصل، مع إلقاء كبريات الاستصحاب إليهم من أئمتهم عليهم السلام، بل لم يخطر ببالهم كون تلك الكبريات مناقضة لأصالة الصحة: فلذا لم يسألوا عن ذلك. و هذا يكشف عن أنهم كانوا كسائر العقلاء يرون أصالة الصحة خارجة عن كبرى نقض اليقين بالشك، فلم يروا بينها و بين الاستصحاب مساسا و لا- تنافيا. و عليه فما قيل من حكومتها على الاستصحاب أو تخصيص دليله بها في غير محلّه. هذا محصل كلام السيد الامام الراحل قدس سره.

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

فالتحقيق عدم الفرق بين أصالة الصحة و بين الاستصحاب من جهة

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

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

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

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

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

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

(١) مصباح الاصول: ح ٣، ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

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

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

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

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

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

و ذلك لما قلناه سابقاً من عدم اشتراط إحراز قابلية المورد شرعاً في جريان أصالة الصحة، بل تجرى حتى عند الشك فيها، كما لو شك في كون المبيع مما يملك شرعاً فتجرى أصالة الصحة؛ لعدم رجوع الشك حينئذ إلى الشك في تحقق أصل عنوان المعاملة، بخلاف ما لو كان الشك في القابلية العرفية.

و عليه فتجرى أصالة الصحة أيضاً حينئذ كالاستصحاب، و يقع التعارض بينهما، و تقدّم أصالة الصحة لجريان السيرة عليها؛ نظراً إلى عدم سراية الشك إلى أصل عنوان المعاملة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و ثانياً: للزوم لغوية دليل تشريع أصالة الصحة؛ نظراً إلى جريان الاستصحاب في أغلب موارد أصالة الصحة لو لا كلها؛ إذ الشك في



صحة أى عمل إنما ينشأ دائما من احتمال فقدان شرط أو ايجاد مانع و جميع ذلك مسبوق بالحالة السابقة لأنها أمور حادثة.

مقتضى التحقيق: تقدّم أصالة الصحة على استصحاب الحكم.

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

و أما الاستصحاب الموضوعي فيفصّل فيه بين ما لو رجع الشك في الموضوع إلى الشك في قابليته الفاعل أو المورد عرفا، فيقدّم الاستصحاب

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

حينئذ؛ نظرا إلى عدم جريان أصالة الصحة لقصور المقتضى، و بينما لو رجع الشك إلى الشك في قابليتهما شرعا، بأن كان الشك في الشرائط و القيود غير المقومه لعنوان العمل فتقدّم أصالة الصحة حينئذ، و إن كان من قبيل التعارض بين الأصل السببي و المسببي، من دون فرق بين أبواب العبادات و المعاملات.

هذا حال الاستصحاب.

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

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

## قاعدة الاضطرار

### إشارة

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٨٧

### منصّة قاعدة الاضطرار

إنّ ما جعله الله تعالى من الأحكام و القوانين في شريعة الإسلام، لا غرض له تعالى من تشريعه، إلّا رشد الانسان و كماله و فلاحه، و أن يعيش بسلامة و نشاط و راحة و رغبة مبتعدا عن الآثام و السيئات و القبائح، لا لأجل التضييق و تحميل ما هو خارج عن حدّ طاقة البشر. و كيف يقرّر عليهم أحكاما محرجه شاقّة، و هو أرحم الراحمين، بل أرف بالانسان من والديه؟!

كما قال تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (١).

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

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

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

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

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

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) المائدة: ٦.

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

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

### مفاد القاعدة

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

بيان ذلك: أن كلّ حكم مجعول في الإسلام له حالتان.

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

ثانيتها: الحالة غير المتعارفة الخارجة عن مقتضى العادة، بأن يوجب العمل به ضيقاً و صعوبة و مشقة لا تتحمل عادة. و مفاد هذه

القاعدة رفع الحكم الإلزامي في هذه الصورة، و جوبا كان ذلك الحكم أو حرمة.

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

فالمشهور أن سقوطه على نحو الرخصة، إلما إذا كان ضرورياً أو كان فيه خوف الهلاك، فلا إشكال في كون رفع الحكم الموجب

لذلك على نحو العزيمة، فيحرم العمل به.

و أما إذا لم يبلغ الاضطرار إلى حدّ الضرر البالغ أو خوف الهلاك، و إن كان موجبا للمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة، فالمشهور

أن ارتفاع الحكم الموجب لذلك على نحو الرخصة.

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

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

و وجه ذلك بأن العمل بالحكم الحرجي و تحمل المشقة و الحرج مخالفة لما أَرَادَهُ اللهُ تعالى بالعباد من اليسر و التزاما بما لم يشرعه

و لم يجعله في الشريعة، كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. «٢»

و أنه ردّ هديّة الله تعالى. و استشهد لذلك ببعض النصوص الدالة على أن ذلك ردّ هديته تعالى و جسارة بساحته، كما أن ردّ هديّة

الإخوان المؤمنين هتك و إهانة بشأنهم.

و هذا الكلام منه قدّس سرّه و إن كان حسنا جميلا و مساعدا للاعتبار في نفسه، إلّا أن الإلزام و الايجاب على مخالفة الحكم الأولى

الحرجي و العقاب عليه مخالف لما هو مقتضى الامتنان من رفع الالزام و الايجاب عن المكلف و جعله في راحة و فسحة من ذلك،

بل ذلك إيقاعه في محذور آخر.

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

و على أيّ حال لا إشكال في إفادة هذه القاعدة ارتفاع الحكم التكليفي عند الاضطرار. و هل تفيد ارتفاع الحكم الوضعي، بأن تنفي

ضمان المال المتصرّف فيه عند الاضطرار؟

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

بين

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

(٢) الحج: ٧٨.

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

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

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

الاولى: يعتبر عن هذه القاعدة كثيرا بأن الضرورات تبيح المحظورات.

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

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

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

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

الخامسة: أن غير الخوف على هلاك النفس المحترمة من عناوين

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

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

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

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

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

و الجواب أنّ المعيار في ذلك نظر النوع.

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

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

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

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

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

## مدرك القاعدة

### إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه.

### الأول: اتفاق جميع الفقهاء من العامة و الخاصة

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

### الثانى: العقل

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

### الثالث: الكتاب

دلّت على هذه القاعدة عدة من الآيات القرآنية. منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (١)

و منها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (٢)

(١) البقرة: ١٧٣، و النحل: ١١٥.

(٢) المائدة: ٣.

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

و منها: قوله تعالى:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ

اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَأْسٍ وَلَا لِعَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (١)

#### الرابع: السنة:

وقد دلت على هذه القاعدة عدّة نصوص.

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

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

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

مثل صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

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

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

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

«سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له». (٤)

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

(١) الانعام: ١٤٣.

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

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

(٤) المصدر: ح ٢.

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

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

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

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

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

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

و مثله مرفوعة النهدي. (٣)

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

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

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

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

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

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

(٣) المصدر: ح ٣.

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

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

عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه». (١)

و منها: ما ورد في الفقه الرضوي:

«و متى ما نسي بعضها، أو اضطر، أو به علة تمنعه من الغسل، فلا إعادة عليه». (٢)

و منها: صحيح الحلبي قال:

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

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

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

هذه الصحيحة دلت على وجوب أكل ما اضطر إليه، إلا أنها في مورد توقف عليه حفظ النفس من الهلاك.

و أما قوله تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» يحمل على ما إذا لم يصل الاضطراب إلى حدّ الخوف على هلاك النفس

أو يقال أنه ناظر إلى جهة ارتفاع الحرمة المدلول عليها في صدق الآية.

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

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

مفسدا. ثم رأينا تعالى قد أحلّ ما

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

(٢) فقه الرضا: ص ٨٣.

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

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

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

حرم في وقت الحاجة إليه؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة و الدم و لحم الخنزير إذا اضطر إليها المضطر؛

لما في ذلك الوقت من الصلاح و العصمة و دفع الموت». (١)

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

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

كيف فجرت؟ قالت: كنت في فلاة من الأرض فأصابني عطش شديد، فرفعت لي خيمة فأتيها فأصبت فيها رجلا أعرايتنا، فسألته الماء،

فأبى على أن يسقيني إلا أن امكّنه من نفسي، فولّيت منه هاربة، فاشتدّ بي العطش حتى غارت عيناى و ذهب لساني، فلما بلغ منى أتيته

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

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

و منها: ما رواه المفيد في الارشاد قال:

«روى العامة و الخاصة أن امرأة شهد عليها الشهود أنهم وجدوها في بعض مياه العرب مع رجل يطؤها و ليس ببعل لها، فأمر عمر برجمها، و كانت ذات بعل. فقالت: اللهم إنك تعلم أنى بريءة. فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أيضا. فقال أمير المؤمنين عليه السلام:

ردّوها و أسألوها فلعل لها عذرا، فردّت و سئلت عن حالها فقالت: كان لأهلى إبل فخرجت مع إبلى أهلى و حملت معى ماء، و لم يكن فى إبلى لبن، و خرج معى خليطنا و كان فى إبل له، فنفد مائى فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى امكنه من نفسى فأبيت، فلمّا كادت نفسى أن تخرج أمكنته من نفسى كرها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر فمن اضطر

(١) وسائل الشيعه: ج ١٧، ص ٣٤، ب ١٩ من الأطمعة المباحه، ح ٤.

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

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

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

و فى رواية اخرى رواها الكليني بسنده عن عبد الرحمن بن كثير عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«جاءت امرأة إلى عمر فقالت: أنى زنيت فطهرنى، فأمر بها أن ترجم فاخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابنى عطش شديد، فاستسقيت أعرايا فأبى أن يسقيني إلّا أن امكنه من نفسى، فلمّا أجهدنى العطش و خفت على نفسى سقانى فأمكنته من نفسى، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج و ربّ الكعبة». (٢)

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

و قد أجاد صاحب الحدائق فى تحقيق ذلك؛ و ينبغى نقل كلامه هاهنا بطوله؛ لما فيه من الفائدة. فانه قال- بعد ذكر هذه النصوص:- «و لم أقف على من تكلم فى هذين الخبرين و ما هما عليه من الاختلاف فى البين، إلّا المحدث المحسن الكاشانى فى الوافى، و لا بأس بنقل كلامه بطوله، و إن طال به زمام الكلام لجودة محصله.

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

البغى الخيانة، و الظلم و العدوان التجاوز عن الحد و عن قدر الضرورة، و المجرور فى «إليه» راجع إلى الفجور، و الظاهر من أمر عمر برجم المرأة بعد إقرارها بالفجور من اكتفائه بالمرّة من دون سؤال عن كونها محصنة

(١) المصدر: ح ٨.

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

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

أو غير محصنة، و ليس هذا من مثله ببعيد.

ثم الاستفادة من هذا الحديث جواز الزنا إذا اضطر الانسان إليه بحيث يخاف على نفسه التلف، إلّا أنه ستأتى هذه القصة بعينها فى باب إثبات المتعة من كتاب النكاح باسناد آخر و عبارة اخرى عن أبى عبد الله عليه السلام و ليس فى آخر قوله عليه السلام هذه التى قال الله تعالى إلى آخر الحديث، بل قال عليه السلام: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج و ربّ الكعبة، و مفاده أنه ليس ذلك بزنا و لا فجور مضطر إليه بل هو نكاح حلال و تزويج صحيح، و ذلك لحصول شرائط النكاح فيه من خلوها عن الزوج و عن ولاية أحد



عليها، ورضاء الطرفين ووقوع اللفظ الدال على النكاح و الانكاح فيه، و ذكر المهر و تعينه، فهو تزويج متعة و نكاح انقطاع، لا يحتاج إلى طلاق.

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

إن قيل: أنها لم تعتقد حلها و إنما زعمت أنها زنت، قلنا: لعل الحد إنما يجب على الانسان إذا زنى دون ما إذا زعم أنه زنى مع أنها كانت مضطرة إلى ما فعلت، فكل من الأمرين جاز أن يكون مسقطا للحد عنها، و لعل هذا هو الوجه في ورود الاعتذار عنها تارة بأنها ليست بزانية، و اخرى بأنها كانت مضطرة للزنا، و التحقيق هو الأول، و لعل الثاني إن صح وروده فانما ورد على التقيّة و المماشاة مع عمر و أصحابه.

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

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

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

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

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

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

بقي الكلام في اختلاف الخبرين في أن سقوط الحد هل هو لكونه نكاحا صحيحا، كما في رواية الصادق عليه السلام أو لمكان الضرورة و أنه كان زنا؟ و ما ذكره- رحمه الله عليه- في الجمع بين فتواه عليه السلام في هذين الخبرين جيد.

و يؤيّد أنه عليه السلام خاطب بهذا الجواب الذي في هذا الخبر عمر و أصحابه،

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

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

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

«سألت عن رجل أجنب في سفر و لم يجد إلّا الثلج أو ماء جامدا، فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، و لا أرى أن يعود إلى هذه الأرض



التي يوجب دينه». «٢» الأصح «توبق» دينه.

و منها: صحيح عبد الله بن جعفر الحميري قال:

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

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

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

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

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

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

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

و منها: صحيح الريان بن الصلت. قال:

«دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السّلام فقلت له: يا ابن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إن الناس يقولون: إنك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد في الدنيا، فقال عليه السّلام: قد علم الله كراهتي لذلك، فلما خيّر بين قبول ذلك، و بين القتل اخترت القبول على القتل، و يحجم أما علموا أن يوسف عليه السّلام كان نبياً رسولاً. فلما دفعته الضرورة إلى تولّى خزائن العزيز، قال له: اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ، و دفعتنى الضرورة إلى قبول ذلك على إكراه و إجبار بعد الاشراف على الهلاك، على أنى ما دخلت في هذا الأمر إلا دخول خارج منه، فإلى الله المشتكى و هو المستعان». «٢»

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

ثم إن هذه القاعدة لا إشكال في عدم كون مفادها حكماً و لا أصلاً و لا أمارة، كما هو واضح، بل إنما هي تفيد ارتفاع الحكم الأولى عند عروض الاضطرار و الضرورة.

(١) المصدر: ص ٢٣٩، ح ١١.

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

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

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

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

فيقع التعارض عند ذلك بين أدلته حرمة التصرف في مال الغير و بين أدلة هذه القاعدة، و لا إشكال في تقدّمها. و هل النتيجة صحة

البيع؟ فيه إشكال؛ نظرا إلى عدم منافاة بين ثبوت الضمان و بين ارتفاع الاضطرار بإباحة التصرف، و إلى أن إنشاء البيع و إجراء الصيغة إذا كان حلالا- و مباحا و لو بالاضطرار يدخل في البيع الحلال المباح و تترتب بالمآل آثاره، كما هو الوجه في استفادة صحة البيع وضعا من قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». و ذلك فيما إذا توقف ارتفاع الضرورة على بيع مال الغير و صرف ثمنه في رفع الاضطرار. و على أي حال وزن هذه القاعدة في مخالفة سائر الأدلة و معارضة سائر الأمارات و زان قاعدتي نفى الضرر و الحرج، فهي حاكمة على أدلة الأحكام الأولية.

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

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

### التطبيقات الفقهية

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

منها: ما صرح به جملة من الأصحاب من جواز إخراج المستودع مقدار اجرة الحج الواجب عن الميت فيما إذا علم أن الورثة لا يؤدون عنه. و قد نقل في الحدائق عن التذكرة أنه يعتبر أيضا في جوازه الأمن من الضرر. فلو خاف على نفسه أو ماله لم يجز له ذلك. ثم علّله صاحب الحدائق بقوله: «و هو ظاهر؛ فان الضرورات تبيح المحظورات». «١» و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الخوف على النفس و المال، إنما يوجب في محلّ الكلام ارتفاع الجواز و منع الجائز، لا إباحة المحظور، كما ورد في تعليقه. و منها: ما لو اضطرّ المحرم إلى أكل ما فيه طيب فحكموا بجوازه و بأنّه يقبض أنفه و جوبا، ما دام لم يوجب مشقة. و يتفرّع من هذه المسألة فرعان.

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

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ٢٧٩.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٥، ص ٤٢٣.

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

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

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

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

و منها: ما لو اضطر الانسان إلى دفع الرشوة لاستنقاذ حقه الموجب ذهابه و وقوعه في المشقة الشديدة أو الحرج و الضرر العظيم، أو

لحفظ عرضه. فحكموا بجواز دفع الرشوة حينئذ وعلّوه بهذه القاعدة، كما علّله في الرياض بقوله: «إلا إذا لم يمكن الوصول إلى الحق بدونها، فيجوز الدفع حينئذ، فان الضرورات تبيح المحظورات». (٤)  
و منها: حكمهم بجواز الاحتقان للصائم عند الضرورة؛ معللاً بهذه القاعدة. كما علّله المحقق النراقي بقوله: «الحرمة إنما هي إذا لم يكن الاحتقان ضرورياً، وإلا فيباح؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات». (٥)

(١) المصدر.

(٢) المصدر: ج ١٨، ص ١٢١.

(٣) التنقيح: ج ١، ص ٣٦٣.

(٤) الرياض: ج ٨، ص ٨٤.

(٥) مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

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

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

و أما معه فيجوز الترك مطلقاً إجماعاً؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات». (١)

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

(١) المصدر: ج ١٦، ص ٧٨.

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

## قاعدة حرمة الإعانة على الإثم

### إشارة

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

٦- حالها مع معارضة ساير القواعد ٧- التطبيقات الفقهية

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

### أهمية هذه القاعدة و منصّتها في كلمات الفقهاء

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

و هذه النظرية توجب البداية بالفحص و التحري في عوامل تلوّث المجتمع البشري بالقبائح و الآثام و التدقيق في علل هذا المعضل الاجتماعي، ثم الاقدام على تجفيف جذور الفساد و قلعها. و تمنع عن صرف القدرة و الطاقة في المكافحة مع المعلول و في جهة منع المنكرات و النهي عنها بعد ما كثرت و شاعت بين الناس؛ حيث إنّه لو عرفت علل الفساد و عوامل شيوع المعاصي بالفحص الدقيق

التام فتقلع من جذورها، تقل الآثام و يرتفع الفساد من غير حاجة إلى مقابلة خشنه حتى تستتبع محاذير و مشاكل اخرى كسوء الظن و التشاؤم بالنظام الاسلامي فتوجب انتشار بذور الانزعاج و العداوة، فينجر إلى بروز المنازعات بين المؤمنين و نشأة الأفكار و العقائد المنحرفة و تشكيل الأحزاب السياسية المخالفة.

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

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

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

و عليه فيكفي لإثبات أهمية هذه القاعدة و عظم خطرها أنها تبث عن محو عوامل تلوث مجتمع المؤمنين بأنحاء المفساد و قلع مواد الآثام و المعاصي و تجفيف جذورها.

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

### أول من استدل بنص هذه القاعدة

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

(١) المبسوط: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٦٢.

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

و منهم المحقق صاحب الشرائع؛ حيث أفتى بحرمة بيع كل ما يفضى إلى مساعدة الحرام، و عممه في المسالك إلى مطلق أعداء الدين، سواء كانوا مسلمين أو كفاراً. و علل ذلك بهذه القاعدة؛ حيث قال في ذيل كلام صاحب الشرائع: «لا فرق في أعداء الدين بين كونهم مسلمين أو كفاراً؛ لا شراكتهم في الوصف، و هو الإعانة على المحرم المنهي عنها». «١» ثم بعده العلامة الحلي، فإنه استدل بهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتبه.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم أن المشتري يصنعه صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاحى؛ معللاً بهذه القاعدة. «٢»

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

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

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

(١) المسالك: ج ٣، ص ١٢٣.

(٢) المختلف: ج ٥، ص ٢٢.

(٣) التذكرة: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٤) المصدر.

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

### تحرير مفاد هذه القاعدة

المقصود من لفظ «الإعانة» في نص هذه القاعدة معناه اللغوي، لا معنى آخر غيره. وهو المساعدة والمظاهرة، أي مساعدة الغير و مظهرته في فعله باعداد بعض مقدماته و تهيئة آلات الفعل، أو إيجاد المقتضى له و رفع الموانع عنه. و يعتبر في معنى الإعانة عدم استناد الفعل إلى المعين عرفاً، بل يستند إلى الفاعل المباشر وحده، و إلا يدخل في عنوان التعاون.

ثم إنه قد يقصد معنى الإعانة من لفظ التعاون، و هو فيما إذا أسند فعل التعاون إلى القوم، كما في قولهم: تعاون القوم، أي أعان بعضهم بعضاً و صار عوناً له، كما صرح بذلك في القاموس و الصحاح و المصباح و غيره من معاجم اللغة.

و عليه فالتعاون إذا أسند إلى القوم يكون بمعنى إعانة بعضهم بعضاً، فلا فرق بينه و بين معنى الإعانة حينئذ في الحقيقة، و إنما يعبر عنه بالتعاون بلحاظ ما يوجد من التقابل بين الإعانات الصادرة من أفراد القوم متقابلاً.

و إنما الفرق بينهما فيما إذا أسند التعاون إلى اثنين في مثل قولهم:

«تعاون زيد و عمرو في رفع الصخرة».

و الفرق بين الاعانة و التعاون - المستند إلى شخصين - أن في الإعانة تكون المساعدة من أحد الطرفين من دون استناد الفعل إليه عرفاً، و إنما يستند الفعل إلى الطرف الآخر الذي هو الفاعل المباشر. و أما في التعاون تكون المساعدة من الطرفين و لا يستند الفعل إلى طرف واحد، بل يستند إلى الطرفين معاً، بمعنى أن كل واحد منهما يعين الآخر في إيجاد

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١١٣

الفعل، كما لو رفع شخصان أو أشخاص معاً حجراً ثقيلاً، بحيث لو لم يساعد أحدهم لم يتمكنوا من رفع ذلك الحجر، فحينئذ يستند رفع ذلك الحجر إليهم جميعاً لا إلى بعضهم، فهذا هو حقيقة التعاون.

و اتضح ممّا بيناه في حقيقة الاعانة أنه يعتبر فيها شيان.

أحدهما: قصد المساعدة من المعين؛ لأنّ الإعانة من العناوين القصدية، كما هو واضح.

ثانيهما: تحقق الفعل المعان عليه. و قد يتوهم عدم دخل لتحقيقه في صدق الإعانة؛ لأنّ مرتبة تحقق الفعل متأخرة عن رتبة الإعانة؛ فلا معنى لدخل ما هو المتأخر في صدق ما هو المتقدم، و لكنّه توهم غير وجيه. و ذلك لأنّ الإعانة على فعل أمر إضافي؛ نظراً إلى أخذ تعلّقها بالفعل في عنوانها.

و عليه فيكون الفعل طرف الاضافة، و لا معنى لتحقيق الأمر الإضافي المتعلّق بالغير من دون تحقق متعلّقه الذي هو طرف الاضافة.

و قد وقع الكلام و النقض و الابرام في اعتبار كل من القصد و وقوع الفعل الحرام في مصبّ هذه القاعدة. فقد يتوهم عدم اعتبار شيء منهما في صدق عنوان الإعانة على الإثم، و في مقابله القول باعتبارهما معاً. و قال جماعة باعتبار القصد دون وقوع الحرام المعان عليه، و اختار آخرون عكس ذلك.

فالصور المتصورة في المقام أربعة.

الاولى: و هي صورة تحقق القصد و الفعل الحرام كليهما، فلا إشكال و لا خلاف في صدق الإعانة على الإثم حينئذ.

الثانية: و هي ما إذا لم يكن قصد و لم يتحقق الفعل الحرام. و لا إشكال أيضاً في عدم صدق الإعانة على الإثم حينئذ، كما هو واضح.

وقد اتضح

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

وجه ذلك مما بيناه في اعتبار قصد الإعانة و تحقق الفعل في صدق عنوان الإعانة على ذلك الفعل.

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

الثالثة: ما إذا لم يقصد المعين بفعله الإعانة على الحرام، و لكن ترتّب عليه الحرام. و الظاهر أنّ هذه الصورة خلافية. و منشأ الخلاف فيها هو الاختلاف في اعتبار قصد الإعانة على الحرام في صدق عنوانها.

و إنّ للشيخ الأعظم الأنصاري «١» 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. و أوّل من أشار إلى هذا هو المحقق الثاني في حاشية الارشاد في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنّه يصنعه خمراً. و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين، كالفقيه السبزواري في الكفاية و غيره.

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

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

(١) المكاسب/ الطبع الحجري: ص ١٧-١٩.

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

أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله». «١» فجعل مجرد ترك بذل الطعام لمن يخاف تلفه مصداقاً للإعانة على قتل المؤمن، و لو لم يكن بقصد القتل.

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

و كذا 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 يقتضى عدم اعتبار القصد.

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

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٣٣، ح ٤٨.

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

(٣) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥.

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

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 لكتابه حكم قتله فيعطيه- و بينما لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفاً، كبيع متاع أو الاتيان بفعل كسبا لمنفعة أو رفعا لحاجة فيما إذا انجز إلى تقوية ظالم أو إعانته بالمآل.

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 بأن الغير يصرفها في المعصية، كبيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرًا، وإن لم يقصد البائع تخمير الغير بالعنب المبيع. فالإعانة على شرط الحرام غير الإعانة على الحرام نفسه. ومجرد العلم بأن الغير يتوصل بتلك المقدمة- المشتركة المعان بها- إلى فعل الحرام لا يوجب أن يصدق عليها عنوان الإعانة على الحرام نفسه؛ ما لم يكن الشرط بنفسه حرامًا. وبذلك ينقدح ما في كلام الشيخ في المبسوط من النظر.

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

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

وبين بيع السلاح من أعداء الدين حال الحرب نظر إلى ما قلناه، كما عن الفاضلين في الشرائع والتذكرة. ثم قسم قدس سره 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 أيضا 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 علّة تامّة لعدم تحقق الحرام من الغير. و ثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظن بترتب فعل الحرام من الغير عليه. فقوى وجوب ترك الأول و حرمة فعله و جواز الثاني. انتهى حاصل كلام الشيخ في المقام. «١»

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 أيضا بمعونته شيء آخر في صورة عدم تسليطه على ذلك الشيء، أم لا. وعليه فلا- وجه لاناظة صدق عنوان الإعانة بكون الشرط الصادر من المعين علّة تامّة لصدور فعل الحرام من الغير، كما يظهر من الشيخ، بل

(١) مكاسب الشيخ: ص ١٧-١٩.

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

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

نعم لا إشكال في اعتبار دوران وجود ذلك الفرد من الحرام مدار تحقق ذلك الشرط في صدق عنوان الإعانة. ولكن لا يضره العلم



بأنّ الغير يوجد فردا آخر من الحرام بطريق آخر في صورة عدم تحقق ذلك الشرط. ولعله مراد الشيخ الأ-عظم؛ حيث لا-ريب في صدق الإعانة على الحرام بالنسبة إلى ذلك الفعل الحرام المتوقف على ذلك الشرط المعان به.

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

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

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

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

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

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

و أما قصد العصيان من فاعل الإثم فهل يعتبر 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؟

و التحقيق في المقام: التفصيل بينما إذا دلّ الدليل المعبر على أنّه لا يرضى الشارع بوقوع فعل المعصية بأيّ وجه، كالقتل و اللواط و الزنا و الربا، و نحو ذلك من الكبائر و المحرمات المهمّة في نظر الشارع، و بينما ليس من هذا القبيل.

فيكفي في القسم الأوّل مجرد علم المعين بوقوع الحرام في حرمة

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

الإعانة، و لو علم أنّ الفاعل ليس قاصدا لوقوعه.

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

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

و أما الصورة الرابعة: و هي ما لو تحقق القصد و لم يصدر الحرام من الغير- إما لندامة أو لمانع- فلا ريب في عدم صدق الإعانة على الحرام عرفا؛ حيث لم يتحقق حرام حتى يصدق الإعانة عليه. نعم يصدق الإعانة على تمكين الغير و تحصيله القدرة على فعل الحرام، و



غاية ما يمكن الالتزام به صدق إعانته الغير في جهة وصوله إلى الحرام، لا الإعانة على الحرام نفسه. و غاية ما يلزم حينئذ التجري؛ لفرض أنه قصد بفعله ما هو شرط و مقدمة الحرام الواقع في علمه و اعتقاده، فهو أتى بما هو حرام حسب علمه و اعتقاده، فيكون حينئذ مع كشف الخلاف متجربيا.

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

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

أمرا مفروغا عنه.

حيث قال: «و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج، و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدتها، بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه، و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم و من جهة الإعانة. و فيه تأمل: فإن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا.» (١)

و استدل بعض المحققين (٢) لعدم اعتبار صدور الفعل الحرام من الغير في صدق عنوان الإعانة بأن حقيقة الإعانة هي عبارة عن تهيئة المقدمات للحرام و هي لا تستلزم حصوله.

و قد اتضح بما بيننا آنفا ضعف استدلال الشيخ و استدلال هذا العلم.

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

فلو كان تحقق السرقة دخيلا في الصدق فلا بد و أن يقال: إن المعترف في

(١) مكاسب الشيخ / الطبع الحجري: ص ١٧.

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

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

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

أو يقال: لا- يصدق عرفا الإعانة على الإثم حتى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به لتوصل الغير إلى الحرام مراعى حتى يوجد ذو المقدمة، و بعده يقال: إنه أعانه عليه. و هو أيضا خلاف الواقع.

أو يقال: إن صدق الإعانة عليها فعلا باعتبار قيام الطريق العقلاني على وجود الإثم و بعد التخلف يكشف عن كونها تجريا، لا إعانة و هو أيضا غير صحيح؛ لأن الطريق العقلاني عليه لا يتفق إلّا أحيانا. و مع عدم القيام أيضا يقال: أعانه على إيجادها.

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

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

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

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

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

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

و بعبارة أخرى: إن المتبادر إلى أذهان أهل العرف من عنوان الإعانة على الإثم هو الإعانة على الإثم الصادر من الغير، لا الإثم الذي لم يصدر و إنما كان الغير بصدد فعله، و لا يلزم من ذلك أخذ إيجاد المقدمه الموصلة في صدق عنوان الإعانة، كما أشكل بذلك السيد الامام الراحل قدس سره.

و ذلك لأن الدخيل في صدق عنوانها في نظر العرف ترتب الحرام على الفعل المعان به بحيث ينتفى بانتفائه، لا- ضرورة وجوده بوجوده و عدم انفكاكه عنه، كضرورة وجود المعلول بوجود علته التامة أو ضرورة وجود ذى المقدمه بوجود مقدمته الموصلة.

و أما إطلاق الإعانة على تعمير المسجد قبل تحققه على فعل تهيئه أسباب التعمير بقصد ذلك، فهو مسامح و عنائي بملاحظة القرينة. و من هنا لو التفت أهل العرف إلى عدم تحقق التعمير، يقولون: أعان فلان في جهة تعمير المسجد، و ما دام لم يشرع التعمير لا يطلقون الإعانة على تعميره حقيقة، بل إنما يطلقون عنوانها بقرينة الأول و المشارفه مجازاً.

و إن للسيد الامام الراحل كلاماً نافعا في المقام فراجع. «١»

و حاصل الكلام في المقام: أنه 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.

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

لو انتفى واحد منها لا يصدق عنوان القاعدة.

أحدها: ترتب صدور الحرام من الغير على الفعل المعان به، بأن ينتفى بانتفائه و إن لم يستلزم الاتيان به صدور طبيعي الفعل الحرام من الغير لا مكان تحققه بمقدمه أخرى عقلاً. و من هنا قلنا بعدم اعتبار كون الفعل المعان به علته تامة لتحقيق الحرام، كما يظهر من الشيخ الأعظم، و لا الجزء الأخير من العلة، كما توهم بعض.

ثانيها: قصد الإعانة على الإثم أو العلم بالدوران المزبور على النحو الذي بيناه في الأمر الأول على سبيل مانعة الخلو، فلا بد إتما 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 معا لا- يصدق عنوانها في نظر أهل العرف و لو تحقق الأمران الآخران، و إن لا ينفك قصد الإعانة عن العلم بذلك غالباً. و لعل صدق عنوان الإعانة على الإثم على إعطاء العصا و السكين إلى مريد الظلم و القتل يكون لأجل ذلك، كما أشار إليه السيد الامام الراحل قدس سره. «١»

نعم هاهنا صورة: و هي أن الفعل المعان به لو كان من المقدمات التي لها دخل في صدور الحرام من الغير و لو 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 حينئذ، كما في تجارة التجار مع علمه بكون الاتجار موجبا

(١) المصدر: ص ١٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٢٥  
لتسليط العشار عليه و أخذ العشر منه.

و عليه فمع قصد الاعانة يصدق عنوان الإعانة عرفاً مطلقاً؛ حيث لا فرق في صدق الإعانة على الإثم حينئذ بين كون الفعل المعان به من قبيل الأسباب و بين كونه من الدواعي و لا- بين كونه من المقدمات القريبة المتمخضة في السببية لصدور الحرام من الغير أو من المقدمات البعيدة غير المتمخضة في ذلك، و هذا بخلاف علم المعين فلا يكفي وحده في صدق عنوان الاعانة على الإثم عرفاً في الدواعي و المقدمات البعيدة، و إن يشكل أصل حصول علمه حينئذ، كما يشكل كفاية مجرد القصد في المقدمات البعيدة. ثالثها: صدور الحرام المعان عليه من الغير؛ لأن حقيقة الإعانة و إن تصدق بالنسبة إلى مقدمات الحرام و حصول القدرة على الحرام للغير بقدر ما اقتضاه الفعل المعان به، لكن الإعانة على الحرام نفسه لا تصدق عرفاً ما لم يصدر الحرام من الغير، كما هو واضح، و لا فرق في ذلك بين كون الإثم بمعناه المصدرى أو اسم المصدر، كما يظهر من السيد الامام الراحل قدس سرّه. «١» و ذلك لأن الملاك في صدق عنوان القاعدة تحقق الفعل الحرام و لو بأول جزئه. و هذا يصدق باشتغال الغير بفعل الحرام. فبمجرد شروعه بالمعصية يصدق عرفاً عنوان الإعانة على الإثم. و هذا يلائم مع الإثم بمعناه المصدرى، فلا حاجة إلى التجسّم بكونه بمعنى اسم المصدر لإثبات تعليق صدق عنوانها على بعد وقوع الإثم. و مما يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه و آله: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» و مثل

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

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

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

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

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

فقد استظهر بعض المحققين «٢» خروجه عن مصب القاعدة من كلام الشيخ الأعمش؛ حيث قال في رد شيخ الطائفة: «ثم إن محل الكلام في ما يعد 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». «٣»

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

(١) الكافي: ج ٦، ص ٢٦٦، ح ٥ و ٨.

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

(٣) مكاسب الشيخ: ص ١٨.

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

من خاف على نفسه ليكون كلام الشيخ ردًا عليه.

و على أى 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.

## مدرک القاعدة

### إشارة

قد استدل لهذه القاعدة بوجوه:

### الأول: العقل.

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

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

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

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

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

### الثاني: الاجماع.

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

### الثالث: الكتاب.

أما الكتاب: فاستدل بقوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (١)؛ نظراً إلى ظهور النهي في الحرمة عند عدم قرينة صارفة إلى

الكراهة. و هي منتفية في المقام.

و الإشكال بأن العلم بعدم إرادة ظاهر الأمر بالتعاون على البر و التقوى في الفقرة السابقة «٢» - لمعلومية عدم وجوب مطلق التعاون على البر - قرينة

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

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

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

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

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

و مجرد تتالي الجملتين في الذكر لا يوجب وحدة السياق. و عليه فظهور النهي في هذه الآية في الحرمة مما لا إشكال فيه.

و إنما الإشكال في صدق عنوان التعاون على الإعانة. فربما يقال: لو قلنا بصدق عنوانه على الإعانة تتم دلالة الآية على هذه القاعدة، و إلا فلا، و لما ثبتت المغايرة بين العنوانين و عدم صدق عنوان التعاون على الإعانة، لا تتم دلالتها على مفاد القاعدة المبحوث عنها في المقام.

و لكن مقتضى التحقيق: تمامية دلالة الآية على المطلوب. و ذلك لأن عنوان الإعانة و إن كان غير عنوان التعاون و هما متغايران في الماهية، كما بينا وجه ذلك مفضيلا في تحرير مفاد هذه القاعدة، إلا أن هذا الفرق إنما يكون في فعل واحد بلحاظ واقعه واحدة. كما لو قلنا: أعان زيد عمرا في بناء المسجد، فانه ليس بمعنى قولنا: تعاون زيد و عمرو في بناء المسجد؛ لأن الإعانة هنا بمعنى تمهيد المقدمات و إيجاد الأسباب، و التعاون بمعنى إيجاد جزء من المسجد بحيث يستند بناء المسجد إليهما معا.

و لكن في الآية الشريفة ليس إطلاق لفظ التعاون باللحاظ المزبور، بل إنما هو بلحاظ وقائع عديدة؛ إذ هي خطاب إلى عموم المؤمنين، و المقصود

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٠

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

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

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

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

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

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

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣١

#### الرابع: السنة.

فقد دلت على هذه القاعدة- مضافا إلى ما جاء في كلام الشيخ الأعظم قدس سره- نصوص أخرى متظافرة على حرمة الإعانة على بعض المحرمات كالإعانة على القتل و صنع الخمر و أخذ الربا و مطلق الظلم.

فمنها: ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أعان على مؤمن بشطر كلمة لقي الله عز و جل و بين عينيه مكتوب؛ آيس من رحمة الله». (١) و رواه الصدوق بإسناده عن ابن عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام.

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

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

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

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

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

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

و منها: النبوي المروي بطرق عديدة عن أبي جعفر و عن الصادق عن

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

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

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

(٤) نوادر الراوندي: ص ١٧.

(٥) المصدر: ص ١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٢

آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «لعن الله الخمر و غارسها و عاصرها و شاربها و ساقياها و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها و حاملها و المحمولة إليه». (١) و من الواضح عدم كون الغارس و الحامل فاعل المعصية، بل معين لفاعلها.

و مثله ما ورد عن علي عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الربا و آكله و بايعه و مشتريه و كاتبه و شاهديه». (٢) فإن كاتب الربا و شاهده ليسا آخذ الربا و لا معطيه، بل من قبيل المعين على ذلك.

و من النصوص الدالة على مفاد هذه القاعدة ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله عن آبائه عن علي عليه السلام- في حديث- قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: و من أمر بسوء أو دل عليه أو أشار به فهو شريك». (٣) فإن الأمر بالسوء و الإثم و الدلالة عليه و الإشارة إليه من أبرز مصاديق الإعانة. و هذه الرواية من أدل ما في المقام؛ إذ تدل على مفاد هذه

القاعدة على نحو الكبرى الكلية، بلا اختصاص بمورد.

ومنها: ما رواه الصدوق في الفقيه والخصال والمجالس بطرقه المختلفة عن الصادق عليه السلام قال: «حسب المؤمن نصرته أن يرى عدوه يعمل بمعاصي الله» (٤)؛ حيث دل 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٣

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

ومنها: ما روى 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». (٢) 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». (٣)

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». (٤)

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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٤

«قال عليه السلام: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلساً ينتقص فيه إمام أو يغتاب فيه مؤمن. إن الله يقول في كتابه: وَإِذْ رَأَيْتَ الَّذِينَ يُخَوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يُخَوضُوا فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ». (١) فانه دل على المطلوب بالفحوى.



إلى غير ذلك من النصوص المتفرقة في مختلف أبواب الفقه، يجدها المتتبع في مظانها، فقد دلّ بعضها على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكلية و أما سائر النصوص الواردة في الموارد المختلفة فبعد إلقاء الخصوصية عن مواردنا واستظهار كبرى حرمة الإعانة على المعصية من جميعها تتم دلالتها على هذه القاعدة، كما هو الحق؛ حيث لا خصوصية لهذه الموارد إلا كونها معصية و كون الاتيان بمقدماتها و تهيئته شرائطها إعانة على الاثم و المعصية.

### الخامس: أدلة وجوب النهي عن المنكر.

بتقريب: أنّ المستفاد منها وجوب دفع المنكر و قلع مادّة الفساد. و إنّ وجوب دفعه مناقض للإعانة على وقوعه. فيستلزم وجوب النهي عنه حرمة الإعانة عليه، لزوماً بيننا بالمعنى الأخص.

و بعبارة 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 بيننا بالمعنى الأخص.

و أما دلالتها على وجوب دفع المنكر؛ فلاّنه لا معنى لوجوب رفع المنكر

(١) المصدر: ج ١١، ص ٥٠٤، ب ٣٨، ح ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٥

في نظر العقل؛ لأنّ ما وقع من الإثم في الخارج لا ينقلب عما هو عليه. فالممكن عقلاً هو المنع عن وقوع الإثم مطلقاً، سواء اشتغل به الفاعل أو لم يشتغل.

فكما أنّ متعلّق نهى الناهي هناك ما هو في معرض التحقق من الإثم بغرض دفعه و المنع عن وقوعه، كذلك في المقام؛ لأنّ الإعانة إنّما هي على الإثم الذي في معرض التحقق لغرض إيجاده و المساعدة على وقوعه. و لما يجب دفع الإثم و المنع عن وقوعه، يحرم الإعانة على إيجاده و المساعدة على وقوعه.

و بهذا التقريب تتم دلالة أدلّة النهي عن المنكر على حرمة الإعانة على الإثم. و لا سيما مع تلك التأكيدات الواردة فيها على وجوب الانكار بالقلب و اللسان و اليد، و تعذيب طائفة من الأخيار في الامم السالفة لمداهنتهم مع أهل المعاصي، و ما ورد من النهي عن الرضا بفعل المعاصي و الآثام و الأمر بملاقاة أهلها بالوجوه المكفهره؛ أي العبوسة.

كما ورد عن الامام الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فِي حَدِيثٍ قَالَ: «لقد أوحى الله إلي جبرئيل و أمره أن يخسف ببلد يشتمل على الكفار و الفجار. قال جبرئيل: يا رب أخسف بهم إلا بفلان الزاهد ليعرف ما ذا يأمره الله فيه. فقال: اخسف بفلان قبلهم. فسأل ربه قال عليه السلام: يا رب عرّفني لم ذلك و هو زاهد عابد؟ قال: مكنت له و أقدرته فهو لا يأمر بالمعروف و لا ينهى عن المنكر، و كان يتوفّر على حبه في غضبي.

فقالوا: يا رسول الله فكيف بنا و نحن لا نقدر على إنكار ما نشاهده من منكر؟ فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: لتأمرن بالمعروف و لتنهن عن المنكر أو ليعمّنكم عذاب الله. ثم قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: من رأى منكم منكراً فلينكر بيده ان استطاع. فإن لم يستطع فبلسانه. فان لم يستطع فبقبله.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٦

فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنّه لذلك كاره.» (١)

و ما رواه الصدوق في العيون و العلل عن أحمد بن زياد جعفر الهمداني، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عبد السلام بن



صالح الهروي قال:

«قلت لأبي الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله ما تقول في حديث روى عن الصادق عليه السلام قال: إذا خرج القائم قتل ذراري قتله الحسين عليه السلام بفعال آبائهم؟

فقال عليه السلام: هو كذلك. فقلت: قول الله عز وجل: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، ما معناه؟ قال عليه السلام:

صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتله الحسين عليه السلام يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها، ومن رضى شيئا كان كمن أتاه. ولو أن رجلا قتل بالمشرق فرضى بقتله رجل بالمغرب لكان الرضى عند الله عز وجل شريك القاتل، وإنما يقتلهم القائم عليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم». (٢)

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

وما ورد عن علي عليه السلام في نهج البلاغة، قال: «الراضى بفعل قوم كالداخل معهم فيه، وعلى كل داخل فيه باطل إثمان: إثم العمل به، وإثم الرضا به». (٤)

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 نلقى 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٧

مكفهره. (١) و المكفهر: العبوس، من اكفهر الرجل إذا عبس، كما عن الجوهرى.

## هل هي حكم أو غيره؟

لا إشكال في كون مفاد هذه القاعدة الحكم التكليفي، وهو حرمة الاعانة على الإثم، كما ينادى بذلك نصيها. وعليه فاحتمال كونه أمانة أو أصلا لا يعابا به.

ولا يخفى أن حرمة الإعانة على الإثم وإن كانت حكما تكليفيا، ولكنها تستتبع الحكم الوضعي في المعاملات، حيث توجب فسادها. وذلك لما تقرّر في محله من أن النهي في المعاملات يوجب الفساد. وهذا إنما فيما إذا انطبق على البيع عنوان الإعانة على الإثم؛ حيث يتعلّق النهي حينئذ بأصل البيع، لا بعض شرائطه أو أجزائه الغير المقومة.

## حالتها مع معارضة سائر القواعد

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

فإذا وقع التعارض بينها وبين قاعدة العدل والانصاف

بأن يلزم من تقسيم المال بالسوية إعطاء جزء من المال إلى غير مستحقه، فإن علم المعطى إليه عدم استحقاقه لما وصل إليه بالتقسيم يكون تصرفه فيه معصية وإثما. فيكون التقسيم بالسوية حينئذ مقدّمة لوقوعه في هذا الإثم. فيتحقق به الإعانة على الإثم فيدخل في

هذه القاعدة.

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٨

فحينئذ تقدم قاعدة العدل و الانصاف؛ حيث لا- مناص من العمل بها لا حراز إيصال المال- و لو ببعضه- إلى مالكة الواقعي، كما حررنا ذلك في الاستدلال بالدليل العقلي لهذه القاعدة. هذا مضافا إلى عدم قصد إعطاء المال إلى غير مستحقه، بل المقصود من التقسيم بالسوية ليس إلما إحراز إيصال المال- و لو ببعضه- إلى مالكة الواقعي، و إن يعلم المقسم بإيصال جزء من المال المتردد إلى غير مالكة بهذا التقسيم.

و هذا الكلام بعينه يجرى في قاعدة القرعة.

و أما إذا وقع التعارض بين قاعدة السلطنة و بين هذه القاعدة

فلا إشكال في تقديم هذه القاعدة؛ لأن سلطنة الانسان على ما له إنما هي ثابتة في نظر الشارع فيما إذا لم يوجب أعمالها معصية الله و لا إيذاء المؤمنين و التعدى إليهم. كما لو آجر شخص بيته للإتيان بالمحرمات، كإجراء عملية الغناء و الموسيقى و صنع الخمر و ساير الاثام و الفواحش، أو آجر دابته أو سيارته لحمل الخمر و موارد الفساد، أو لحمل عمال الطواغيت و الظلمة و حكام الجور، كما أشير إليه في رواية صفوان الجمال السابق آنفا.

فيقع التعارض بين القاعدتين في مثل هذه الموارد؛ لأن قاعدة حرمة الاعانة على الإثم تقول: إن ذلك إعانة على الإثم و المعصية و العدوان، و هو حرام. و لكن قاعدة السلطنة تقول: الناس مسلطون على أموالهم، و مقتضى سلطنة المالك على ما له جواز تصرفه فيه و الانتفاع به كيف شاء.

و لا ريب في تقديم قاعدة حرمة الاعانة على الإثم، لأن النهي و التحريم يرفعان السلطنة شرعا، فلا يبقى جواز التصرف بعد ما ارتفعت السلطنة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٣٩

بتعلق النهي و التحريم.

و أما إذا وقع التعارض بين هذه القاعدة و بين قاعدتي نفي الحرج و الضرر

فالأقوى تقديمهما على هذه القاعدة؛ لأنهما حاکمان على جميع الأحكام الأولية، حتى على فعل الإثم و المعصية نفسه، فضلا عن الإعانة عليه. مثال ذلك كما لو وقع الشخص في العسر و الحرج في عيشه إذا لم يبيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا أو لو يعمل في دوائر الدولة الجائرة و خدمة السلطان.

و لكن لا بد من ملاحظة الأهم فالأهم في مثل المقام، فرب حرج و ضرر لا يصلح لرفع حرمة الإعانة على بعض المعاصي و الآثام؛ لما لها من الأهمية في نظر الشارع؛ بحيث يقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأي وجه.

هذا، و لكن يظهر من الشيخ الأنصاري تقديم هذه القاعدة على قاعدتي نفي الضرر و الحرج. و وجه ذلك بأن حرمة الإعانة على الإثم ثابتة بحكم العقل، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر و الحرج الثابتة من الشارع.

فانه قال: «لا يخفى أن أدلته حرمة الإعانة أقوى من تلك؛ لكونها مطابقة لحكم العقل بقبح الإعانة على القبيح، فلا تقبل التخصيص بأدلة نفي الضرر و الحرج؛ لأن نفيهما في المقام بالشرع لا باستقلال العقل». (١)

و لكن يرد عليه لزوم زيادة الفرع على الأصل؛ لأن أدلته كثير من

(١) القضاء و الشهادات: ص ٢٣٨.

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٠

المحرّمات و الواجبات محكومةً بدليل نفي الضرر و الحرج، فكيف لا يكون أدلة حرمة الإعانة عليها كذلك؟! هذا مضافاً إلى أنّ الدليل العقلي القائم على حرمة الإعانة على الإثم يبتنى على قبح الإثم المعان عليها عقلاً؛ لأنها معصية للمولى. و لا يلزم من ذلك ثبوت أصل الحرمة بحكم العقل و إثم العقل يحكم بقبح فعل ما ثبت كونه معصيةً و حراماً و لو بدليل الشرع، أى ما ثبت منعه و تحريمه من قبل المولى يحكم العقل بقبح الأتيان به. فإذا ارتفع أصل المنع و التحريم عن الفعل الحرام بدليل نفي الضرر و الحرج فلا معنى لحرمة الإعانة عليه حينئذ.

### التطبيقات الفقهية

قد تبين من خلال ما بيّناه سابقاً كثير من موارد جريان هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، و مع ذلك ينبغي هاهنا ذكر نماذج أخرى من تطبيقاتها المصريح بها في نصّ كلمات فحول الفقهاء من القدماء و المتأخرين.

فنقول: قد أفتى الفقهاء - من القدماء و المتأخرين - في موارد عديدة من هذه القاعدة بمفادها، و استدلوها بها لفتاواهم، كما في الإعانة على القتل و الظلم، و سبق نقله عن الشيخ الطوسي في المبسوط، و نحو ذلك مما لا يحصى في كلماتهم. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج من كلمات الفقهاء الذين استدلوها بنص هذه القاعدة لفتاواهم.

و أوّل من استدلل 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 قدّس سرّه: «فان كان فقيراً نظر فان كان مقيماً

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤١

على المعصية لم يعطه؛ لأنه إعانة على المعصية، و إن تاب يجوز أن يعطى من سهم الفقراء». (١)

و كذا حكم ببطلان الوصية على إجارة الملك للبيع و الكنائس و نحو ذلك من المحرمات مستدلاً بأنها إعانة على المعصية؛ حيث قال قدّس سرّه: «إن أوصى أن يستأجر به خدماً للبيعة و الكنيسة و يعمل به صلباناً، أو يستصحب به، أو يشتري أرضاً فتوقف عليها، أو ما كان في هذا المعنى، كانت الوصية باطلة؛ لأنها إعانة على معصية». (٢)

ثم بعده العلامة الحلّي استدلل بهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتبه المختلفة في مختلف الفروع الفقهية.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم البائع أنّ المشتري يصنعه صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاحى، و إن لم يشترط ذلك في العقد. فانه استدلل لذلك بقوله: «لأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحاً». (٣)

و منها: حكمه بحرمة بيع من لم تجب عليه صلاة الجمعة شيئاً ممّن وجبت عليه - من الواجدين للشرائط - عند وقت النداء. فإنّه استدلل لذلك بهذه القاعدة، و اعترض به على الشيخ، حيث حكم بالكراهة مستدلاً بها. قال قدّس سرّه:

«قال الشيخ: إنّه يكره لأنّ فيه إعانة على فعل محرّم و هو يقتضى التحريم؛ لقوله تعالى: و لا تعاونوا على الإثم و العدوان، و الوجه عندى التحريم في حقه أيضاً». (٤) قوله (أيضاً) إشارة إلى مفروغية حرمة البيع وقت النداء على من

(١) المبسوط: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٦٢.

(٣) مختلف الشيعة: ج ٥، ص ٢٢.

(٤) التذكرة/ الطبع الجديد: ج ٤، ص ١٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٢

وجبت عليه الصلاة مطلقاً.

و منها: تعليقه بهذه القاعدة في حكمه بحرمة وقف المال على معونة أهل الفواحش أو قطاع الطريق أو شاربي الخمر- ولو كانوا مسلمين- بقوله:

«لأنّ الإعانة على فعل المعصية معصية». (١) و كذا علل بذلك لعدم جواز الوقف على البيع و الكنائس و بيوت النيران. (٢) و كذا علل بذلك في المقام المحقق الكركي في جامع المقاصد (٣) و الشهيد في المسالك (٤)، و كذا في الجواهر. (٥) و كذا علل في التذكرة بهذه القاعدة لاشتراط كون المنفعة في العارية مباحة؛ حيث قال: «و لا بدّ و أن تكون المنفعة مباحة؛ لتحريم الإعانة على المحرّم، فلو استعار آنية الذهب و الفضة للأكل و الشرب لم يجوز. و لو استعار كلباً للصيد لهوا و بطراً لم يجوز و إن كان للقوت أو التجارة جاز- إلى أن قال- و كلّ عين يفرض لها منفعة مباحة و محرّمة فانه يجوز إعارتها لاستيفاء المنفعة المباحة، دون المحرّمة». (٦)

و من الفروع المستدل لها بهذه القاعدة حكمهم بعدم جواز بذل المال للعدوّ فيما إذا توقف دفعه و تخليته سبيل الحج على البذل؛ حيث اختلفوا في ذلك، فحكم بعضهم بوجود تخليته السبيل حينئذ ببذل المال تحصيلاً للمقدمة الوجودية، و أفتى جماعة بعدم جواز ذلك و سقوط 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٣

بذل المال حينئذ إعانة على الإثم و العدوان و هو حرام. كما صرح بذلك في الحدائق. (١)

و منها: حكمهم بحرمة إعطاء الزكاة إلى ابن السبيل و الضيف فيما إذا كان سفرهما معصية. و علّلوا ذلك بهذه القاعدة، كما صرح بذلك في الرياض؛ حيث قال: «و لو كان سفرهما معصية منعا من هذا السهم بلا خلاف بين العلماء، كما قيل: لما في ذلك من الإعانة على الإثم و العدوان». (٢) و كذا استدل لذلك بهذه القاعدة في الجواهر. (٣) إلى غير ذلك من مختلف الفروع الفقهية الخارجة عن حدّ الاحصاء في المقام.

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ١٤٠.

(٢) الرياض: ج ٥، ص ١٦٧.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٣٦٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٥

## إشارة

١- عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء ٢- قاعدة حرمة إهانة محترمت الدين ٣- مدرك القاعدة ٤- التطبيقات الفقهية  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٧

## عنوان القاعدة في كلمات الفقهاء

قد تعرّض الفقهاء هاهنا إلى كبيرين كليتتين:

إحدهما: كبرى حرمة هتك المحترمت.

و ثانيهما: كبرى وجوب تعظيم الشعائر.

و إنهم، و إن كانوا لم يعنونوهما قاعدة فقهية و لم يطلقوا عليهما عنوان القاعدة، إلّا أنّ من تتبع في كلماتهم يجدها مشحونة من الاستدلال بمضمون القاعدة الأولى، بل و الثانية في كلمات بعضهم، بل يستفاد من كلماتهم المفروغية عن حجية هذه القاعدة؛ حيث إنهم استدلوا بمفاد قاعدة حرمة إهانة المحترمت في مختلف الفروع الفقهية بعناوين و ألفاظ مشابهة لها، مثل حرمة الاستخفاف بحكم الله و الاستهانة بحرماته و انتهاكها و تحقير المحترمت و إهانتها و هتك الشعائر. و استدل بعضهم لذلك أيضا بكبرى وجوب تعظيم الشعائر، و أنّ هتكها و إهانتها مناف لتعظيمها الواجب. و سيأتي ذكر نماذج من كلماتهم في التطبيقات الفقهية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٨

قاعدة حرمة إهانة محترمت الدين

يقع الكلام تارة: في حرمة إهانة ما هو محترم في الدين، و أخرى: في وجوب تعظيم الشعائر الدين. فهنا قاعدتان، نقدّم الكلام في الأولى.

## مفاد القاعدة:

## المقصود من المحترمت في الدين

كلّ ما هو من مقدّسات الشريعة و معالم الدين، و ما كان من مجعولات الشرع، و ما ورد أمر الشارع باحترامه و تعظيم شأنه، كالكعبة و المساجد الأربعة و ساير المساجد و قبر النبي صلّى الله عليه و آله و قبور الأئمة عليهم السّلام و ساير المشاهد المشرفة و القرآن و الكتب الروائية و التربة الحسينية، و علماء الدين و فقهاء أهل البيت عليهم السّلام و قبورهم، بل المؤمنين كلّهم حيّهم و ميتهم، و نحو ذلك مما هو متعلق بالدين و منتسب إلى الشريعة بنحو. و يعبر عنها بشعائر الله و شعائر الدين. و هذه القاعدة تفيد حرمة إهانة هذه الأمور الدينية المحترمة عند صاحب الشرع، بل كل ما عدّ محترما في الشريعة، حتى الميت المسلم.

قال في كشف الغطاء في مسألة الاستنجاء: «المحترمت و هي على أقسام منها: ما يستتبع التكفير فيلزم منه عدم التطهير، كالأستنجاة بحجر الكعبة و ثوبها و كتابة القرآن (كأنه كذا إهانة لا يقصد الشفاء) و أسماء الله و صفاته المقصود نسبتها إليه و إن لم تكن مختصة به و أسماء النبي و كتب الأنبياء و أسمائهم و ائواب عليها أسماء الله و ماء غسل به مثلا بقصد الشفاء و ماء زمزم بقصد الإهانة...»

و يحتمل إلحاق كتب اخبارنا و الزيارات و الدعوات و نحوها و أسماء

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٤٩

ائمتنا و التربة الحسينية و ضرائح الأئمة و ابعاضها و ابعاض ثيابها و القناديل مع قصد الإهانة ... و الظاهر تسريه الحكم إلى اعظم الصحابة و أكابر الشهداء كالعباس عليه السلام و باقي شهداء كربلا.

و منها: ما لا يستتبع العصيان و يدخل في جملة المكروهات كالمأخوذ من قبور المؤمنين و ما يحاذيها و ما أخذ للتبرك من ثياب العلماء و الصلحاء و السادات- إلى أن قال- فالمحترمت بين ما يحترم لذاته و ما يحترم باعتبار ما قصد به من الجهات، فقد يرتفع الاحترام بالقصد ككناسة المحترمت و ما نقل من البنيان من التراب و الآلات. «١»

و لا يخفى ما في كلامه من استتباع الاهانة عدم التطهير؛ لما سيأتي من عدم منافاة ذلك مع التطهير.

ثم إنه لا- فرق في المحترمت الدينية المحرّم هتكها بين أن تكون من الذوات و الأعيان كالمأمور المذكورة، و بين أن تكون من الأحكام. فإنّ كلّ حكم الهى من أحكام الشريعة يحرم استحقاره و الاستخفاف و الإهانة به، بلا فرق بين الواجبات و المحرمات، بل و المندوبات، و لا سيما المتخذة منها شعارا للإيمان و الإسلام كصلاة الجماعة و الجمعة و العيد و الاعتكاف.

فإنّ استحقار هذه الشعائر و إهانتها لا ريب في حرمة بمقتضى هذه القاعدة.

نعم مجرد فعل المحرّمات و ترك الواجبات لا يكون من مصاديق هذه القاعدة ما لم يكن عن استحقار و استخفاف، فاذا كان بقصد ذلك يدخل في كبرى هذه القاعدة، بل و ترك بعض المندوبات يدخل فيها إذا كان بقصد

(١) كشف الغطاء: ج ١، ص ١١٥-١١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٠

ذلك، كترك صلاة الجماعة و العيد و الاعتكاف عن استحقار و إعراض، فلا إشكال في حرمة إذا كان هتكا و إهانة بهذه المندوبات و نحوها عرفا.

## و أما الإهانة

فتارة: تتحقق بالفعل الصادر عن الاعراض القلبي و قصد الاهانة، و لو لم يكن الفعل بنفسه مصداقا للإهانة كتخريب المسجد بقصد الاهانة، لا بقصد التعمير و قطع عضو الميت، لا بقصد إنجاء نفس محترمة بترقيع العضو المقطوع من الميت، أو ترك بعض المندوبات كترك الحضور في صلاة الجمعة و الجماعة و العيد و الاعتكاف عن استحقار و استخفاف.

و اخرى: بمجرد الفعل و لو لم يقصد به الاهانة. و ذلك في الأفعال التي تعدّ بنفسها من مصاديق الاهانة و الهتك عرفا كإلقاء المصحف على النجاسة أو خرقه أو الفحش و سبّ الأئمة (العياذ بالله).

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

و أما كون الاهانة و الهتك من العناوين القصدية لا ينافي كون بعض الأفعال بذاته من مصاديق الهتك عرفا؛ حيث من الواضح أنّه لا دخل لقصد الهتك في صدق الاهانة و الهتك على الأفعال المتمخّضة في الهتك في نظر أهل العرف. فإنّهم يحكمون بصدق الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أىّ فاعل من غير انتظارهم لإحراز قصد الهتك من فاعلها.

و هذا بخلاف الأفعال غير المتمخّضة في الهتك؛ حيث لا يحكمون

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥١

بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورهما بقصد الاهانة و الهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلائية و المصالح المعلومة لفاعلها، و هذا من مصاديق الحمل على الصحة. فهذه الأفعال غير المتمخّضة في الهتك إنّما يتوقف دخولها في عنوان الهتك على صدورهما من فاعلها بقصد الاهانة و الهتك.

و أما الأفعال المتمخّضة في الهتك فيكفي علم فاعلها بأنها متمخّضة في الهتك؛ حيث يصدق حينئذ صدور الهتك منه عمدا.

و الظاهر أنّ قطع عضو الميت و شقّه من هذا القبيل، إلّا أنّ الشارع صرح بحرمة ذلك نفسه في النصوص المعتبرة، اللهم إلّا أنّ تحمل هذه النصوص على الصادر بنية الهتك و الاهانة، و فيه تأمل؛ لإبء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل. فتحصّل أنّ كلّ فعل قصد الفاعل به هتك محترّات الدين لا إشكال في حرّمته فيما بينه و بين الله. كما أنّه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمخّضة في الهتك، و لو لم يقصد به فاعله الهتك و الاهانة، فيما إذا أمكن انفكاك قصد الهتك عن مثل هذه الأفعال.

### هذا كله في قصد الهتك

و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجه التكليف إلى الغافل المحض عن أصل الفعل. و ذلك مثل أن تلتصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشى إلى السماء و لم يكن ملتفتا إلى تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد ميت مسلم، و نحوه من المحترّات الصادرة غفلة عن أصل الفعل.

مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٢

حاصل الكلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقّق به إهانة المحترّات في الدين، سواء كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الاهانة على فعله عرفا.

### مدرک القاعدة

### إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

### الأول: حكم العقل:

بتقريب أنّ العقل يحكم باستحقاق العبد للدم و العقاب باستخفافه و إهانتته بما هو محترم عند مولاه؛ حيث يرى ذلك من العبد خروجا عن رسم العبودية و طغيانا على مقام المولوية و كفرانا للنعمة.

### الثاني: الإجماع و الضرورة

: و قد صرح بذلك المحقق النراقي بقوله: «قد ثبت بالعقل و النقل حرمة الاستخفاف و الإهانة بأعلام دين الله مطلقا و انعقد عليه الاجماع، بل الضرورة». (١)

أما الاجماع فلا تفاق جميع العلماء على حرمة إهانة مقدّسات الشريعة و لم يسمع مخالف منهم. و لم يستدلوا لإثبات هاتين الكبيرين بنص من الكتاب و السنة في كلماتهم ليكون مدرّكيا. و لا يحتمل استنادهم إلى نصّ خاص في ذلك و إلّا لا نشير إلى ذلك النص في كلام واحد منهم.

نعم يحتمل استنادهم إلى حكم العقل، و لكن من البعيد التفاتهم و عنايتهم إلى حكم العقل في حكمهم بذلك. و أما الضرورة فلائذ حرمة ذلك من المسلّمات عند الفريقين و مورد اتفاق جميع أهل الإسلام و مرتكز في



(١) عوائد الايام: ص ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٣  
أذهان جميع المسلمين.

### الثالث: ما دلّ من نصوص الكتاب و السنة

#### إشارة

على تحريم إحلال شعائر الله و نقض حريم معالم الدين و التعدي عن حرّات الله، و حرمة إهانة الأنبياء و الأوصياء و الأولياء و العلماء و قبورهم، و حرمة هتك القرآن و المساجد و الكعبة، و حرمة تنجيسها، و ما دلّ من النصوص على أنّ حرمة الميت المسلم كحرمة حيا. و قد علّل بذلك في هذه النصوص حرمة قطع أعضاء الميت، فيستفاد منها كبرى كلية و هي قاعدة حرمة إهانة مقدسات الشريعة و محترّات 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.

#### أما الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾. «١» هذه الآية و إن فسّرت بتحريم المخالفة العمليّة لأحكام الدين و التعدي عن حدود الله بترك الواجبات و فعل المحرّات، إلّا أنّها تدلّ بمفهوم الفحوى على حرمة إهانة شعائر الله و الاستخفاف بحرّماته؛ لما فيه من و هن الدين و انتهاك حرمة الله و الشريعة و القرآن و النبي صلّى الله عليه و آله، بل يمكن أن يقال إنّ ذلك من أبرز مصاديق إحلال شعائر الله و إباحة حرّماته.

هذا، مع أنّ لفظ الاحلال في أصل اللغة جاء لمعان كإزالة الشيء و إبطاءه من مكانه، و جعل الشيء حلالا، و الحلول في شيء، و فتح الشيء بالمعنى المضادّ للغلق. و المعنى المناسب للآية أحد المعنيين الأولين.

(١) المائدة: ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٤

فعلى المعنى الأوّل يكون معنى الآية: لا تنزلوا شعائر الله و لا تهبطوا معالم الدين عن مكانتها المقدسة المحترمة في الشريعة، و إنّ من أبرز مصاديق إنزال شعائر الله و إبطاء معالم الدين عن مكانتها إهانتها و تحقيرها و هتكها.

و على المعنى الثاني: يكون المقصود لا- تبيحوا ما حرّمه إلّا بارتكابها و لا ما أوجبه الله بتركها، و بعبارة أخرى لا تجعلوا المحرّات و الواجبات حلالا مباحا بمخالفتها. فيكون النهى عن إحلالها حينئذ كناية عن المنع عن مخالفة أحكام الله و التعدي عن حدوده بفعل المحرّات و ترك الواجبات.

و لكن المعنى الأوّل هو الأنسب؛ لعدم حاجته إلى التقدير، و ليس ذلك بيد العبد، فلا مناص من الكناية و التقدير على هذا الوجه. أما الشعائر فسيأتى أنّها معالم الدين و علائم الشريعة و آثارها و متعبّات الله، و كل ما يعبد الله فيه من الأماكن المقدسة و المشاهد المشرفة أو يعبد به الله، كالأنبياء و الأئمة و الكتب السماوية و كتب الأحاديث؛ حيث يطاع الله و يعبد بطاعة الأوامر و النواهي الصادرة



عن الأنبياء والأولياء وامتثال ما ورد من أحكام الله في القرآن وكتب الأحاديث. و أما الحرمات جمع الحرمة، و هي في الأصل بمعنى المنع. و عليه فلفظ الحرمات في أصل اللغة بمعنى الممنوعات و الشيء المحترم سمي بذلك بلحاظ منع التعدي إليه و كذا الحريم و الحرام. و عليه فالمقصود من الحرمات الممنوعات من الأشياء و الأفعال و المحرمات منها، بل يمكن تعميمها إلى كل ما هو محترم في الدين بلحاظ منع التجاوز و التعدي إليه و من أبرز مصاديق ذلك الهتك و إهانته. فاتضح بما قلنا وجه الفرق بين الشعائر و بين الحرمات، فإنَّ الشعائر مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٥ ليست من الممنوعات و المحرمات بل هي محال عبادة الله و مصادر طاعته و أعلام دينه. و أما الحرمات فإما هي خصوص المحرمات، و إما هي مطلق المحترمت و عليه فهي أعم من الشعائر مطلقاً؛ إذ الشعائر كلها من المحترمت و لكن ليس كل ما هو محترم في الدين من شعائر الله كالمتخذ بقصد الشفاء و قبور المؤمنين و فقراء المؤمنين و أمواتهم.

### أما السنة:

فقد تعرّضت نصوص كثيرة لكبرى هذه القاعدة بالسنة و تعابير مختلفة. ففي طائفة علل بهذه الكبرى تحريم بعض الكبائر، مثل ما ورد في تعليل تحريم الفرار من الزحف بها رواية الصدوق باسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «حرم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول و الأئمة العادلة». (١) و ما ورد في تعليل تحريم الربا فيما رواه بهذا الاسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث: «و علة تحريم الربا بعد البيئة لما فيه من الاستخفاف بالمحرم الحرام... و تحريم الله عز و جل لها لم يكن ذلك منه، إلّا استخفافاً بالمحرم الحرام و الاستخفاف بذلك دخول في الكفر». (٢) فان استدلاله عليه السلام لتحريم الفرار من الزحف بأنَّ فيه الوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن في الدين و الاستخفاف بالرسول. و هذه الكبرى هي مفاد هذه القاعدة.

و لا يخفى أنّ الاستخفاف ليس معناه الهتك و الاهانة، نعم قد يكون على

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٦٥، ب ٢٩ من أبواب جهاد العدو ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٤٢٦، ب ١ من الربا، ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٦

نحو يستلزم الاهانة في نظر أهل العرف.

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

و من هذه الطائفة نصوص علل فيها الامام عليه السلام بأنَّ حرمة الميت كحرمة الحي، و أنّ حرمة ميتا أعظم من حرمة و هو حيّ في جواب السؤال عن حكم قطع عضو الميت و كسر عظمه؛ حيث إنّه ظاهر في التعليل.

من هذه النصوص صحيح مسمع كردين، قال: «سألت أبا عبد الله عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال عليه السلام: حرمة ميتا أعظم من

حرمة و هو حيّ». (١)

و مثله مرسل ابن سنان «٢» و كذا تعليقه عليه السّلام بذلك لوجوب دفن الميت و مواراته في حديث العلاء بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السّلام:

«في بئر محرّج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجة من البئر، أ يتوضّأ في تلك البئر؟ قال عليه السّلام: لا- يتوضّأ فيه يعطل و يجعل قبراً، و إن أمكن إخراجة أخرج و غسل و دفن.

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حرمة المسلم ميتاً كحرمة و هو حيّ سواء». «٣»

فإن صحّة تعليقه عليه السّلام لمنع قطع عضو الميت و كسر عظمه أو لوجوب غسله و كفنه و دفنه بأنّ له حرمة في نظر الشارع فرع المفروغية عن ثبوت كبرى حرمة إهانته كل ماله حرمة في نظر الشارع، و إلّا لم يصحّ تعليل ذلك بأنّ للميت حرمة، كما أنّ من الواضح المعلوم بمناسبة التعليل و مقتضى سياق الكلام أنّ وجه المنع كون قطع عضو الميت و كسره إهانته بشأنه

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٥١، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ٥.

(٢) راجع الوسائل: ج ١٩، ص ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٨٧٥، ب ٥١ من الدفن، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٧

و هتكا لحرمة، و إلّا لم يصحّ تعليل تحريم قطع عضو الميت و كسر عظمه أو وجوب دفنه بأنّ له حرمة كحرمة الحي.

و لا يخفى أنّ المقصود من حرمة الميت المسلم كونه محترماً في نظر الشارع، و من هنا يصلح التعليل بذلك لحرمة قطع عضوه و كسر عظمه؛ حيث إنّ هتك حرمة، و يحرم الإهانته بكل ماله حرمة في نظر الشارع.

و منها: ما علّل فيه تحريم القتال في الأشهر الحرم بحرمة هذه الشهور.

فكأنّ القتال فيها هتك و إهانته بشأنها. و مثله ما علّل فيه حرمة الجماع في شهر رمضان بحرمة هذا الشهر.

و منها: ما علّل فيه تحريم مخالفة حكم الفقيه الشيعي بأنه استخفاف بحكم الله ورد عليه تعالى. كما في مقبوله عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله، و هو على حد الشرك بالله».

(١)

و منها: ما علّل فيه حرمة الاهانة بالمؤمن و تحقيره بأنّ له الحرمة، و أنّ الاستخفاف به تضييع حرمة الله و استخفاف بحرمة تعالى، مثل ما رواه الكليني بسنده في الكافي عن أبي عبد الله عليه السّلام:

«قال لنفر عنده و أنا حاضر: ما لكم تستخفون بنا؟ قال: فقام إليه رجل من خراسان فقال: معاذ لوجه الله أن نستخف بك أو بشيء من أمرك، فقال عليه السّلام: بلى إنك أحد

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٨

من استخف بي، فقال: معاذ لوجه الله أن أستخف بك، فقال عليه السّلام له: ويحك أ لم تسمع فلانا و نحن بقرب الجحفة و هو يقول لك: احملني قدر ميل فقد و الله عييت، الله ما رفعت به رأساً لقد استخففت به، و من استخف بمؤمن فبنا استخف و ضيع حرمة الله

عزّ و جلّ». «١»

و ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«ألا و من استخفّ بفقيه مسلم فلقد استخفّ بحق الله و الله يستخف به يوم القيامة، إلا أن يتوب». (٢)

و ما رواه بسنده في عقاب الأعمال: «و من أهان فقيرا مسلما و استخف به فقد استخف بحق الله و من أهان فقيرا مسلما من أجل فقره

و استخف به فقد استخف بحق الله و لم يزل في مقت الله و سخطه حتى يرضيه». (٣)

و في طائفة ثالثة: تستفاد هذه القاعدة من تعلق المنع و النهي بمطلق ما يستخف به دين الله تعالى.

فمن هذه الطائفة: ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«إني أخاف عليكم استخفافا بالدين». (٤)

فدلّ على حرمة كل قول و فعل موجب للاستهانة و الاستخفاف بدين الله

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

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

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

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٥٩

و إلا لم يكن محلّ خوف و من أبرز مصاديقه الهتك و إهانته ما هو محترم في الدين.

و منها: ما رواه في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام: «من استهان لحرمة فقد هتك ستر إيمانه». (١)

و منها: ما رواه الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي بسندهما عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«إن الله قد حدّد لكم حدودا و حرّم عليكم حرّات فلا- تنتهكوها» (٢)، إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة يجدها المتتبع في

مطائنها.

ثم إنّ مفاد هذه القاعدة من قبيل الحكم، و هو حرمة الإهانة و الهتك.

## التطبيقات الفقهية

و أما مجاريها و تطبيقاتها الفقهية فهي أكثر من أن تحصى، و نشير هاهنا إلى بعضها.

منها: ما حكم به العلامة في التذكرة (٣) من منع كشف العورة في المساجد. و علل ذلك بقوله: «لما فيه من الاستخفاف بالمساجد». و

كذا علل بذلك المحقق في المعبر بقوله: «لأنّ ذلك استخفاف بالمسجد و هو محلّ وقار». (٤) و مقصوده ما إذا لم يكن أحد في

المسجد و إلا يحرم مطلقا.

و منها، ما قال الوحيد البهبهاني قدس سرّه: «لا يجوز أن يباع و يشتري للكافر؛

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

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٨، ص ١١، و أمالي الشيخ المفيد: ص ١٥٩ و أمالي الشيخ الطوسي:

ص ٥١١ و بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٦٣.

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

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٠

لأنه استخفاف، ولأن الظن حاصل بأن الكافر يستخف بالقرآن ويستهن. «١»

ومنها: ما حكم به المحقق الكركي قدس سره، من جعل الألفاظ والتعابير الدالة على الاستهانة في الدين من الألفاظ الموجبة

للارتداد؛ حيث قال قدس سره: «و أما ألفاظ الردة والعياذ بالله، فمنها: الاستهانة في الدين والاستهزاء بالشرع ونحو ذلك». «٢»

ومنها: تعليل الشهيد الثاني منع الاستهانة بالمطعم بأنه من المحترقات؛ حيث قال: «و من المحترم المطعم؛ لأن له حرمة تمنع من

الاستهانة به». «٣»

وقد نقل هذا التعليل في المدارك «٤» عن المحقق في المعتبر و وافقه فيما ثبت احترامه مع المطاعم بالفعل.

ومنها: تعليل جماعة من الفقهاء منع غسل الجنابة والاستحاضة في المسجد على وجه لا تعدى النجاسة إلى المسجد بأن فيه الاستهانة

المنافية لاحترام المسجد، كما نقله في المدارك. «٥»

ويمكن المناقشة فيه أولاً: بأن غسل الجنابة في المسجد يتوقف على دخول الجنب في المسجد وهو حرام بلا- حاجة إلى التعليل

بالاستخفاف.

و ثانياً: بأن يتحقق الاستخفاف و صدق 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦١

الاستنجاة بكل ما ثبت فيه جهة احترام في الشرع؛ لما في ذلك من الهتك وإهانة محترقات الدين.

قال قدس سره: «و الحاصل كل ما ثبت فيه جهة احترام من الشرع جرى عليه الحكم و إن لم يكن مطعوماً بالفعل،- إلى أن قال- ثم

إنه يفهم من كثير من الأصحاب بل لم أعر فيه على مخالف جريان الحكم في كل محترم، كالتربة الحسينية وغيرها و ما كتب اسم

الله و الأنبياء و الأئمة أو شيء من كتاب الله عليه، بل قد يلحق به كتب الفقه و الحديث و نحوها، بل قد يتمشى الحكم في المأخوذ

من قبول الأئمة من تراب أو غيره، بل قد يلحق بذلك المأخوذ من قبور الشهداء و العلماء بقصد التبرك و الاستشفاء دون ما لا يقصد،

إذ الأشياء منها ما ثبت وجوب احترامها من غير دخل للقصد فيه، و منها ما لا يثبت له جهة الاحترام إلا بقصد آخذ متبركا أو مستشفيا

به، و منها ما يؤخذ من الأبناء من طين كربلاء وغيرها، فانه لا يجرى عليه الحكم إلا إذا أخذ بقصد الاستشفاء و التعظيم و التبرك. لكن

هل استمرار القصد شرط في ذلك أو يكفي تحقق القصد أو لا؟ إشكال.

هذا، و لا يخفى أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف لسانه أن يتطلب الدليل على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة

و نحوها، بل يكفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دل على تعظيم شعائر الله، و بظاهر طريقة الشرع المعلومة لدى كل أحد، أ ترى

يليق به أن يتطلب رواية على عدم جواز الاستنجاة بشيء من كتاب الله.

ثم ليعلم إن ما ذكرنا من حرمة الاستنجاة بالمحترم إنما هو حيث لا يكون مع قصد الإهانة، و إلا فقد يصل فاعله بالنسبة إلى بعض

الأشياء إلى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٢

حد الكفر و العياذ بالله». (١)

هذا الكلام أحسن ما قيل في المقام من جهة اشتماله على نكات نافعة و ظرائف دقيقة و مطالب جامعة في المقام.

و لكن يمكن المناقشة فيما جاء في ذيل كلام من الاكتفاء بما دل على وجوب تعظيم شعائر الله لإثبات حرمة الاستنجاء بكل ماله احترام في الشرع.

و ذلك أولاً: لعدم إثبات وجوب تعظيم الشعائر بدليل.

و ثانياً: لعدم كون كل محترم في الدين من قبيل شعائر الله.

و منها: تعليل حرمة الاستهانة بالخبز و المائدة بأنهما من المحترمت.

قال في الجواهر: «و لعل أعظم أسباب حلول النقم و تحويل النعم احتقار النعمة و الاستهانة بجلال النعم التي أنعم الله بها على عباده خصوصاً الخبز فقد أمرنا باكرامه و تعظيمه ... و كذا الاستهانة بالمائدة و وطئها بالرجل». (٢ ... ٢)

و منها: ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر أيضاً من أن هاتين القاعدتين عمدة دليل حرمة تنجيس المحترمت، بل صرح بأنه لا دليل لذلك غيرهما؛ حيث قال: «لا دليل يعتمد عليه في وجوب تجنب هذه الامور المحترمة، النجاسات و نحوها، غير وجوب التعظيم و الاحترام و حرمة التحقير و الالهانة». (٣)

و منها: ما صرح المحقق الأردبيلي بأن ترك السنن أجمع ليس بحرام

(١) جواهر الكلام: ج ٢، ص ٥١-٥٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٢٩٠.

(٣) جواهر الكلام: ج ٤، ص ٢٢٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٣

و لا فسق و لا بترك مروءة إلا أن يؤول إلى الاستخفاف بالسنن و عدم المبالاة بسنن النبي صلى الله عليه و آله فهو فسق بل كفر. (١)  
و منها: ما نقله الشيخ في المكاسب (٢) عن شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملاً على استهانة بشيء من حرمت الله- كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك- فهو حرام بلا ريب.

و منها: تعليل الفقيه المحقق السيد الحكيم لوجوب إخراج المحترمت من بيت الخلاء و البالوعة و نحوها في ذيل كلام صاحب العروة بقوله: «لما عن التنقيح من أنه ورد متواتراً وجوب تعظيمها و ترك الازالة مناف للتعظيم». (٣)

و لكن أشكل عليه بقوله: «هذا، و لكن الذي عثرنا عليه من النصوص مما تضمن الأمر بتعظيمها و النهي عن الاستخفاف بها، ظاهر بقرينة السياق و المقام في اعتبار ذلك في الانتفاع بها في الاستشفاء و غيره من فوائدها الجليلة، و ليس فيها دلالة على أن ذلك من

أحكامها مطلقاً. نعم لا مجال للإشكال في حرمة إهانتها و مبغوضيتها هتكها، فيكون حكمها حكم المشاهد الشريفة، لا المصحف». (٤)  
و منها: ما علل لذلك بهذه القاعدة (أي حرمة الالهانة و هتك المحترمت) المحقق الفقيه السيد الخوئي؛ حيث علل وجوب إزالة

النجاسة عن

(١) مجمع الفائدة: ج ١٣، ص ٤٠٣.

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

(٣) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

(٤) المستمسك: ج ١، ص ٥١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٤

المحترمت بقوله: «وذلك لأنَّ المناطق في الحكم بوجود الازالة و حرمة التنجيس ليس هو مجرد تنجيس التربة أو الكتاب أو غيرهما من المحترمت ليحكم بجواز إلقاء النجاسة عليها إذا كانت متنجسة قبل ذلك بدعوى أن المتنجس لا يتنجس ثانياً، بل هناك أمر آخر أيضاً يقتضى الحكمين المتقدمين و هو لزوم الهتك و المهانة من تنجيسها، و لا يفرق في ذلك بين طهارة المحترم و نجاسته. فان التربة أو الورق بعد ما تنجست بوقوعها في البالوعة إذا ألقيت عليها النجاسة يعد ذلك هتكاً لحرمتها و كلما تكرر اللقاء تعدد الهتك و المهانة و كل فرد من الاهانة و الهتك حرام في نفسه و عليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة و جب و لو ببذل الأجرة عليه».

(١)

ولكنه قدس سره رد الاستدلال بقاعده و جوب تعظيم الشعائر لوجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة و منافاة ترك الازالة لتعظيم الشعائر؛ بدعوى عدم دليل على جوب تعظيم الشعائر مطلقاً. و إنما التزم به بوجوبه في الجملة معللاً بأنه لا دليل على جوب التعظيم بجميع مراتبه.

قال قدس سره: «و دعوى أن ترك الازالة ينافي تعظيم شعائر الله سبحانه و تعظيمها من الواجبات و قد قال عز من قائل: وَ مَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ، يدفعها أولاً: أن تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه. كيف، و قد جرت السيرة على خلاف ذلك بين المشرعة، نعم نلتزم بوجوبه فيما دل الدليل عليه و لا- دليل عليه في المقام. و ثانياً: أن التعظيم لا يمكن الالتزام بوجوبه بماله من المراتب كما إذا رأينا في الرواق الشريف شيئاً من القذارات الصورية- كما في أيام الزيارات- فإن إزالتها مرتبة من

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٥

تعظيم الشعائر و الالتزام بوجوبه كما ترى». (١)

و لا يخفى ما في تمثيله بالقذارات الصورية من الإشكال؛ لأنَّ بعض أنواعها كأخلاق المصدر أو ما خرج من المعدة بالقىء أو بعض الكثافات المتعفنة، يمكن دعوى كون ترك إزالتها عن حرم المشاهد أو عن رواقها الشريف من مصاديق الهتك و الإهانة عرفاً، كما أن ترك إزالة بعض القذارات غير الصورية من المتنجسات- كالماء المتنجس بقطرة بول مثلاً- يشكل الالتزام بكونه من مصاديق الهتك و الإهانة في نظر العرف المحكم في تشخيص مصداق الإهانة و الهتك.

و قد صرح هذا العلم في موضع من كلامه أنه لا إشكال في حرمة هتك الشعائر. (٢) و علل وجوب تطهير المصحف، و لو بغير إذن مالكة بحرمة انتهاك حرمة الله فيما إذا كان بقاؤه على النجاسة مستلزماً لذلك. (٣)

إلى غير ذلك من موارد هذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية.

و لكن هاهنا نكتة لا ينبغي الغفلة عنها

و هي أن الفروع التي استدلل الفقهاء لها بهذه القاعدة و إن كانت غالباً في باب الطهارة و لكن لا اختصاص لها بذلك، بل تجرى في كل فعل يعد في نظر العرف إهانة بمقدسات الشريعة و هتكاً بمحترمت الدين، كما في ضروريات الدين، مثل حرمة الربا و وجوب الستر و الحجاب و حرمة الغناء و الملاهي و القمار، و ولاية الأئمة و الفقيه، و حياة صاحب الأمر (عج) و إمامته و ولايته الفعلية على جميع البشر، بل على كل عالم الوجود و نظام التكوين.

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٣.

(٢) التنقيح: ج ٢، ص ٣١٢.

(٣) المصدر: ص ٣٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٦

فإن كل فعل و عمل يفهم منه عرفاً تحقير هذه الضروريات الشرعية و المقدسات الدينية لا ريب في حرمة؛ لدخول ذلك كله في نطاق هذه القاعدة، سواء كان من الأفعال المعنونة بالاهانة و الهتك بذاتها كالاستهزاء بأمر محترم من محترمت الدين و استحقاره بقول موهن، أو بايجاد هيئة أو حركة توجب هتك بعض مقدسات الشريعة، أو من الأفعال الداخلة في الاهانة بسبب قصد الهتك باتيانها. و ذلك مثل قطع أعضاء جسد الميت أو شق بطنها بقصد الاهانة، بل ترك بعض المندوبات بقصد ذلك، كترك صلاة الجماعة و الجمعة و الاعتكاف عن استحقار و استخفاف. و سيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

و أما عدم تعرض الفقهاء لهاتين القاعدتين بعنوان قاعدة فقهية، فالوجه فيه أنه لم يستقرّ دأبهم على استخراج القواعد و الكبريات الكلية من النصوص و الفتاوى. و لذا لم يتعرضوا لها بعنوان قواعد عامة فقهية، كما جرت عادة المعاصرين.

و أما عند المعارضة مع ساير الأدلة، فلا ريب في تحكيم هذه القاعدة على جميع الأدلة الأولية؛ نظراً إلى مالها من الأهمية عند الشارع. و ذلك مثل الاثيان بصلاة الفرادى في مسجد أقيمت فيه جماعة بامامة الامام المعصوم، بل كل إمام، أو جعل القدم على المصحف الشريف حين الصلاة، فلا ريب في بطلان الصلاة حينئذ؛ لأن الاحترام بساحة الشرع و حفظ حرمة مقدسات الشريعة و شعائر الدين روح العبادات و أساس الطاعات. و كذا الاثيان بسائر الواجبات إذا أوجب الاهانة و هتك حرمة ما هو محترم في الدين و مقدس في الشريعة. و لا بد من ملاحظة الأهمية فاذا كانت في أى جانب يجب مراعاتها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٧

## قاعدة حرمة الميت المسلم

### إشارة

١- مفاد القاعدة ٢- مدرك القاعدة ٣- مجرى القاعدة و تطبيقاتها ٤- حالها مع معارضة ساير الأدلة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٦٩

### مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد حرمة كل فعل يكون هتكاً بشأن الميت المسلم و إسقاطاً لحرمة، كقطع عضو من أعضاء جسده أو إلقاءه في محل الكثافات أو إلقاء النجاسة و الكثافة على جسده. و نحو ذلك من مصاديق الهتك.

ثم إن ما يتحقق به الاهانة و الهتك يمكن تقسيمه إلى قسمين.

أحدهما: ما يحقق الهتك و الاهانة بنفسه و ذاته سواء قصد به الهتك أم لا، كاللقاء الميت في البالوعة و محل الكثافات أو إلقاء القذارة و النجاسة عليه، أو سبه و لعنه و فحشه و تعبيره و هجائه، و نحو ذلك من الأفعال التي تعدّ بنفسها هتكاً و إهانة في نظر أهل العرف من غير دخل لقصد الهتك في صدق ذلك.

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



و من الواضح أنه لا- دخل لقصد الهتك في صدق الاهانة و الهتك على الأفعال المتمخضة في الهتك في نظر أهل العرف. فإنهم يحكمون بصدق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٠

الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أي فاعل من غير انتظارهم لإحراز قصد الهتك من فاعلها، بخلاف الأفعال غير المتمخضة في الهتك؛ حيث لا- يحكمون بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورها بقصد الاهانة و الهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلانية و المصالح المعلومة لفاعلها، و هذا من مصاديق قاعدة الحمل على الصحة.

و لعلّ قطع عضو الميت و شقّه من هذا القبيل، إلّا أنّ الشارع صرّح بحرمة ذلك في النصوص المعتمدة، اللهم إلّا أن تحمل هذه النصوص على الصادر بنية الهتك و الاهانة، و فيه تأمّل؛ لإبائه لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل. فاذا لم يكن قطع أعضاء الميت و تشريحها إهانة بالميت في نظر العرف لما تترتب عليه من الغرض العقلائي، فهل يدخل في مفاد القاعدة أم لا؟ فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

فتمحصّل أنّ كل فعل قصد الفاعل به هتك الميت المسلم لا إشكال في حرمة فيما بينه و بين الله. كما أنّه لا إشكال في حرمة الأفعال المتمخضة في الهتك، و لو لم يقصد به فاعله هتك الميت، فيما إذا أمكن انفكاك قصد الهتك عن مثل هذه الأفعال.

هذا كله في قصد الهتك، و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ريب في دخله في ترتب الحكم؛ لوضوح عدم توجه التكليف إلى الغافل المحض عن أصل الفعل، كأن لصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّك رجله حالة النوم فأصاب وجه ميت مسلم أو ساير أعضاء بدنه، أو كان وجه شخص حال المشى إلى السماء و لم يكن ملتفتاً إلى تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد ميت مسلم و نحوه من المحترمات غفلة عن أصل الفعل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧١

و حاصل الكلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحريم كل فعل يتحقق به إهانة الميت المسلم، سواء كان لأجل قصد فاعله الهتك من فعله أو لصدق عنوان الاهانة على فعله عرفاً. و لا فرق بين كون الفعل الموجب للهتك في جسده، كقطع أعضائه و إلقاءه في الكثافة أو إلقاء النجاسة و القذارة عليه، أو كان الفعل مما يوجب الهتك و إهانة شأنه و شخصيته، كالفحش و السب و الهجاء و التعيير.

و من الواضح أنّ هذه القاعدة تفيد حكماً من الأحكام الشرعية و هو حرمة إهانة الميت المسلم و وجوب احترامه. و لا تفيد اعتبار أماره و لا أصلاً عملياً، كما هو واضح.

## مدرك القاعدة

### إشارة

إنّ حرمة الميت المسلم ثابتة بالإجماع و السيرة و الضرورة و النصوص.

### أما الإجماع:

فيمكن تحصيله بالفحص عن كلمات الفقهاء، من القدماء و المتأخرين؛ حيث أفتوا في مختلف الفروع بحرمة كل فعل موجب لهتك الميت المسلم و إهانته، سواء كان فعلاً في جسده، أو كان ممّا يوجب الاهانة و هتك شخصيته و ساحته، بلا فرق بينه و بين الحي المسلم في وجوب الاحترام و حرمة الاهانة و الهتك.



**و أما الضرورة:**

فلكون ذلك مورد اتفاق الفريقين، و مرتكزا في أذهان المسلمين؛ حيث يرون لميت المسلم تقدسا و حرمة في الشريعة و يعتقدون أن هتكه و إهانتته خلاف الشرع.

**و أما السيرة:**

فلاستقرار سيرة المتشرعة على احترام الميت المسلم و الاجتناب عن هتكه، بل يرون من أهان الميت المسلم و هتك حرمة خارجا مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٢ عن ربيعة الايمان.

**و أما النصوص:**

فقد دلت عدة من النصوص البالغة حد الاستفاضة، بل التواتر على وجوب احترام الميت المسلم و أن حرمة حيا و ميتا على حد سواء، بل دل بعض النصوص على أن حرمة ميتا أعظم من حرمة حيا. و هي بمجموعها تدل على حرمة كل فعل بالميت يوجب هتك حرمة. و لا يخفى أن محل الكلام هو الحرمة التكليفية. و قد ورد النهي في هذه النصوص عن قطع أعضائه و أمر فيها بوجوب دفنه و مواراته. فمن هذه النصوص حسنة الحسين بن خالد أو معتبرته.

رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن حفص عن الحسين بن خالد، قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس رجل ميت. فقال عليه السلام: إن الله عز و جل حرم منه ميتا كما حرم منه حيا، فمن فعل بميت فعلا يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية. فسألت: عن ذلك أبا الحسن عليه السلام فقال: صدق أبو عبد الله عليه السلام. هكذا قال رسول الله صلى الله عليه و آله.» (١)

لا كلام في سند هذه الرواية إلا من جهة الحسين بن خالد و الظاهر أنه الحسين بن خالد الخفاف لانصراف الاطلاق إليه، لا إلى الصير في؛ لقله روايته في الأحكام و عدم كتاب له. و أما اتحادهما فهو خلاف ظاهر ما عنونه البرقي في طبقة واحدة تارة: بالحسين بن خالد، و أخرى: بالحسين بن خالد الصير في؛ حيث ذكرهما معا في عداد من أدرك الامام الكاظم عليه السلام من

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٣

أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. (١)

و منها: صحيحة صفوان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أبي الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيرا، و كسرك عظامه حيا و ميتا سواء.» (٢)

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل قطع رأس الميت. قال عليه السلام: عليه الديّة؛ لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ.» (٣)

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

«عليه الديّة لأنّ حرمة ميتا كحرمة و هو حيّ.» (٤)

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

و منها: صحيحة جميل عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال عليه السلام: «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي». (٥)

و منها: صحيح مسمع كردين: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت. فقال عليه السلام: حرمة ميتا أعظم من حرمة. و هو حي». (٦)

و إن هاتين الصحيحتين صريحتين في أن الميت المسلم أشد حرمة من حيّه و لازمه كون قطع عضو ميتة أو شق جسده ميتا أشد عقوبة و حرمة، بل إن صحيح جميل كالصريح في ذلك.

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

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٤

و قد دلت على هذا المضمون نصوص كثيرة أخرى مثل ما رواه في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن جده أبي عبد الله الحسين عليه السلام عن جده رسول الله صلى الله عليه و آله: «إن الله حرّم من المؤمنين أمواتا ما حرّم منهم أحياء». (١) و مرسل محمد بن سنان عن ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له رجل قطع رأس ميت. قال عليه السلام: حرمة الميت كحرمة الحي». (٢)

و خبر العلاء بن سيبان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في بئر محرّج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر. أ يتوضأ في تلك البئر؟ قال عليه السلام: لا- يتوضأ فيه، يعطل و يجعل قبراً، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسل و دفن، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حرمة المسلم ميتا كحرمة و هو حيّ سواء». (٣)

و منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«إن الله حرّم حراماً غير مجهول و أحلّ حلالاً غير مدخول و فضّل حرمة المسلم على الحرم كلها». (٤)

و الحرم (بضم الحاء و الراء) جمع الحرمة، كما صرح به العلامة المجلسي في ذيل هذه الخطبة. (٥) و المقصود أن حرمة المسلم من أعظم المحترّمات في الشريعة.

و منها: خبر عبد الله بن محمد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

(١) و المصدر: ص ٢٥٠، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٣، و اصول الكافي: ج ١، ص ٣٠٣، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الاعضاء، ح ٢ و ص ٢٤٩، ب ٢٤، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٨٧٥، ب ٥١ من الدفن، ح ١.

(٤) نهج البلاغة/ للشيخ محمد عبده: ج ٢، ص ٧٩، الخطبة ١٦٧.

(٥) بحار الأنوار: ج ٦٥، ص ٢٩٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٥

«حرمة الميت كحرمة الحي». (١)

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة، ولا حاجة إلى ذكر جميعها.

و يستفاد من مجموع هذه النصوص مفاد هذه القاعدة و مجراها.

فالمتحصل أن مقتضى هذه القاعدة حرمة قطع أى عضو من أعضاء الميت لأى غرض كان، أما بقصد الهتك و السرقة فواضح.

و أما بقصد رفع حاجة فى المسلم الحى من زرع عضو الميت فى بدنه أو تشريح أعضائه للتعليم و نحو ذلك من الأفعال التى تترتب

عليها الفائدة العقلية، فقد عرفت من إطلاق هذه النصوص حرمة. و إن التخصيص بمورد يحتاج إلى الدليل.

و أما القول بأن حرمة القطع إنما هى لأجل كونه هتكاً و جساراً بالميت، و إلّا فلو كان لغرض عقلاى بحيث لا يعدّ هتكاً عند العقلاء

و المتشرعة فليس بحرام، فقد يشكل من حيث دلالة النصوص المزبورة على أن قطع عضو الميت المسلم بنفسه إسقاط لحرمة و أنه لا

فرق بينه و بين قطع عضو المسلم الحى فى التحريم و غلظته، يكون قطع عضو الميت أغلظ تحريماً.

و مقتضى التحقيق: أن المستفاد من سياق هذه النصوص كون تحريم شقّ جسد الميت و قطع عضوه لأجل أنه موجب لهتك حرمة.

فاذا اتفق فى مورد عدم تحقق الهتك و الاهانة بذلك فلا وجه للالتزام بحرمة.

فالأقوى هو الجواز حينئذ. لأنه الذى يساعده المتفاهم العرفى من هذه النصوص، بل هو المستفاد من سياقها.

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٦

### مجرى القاعدة و تطبيقاتها

هذا كلّه فى مفاد النصوص.

و أما فتاوى الفقهاء فقد أفتى الفقهاء بحرمة كلّ فعل بالميت يوجب هتك حرمة. و موارد كثيرة جداً.

و إليك نبذة من ذلك.

فمنها: فتواهم بحرمة إدخال القطن فى مقعد الميت عند التكفين معللاً بما ورد فى النصوص من أن حرمة الميت كحرمة الحى، كما

يوجد ذلك فى كلمات أكثر الفقهاء و المتأخرين.

و منها: ما لو ماتت الامّ و مات الولد بعد خروج بعضه، و لم يمكن إخراج باقى الولد إلّا بشق بطن الام فقد حكموا بعدم إخراج باقى

الولد و غسله مع أمّه كما كان و بحرمة الشق؛ معللاً بأن الشق حينئذ هتك حرمة الميت من غير ضرورة، كما عن العلامة فى المنتهى

«١» و الجواهر «٢» و غيرهما من الكتب الفقهية.

و منها: مسألة نبش القبر و سرقة ما للميت من الثياب و غيرها. فإنهم حكموا بإجراء الحد عليه؛ تمسكاً بهذه النصوص كما فى الرياض

«٣» و الجواهر «٤» و غيرهما.

و منها: حكمهم بحرمة قطع رأس الميت أو غيره من أعضائه معللاً. بهذه النصوص، بل جعل بعضهم دلالتها على الحرمة التكليفية

مسلماً

(١) المنتهى: ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤، ص ٢٩٨ و ص ٣٧٨.

(٣) رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٩٠.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٥١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٧

قطعيًا، كما صرح به الشيخ. «١» و يظهر من صاحب الجواهر تأييده. «٢»

وقد عنون الشيخ الحر بابا في الوسائل بعنوان تحريم الجناية على الميت المسلم بقطع رأسه أو غيره من الأعضاء. وبعض هذه النصوص كالصريح في ذلك، مثل صحيح جميل عن غير واحد «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي». وقد رواه في الفقيه «٣» بإسناده عن ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام من غير إرسال نقلًا عن نواذر محمد بن أبي عمير. وقد سبق نقله آنفاً عن الوسائل.

و على أي حال فإنّ قطع عضو الميت أو شقّ جسده مما لا خلاف بين الفقهاء في حرمة التكليفية، بل جعلوا ذلك أمراً مسلماً، وإنما اختلفوا في مقدار ديته و مصرفها، نعم عند الضرورة تنتفى الحرمة، كما تنتفى عند الحرج و الضرر، كما ستعرف.

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

لا إشكال في تقدّم أدلّة نفى الحرج و الضرر على هذه القاعدة، كتقديمها على أيّ حكم أولي. و عليه فلو وقع جسد الميت في مكان استلزم حفظ حرمة الحرج أو الضرر، كأن وقع في وسط مستنقع أو نار أو بحر أو بئر عميق مع فقد الآلة، يسقط وجوب حفظ حرمة. و أما إذا دار الأمر بينه و بين ضرورة، فالظاهر تقديم الضرورة، كما لو

(١) التهذيب: ج ١٠، ص ٢٧٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٨٦ و ٣٨٧.

(٣) الفقيه: ج ٤، ص ١٥٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٨

توقف انقاذ نفس محترمة بشقّ بطنه أو قطع عضو من أعضائه، كما لو توقف إخراج الولد الحي من بطن أمه الميت على ذلك أو توقف علاج مريض مسلم و إنقاذه من الهلاك على قطع عضو ميت مسلم و ترقيعه ببدنه و نحو ذلك.

و من هنا ترى فقهاء الشيعة يجوزون شقّ بطن الأم الميت لإخراج ولدها الحي من بطنها، خلافاً للامة، 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 أولي». «١»

و يفهم من كلام العلامة جواز شقّ جسد الميت عند الضرورة و إن استلزم هتك حرمة؛ حيث قال: «و لو ماتت و مات الولد بعد خروج بعضه أخرج الباقي و غسل و كفن و دفن. و إن لم يمكن إخراجها إلماً بالشق ترك على تلك الحالة و غسل مع أمه؛ لأنّ الشق هتك حرمة الميت من غير ضرورة». «٢»

و يؤيده بعض النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام مثل مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«في المرأة تموت و يتحرك الولد في بطنها، أ يشق بطنها يخرج الولد؟ قال:

فقال عليه السلام: نعم و يخاط بطنها». «٣»

و خبر ابن يقطين قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت ولدها في بطنها. قال عليه السلام: يشق بطنها و يخرج ولدها».

«٤» إلى غير ذلك من النصوص.

(١) المعتبر/ طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ١، ص ٣١٦.

(٢) المنتهى: ج ٢، ص ٤٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٦٧٣، ب ٤٦ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٧٩

## قاعدة سوق المسلمين

### إشارة

١- أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها ٢- تحرير مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أمانة أو أصل؟

٥- مجرى القاعدة ٦- حالها مع معارضة ساير الإمارات

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨١

### أهمية هذه القاعدة و عمومية نطاقها

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي تبنى عليها معاملات المسلمين و تعايشهم؛ حيث إنه لو لا حجية هذه القاعدة لا يمكن شراء الذبائح و اللحوم من الأسواق و أكلها؛ لاحتمال عدم تذكيتها في غالب الموارد، و ما شك في تذكيتها محكوم بالحرمة؛ لأصالة عدم تذكيتها، و إنما نتخلص من أصالة عدم التذكية و من الحكم بحرمة ما احتمل عدم تذكيتها بجريان هذه القاعدة. و إنما بحثنا عن هذه القاعدة في عداد القواعد العامة؛ نظرا إلى جريانها في الأحكام العبادية؛ كطهارة الجلود و جواز الصلاة فيها، و جواز تناول ما يجعل فيها من الماء و ساير المائعات. فلو لم يكن ما يشتري منها في سوق المسلمين طاهرا محكوما بالتذكية، لا يجوز الصلاة فيها، و لا تناول ما لاقاها من المائعات، و لا غير ذلك من وجوه التصرفات المتوقف جوازها على طهارتها. و لأجل ذلك تعم مجارى هذه القاعدة العبادات أيضا، و تدرج في القواعد الفقهية العامة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٢

### تحرير مفاد القاعدة

مفاد هذه القاعدة أمانية سوق المسلمين على التذكية.

بيان ذلك: أن الحيوان إذا شك في تذكيتها، يحكم عليه بالحرمة و النجاسة؛ تمسكا باستصحاب عدم التذكية (المعبر عنها بأصالة عدم التذكية)؛ نظرا إلى عدمها حال حياته فيستصحب من حال حياته إلى حال زهاق روحه.

هذا مقتضى القاعدة الأولية، و لكن بمقتضى هذه القاعدة يحكم عليه بالتذكية فيما إذا بيع الحيوان في سوق المسلمين، و إن لم يعلم إسلام البائع؛ نظرا إلى أمانية هذه القاعدة على تذكية الحيوان. و لا يعتنى بأصالة عدم التذكية، لعدم مجال لجريانها مع وجود الأمانة؛ حيث إنها تزيل الشك الذي هو موضوع الأصل. و بعد الحكم بتذكية الحيوان المبيع يحكم بطهارته لا محالة؛ نظرا إلى كون الطهارة من الآثار المترتبة على التذكية، و من هنا لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الطهارة، حتى يمنع جريانها بدعوى حكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

بل لو لا- هذه القاعدة- أي سوق المسلمين- لا- مجال لجريان أصالة الطهارة؛ نظرا إلى حكومة أصالة عدم التذكية عليها. و عليه فالحكم بطهارة ما بيع في سوق المسلمين و شك في طهارته، إنما هو لأجل قاعدة سوق المسلمين، لا لأجل قاعدة الطهارة؛ لكي يشكل بحكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة.

ثم إنه لا خصوصية للسوق بمعناه الخاص، كما يوهمه أخذه في عنوان القاعدة، بل المقصود أرض الإسلام، و هي مطلق الأمكنة التي تحت

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٣

سيطرة المسلمين، كما لا يعتبر فيها كون المسلمين جميع سكنتها، بل إنما يعتبر كونهم أغلب سكانها.

و يشهد لذلك قول صاحب الجواهر، حيث قال- بعد ردّ التفصيل فيما في يد المستحل بين الاخبار بالتذكية و عدمه-: «و من ذلك ظهر لك ضعف التفصيل المزبور، كاحتمال التفصيل بين السوق و غيره، بأنه يكفي في الأول عدم العلم بكفر ذي اليد دون الثاني أو بما يقرب من ذلك؛ ضرورة اشتراك الجميع في الاعراض عن الأدلة السابقة التي من المعلوم كون ذكر السوق في بعضها كناية عن بيع من لم يعلم حاله في بلاد الإسلام، الذي يكفي فيه غلبة المسلمين، كما دلّ عليه خبر إسحاق». (١)

هذا الخبر رواه الشيخ باسناده عن سعد بن عبد الله الأشعري عن أيوب بن نوح عن عبد الله بن المغيرة عن إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال:

«لا- بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس». (٢)

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

و حاصل الكلام: أنّ معنى كون سوق المسلمين أماره على التذكية عدم لزوم الفحص عن حال البائعين فيه، و عدم وجوب السؤال عن أنهم مسلمون أو كفّار؛ إذ لو وجب ذلك للغي اعتبار عنوان السوق و لسقط عن كونه أماره؛ حيث إنه ينكشف بالفحص كون البائع مسلما أو غير مسلم و يد الأول أماره

(١) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٦١.

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٤

على التذكية بلا خلاف، دون يد الثاني، فلا معنى لأمارية السوق حينئذ.

ثم إنّ مقتضى التحقيق اختصاص أمارية سوق المسلمين بالتذكية و عدم كونها أماره على ملكية ما يبيعه في أسواقهم؛ نظرا إلى ورود روايات هذه القاعدة في التذكية و عدم تعرّض شيء منها إلى غير التذكية.

و لأنّ الملكية إنما تثبت بقاعدة اليد.

و قد يشكل على ذلك مستدلا بعدم انحصار دليل هذه القاعدة فيما تعرّض لها من النصوص، بل يمكن الاستدلال عليها أيضا بقاعدة اختلال النظام و سيرة المتشرعة، و عليهما تبتني هذه القاعدة بنطاقها الواسع.

و عليه فهذه القاعدة أماره على حجية يد المسلم و أماريتها و على ملكية ما يباع في أسواق المسلمين للبائعين، و يترتب عليها جواز البيع و الشراء و الشهادة على الملكية، كما دلّت على ذلك معتبرة حفص بن غياث. و سيأتي ذكرها و زيادة توضيح لذلك في بيان مدرك القاعدة.

و الجواب: أنّ الامارة على الملكية إنما هي قاعدة اليد، و هي تبتني على بناء العقلاء؛ حيث استقرّ بناؤهم على اعتبارها و أماريتها على

الملكية في معاملاتهم و مبادلاتهم، بلا اختصاص لذلك بالمسلمين. و لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة ما ورد من النصوص الدالة على اعتبار اليد و حجيتها و أماريتها على الملكية و جواز الشهادة عليها.

و أما قوله: «لو لم يجر هذا لم يجر للمسلمين سوق» في ذيل معتبره حفص، فليس المقصود بيان أمارية سوق المسلمين على الملكية، بل الظاهر بيان حكمه أمارية اليد بأنه لو لا حجية اليد و اعتبارها لاختلّ قوام سوق المسلمين و نظام اقتصادهم و معاملاتهم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٥

## مدرك القاعدة

### إشارة

قد استدلّ على هذه القاعدة بوجوه.

## الأول: الإجماع

حيث إنّ الفقهاء من سالف الزمان على حجية سوق المسلمين و كونه أماره على التذكية. و لم يشكك أحد منهم في ذلك، لا من القدماء و لا من المتأخرين.

و لكن لا- ينبغي عدّ مثل هذا الإجماع دليلاً مستقلاً في المقام؛ نظراً إلى ما تمسّك به المجمعون، من السيرة و النصوص الدالة على حجيتها بالخصوص. فليس الإجماع المدّعى في المقام إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأى المعصوم، بل هو إجماع مدركي يحتمل قوياً كونه ناشئاً من ساير أدلّة هذه القاعدة. نعم يثبت بذلك أنّ العمل بهذه القاعدة و الافتاء بها مورد تسالم الأصحاب و الفقهاء.

## الثاني: قاعدة اختلال النظام

بتقريب أنّه يلزم من عدم حجية هذه القاعدة الاختلال في نظام معاش المسلمين. و الوجه في ذلك أنّهم لو لم يعتمدوا على أسواقهم؛ اعتقاداً بعدم جواز شراء ما يباع فيها من الذبائح و اللحوم ما لم يعلموا تذكيتها بمقتضى اصالة عدم التذكية و استصحاب عدمها، للزم من ذلك أن يقدم آحادهم على ذبح الحيوان بالباشرة، و هو غير مقدور لهم، و لازمه تعطيل البيع و شراء اللحوم و الحيوان، و ذلك يوجب اختلال نظام معاشهم، و لا سيما بلحاظ

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٦

ازدحام نفوس المسلمين و ازديادهم في هذا العصر.

بل قد يقال: إنّ هذه القاعدة بنطاقها الواسع أوضح ابتداء على قاعدة اختلال النظام؛ إذ لا ينحصر نطاقها في أماريتها على التذكية بل هي أماره على الملكية و حجية اليد أيضاً، و إلّا فلو لا أمارية سوق المسلمين على ذلك لاختلّ نظام معاملاتهم و مبادلاتهم، فيتوقف حفظ نظام اقتصادهم و قوام معاشهم على أماريته كما أنّه استقرّ على ذلك بناء العقلاء في معاملاتهم و مبادلاتهم، و إلّا فلو لا اعتمادهم على أسواقهم لاختلّ نظام معاملاتهم و معاشهم، و ينجز ذلك لا محالة إلى الاختلال في نظام حياة نوع الناس، و لم يرد من الشارع ردع عن هذا البناء العقلائي، بل ورد منه ما يدلّ على إمضائه، كما في معتبره حفص بن غياث.

و قد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه و علي 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 شيئا في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال عليه السلام: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي، و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق». (١) وجه دلالة هذه المعبرة على ذلك، أن الامام عليه السلام أخذ لزوم قيام سوق

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

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٧

المسلمين و وجوب حفظ نظامه و عدم جواز الاختلال فيه أمرا مسلما مفروغا عنه، و فرّع على ذلك أمارية اليد على الملكية و جواز الشهادة عليها.

و معنى ذلك حجية سوق المسلمين و أماريته على ملكية ما في أيدي البائعين من أهل الفسوق و جواز شراء ما يباع فيه. و إن شئت، فقل يفهم منها أمارية سوق المسلمين على أمارية اليد.

و فيه: أن أمارية اليد لا تختص بيد المسلم، بل اليد أماره على الملكية مطلقا، حتى يد الكافر.

و ذلك لأنّ عمدة الدليل على أماريتها بناء العقلاء؛ حيث استقر بناؤهم على اعتبار اليد و حجيتها على ملكية ما في أيديهم. و على ذلك جرت سيرتهم في معاملاتهم و مبادلاتهم، بل عليه يبتنى نظام اقتصادهم و أساس معاملاتهم، كما أشير إلى ذلك في ذيل معبرة حفص، و إن كان في خصوص سوق المسلمين، إلّا أنّه له من هذه الجهة؛ لوضوح توقف نظام اقتصاد جميع الملل و القبائل على أمارية اليد.

و عليه فإذا كانت اليد أماره على الملكية في جميع الشعوب و القبائل و الملل بلا اختصاص بالمسلمين، فلا دخل لسوق المسلمين بما أنّه سوقهم في الأمارية على الملكية كما هو واضح. فقله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» بيان لحكمة أمارية اليد على الملكية.

و هذا بخلاف أماريته على التذكية الشرعية؛ إذ لا اعتقاد لغير المسلمين و لا تعهد لهم بالتذكية الشرعية حتى تكون أيديهم أو سوقهم أماره عليها.

و أما سنداً فالأقوى اعتبار طريق الكليني المزبور، و أما تضعيفه بوقوع القاسم محمد بن يحيى في طريقه، فغير وجيه؛ إذا لا- يعبأ بتضعيف

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٨

ابن الغضائري إياه بعد نقل الأجلء عنه مثل إبراهيم بن هاشم و أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عيسى و البرقي، و وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و بعد حكم الصدوق بأن ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام من أصح الزيارات. مع عدم ثبوت نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري.

و أما حفص بن غياث فهو و إن كان عامي المذهب و لم يصرّح أحد بتوثيقه خصوصا، إلّا أنه يكفي في إثبات وثاقته و اعتبار رواياته شهادة الشيخ في العدة بأن الطائفة عملت برواياته و أنّ الوثيقة المعبرة في نقل الرواية حاصله فيه، مع ما قال في الفهرست بأن له كتابا معتمدا و كذا قال العلامة.

هذا، مضافا إلى أنّ الصدوق أيضا رواها باسناده عن سليمان بن داود، و إن وقع في طريقه القاسم بن محمد الاصفهاني و اختلف في وثاقته. و على أي حال فهذه الرواية معتبرة بطريق الكليني، مع اعتضادها بطريق الصدوق.



**الثالث: سيرة المتشعبة.**

فإن سيرة المسلمين و المؤمنين قد استقرت منذ عهد الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا على شراء الذبائح و اللحوم من أهل بلادهم و أسواقهم من دون فحص و تجسس عن كيفية تذكيتها. و أنها هل ذبحت على الوجه الشرعي الصحيح أم لا؟. و لا تختص هذه السيرة بزماننا هذا، بل كانت جارية مستقرّة بين المتشعبة و المتدينين منذ زمن أهل البيت عليهم السّلام إلى زماننا هذا. و لو لم تكن مستقرّة في زمنهم لنقل خلاف ذلك و لم يسمع خلافه من أحد. فيكشف من ذلك كونها مستمرّة من تلك الأزمنة إلى الآن. بل وردت في المقام نصوص مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٨٩ تؤكد هذه السيرة.

و لا يخفى أنّ هذه السيرة الجارية بين المتشعبة كاشف عن أمارية سوق المسلمين على التذكية لا على الملكية؛ نظرا إلى كون اليد أماره عقلائية على الملكية بين العقلاء قبل الإسلام بلا اختصاص بالمسلمين. و هذا بخلاف التذكية التي هي من أحكام الإسلام و لا يراعيها إلّا المسلمون.

**الرابع: ما ورد من النصوص**

الأمرة بترتيب آثار التذكية على ما يباع من اللحوم و الذبائح في أسواق المسلمين و جواز شرائه، بل نهى فيها عن الفحص و السؤال. فمن هذه النصوص موثقة إسحاق بن عمار. و قد سبق ذكرها آنفا، بعد نقل كلام صاحب الجواهر في تحرير مفاد القاعدة. و منها: صحيحة فضيل و زرارة و محمد بن مسلم: «أنهم سألوا أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه». (١) و منها: صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال عليه السلام: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنها ميتة بعينها». (٢) و منها: صحيحة البنظري قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أ ذكيه هي أم غير ذكيه، أ يصلّي فيها؟ فقال: نعم. ليس عليكم المسألة. إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد و الذبائح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٧١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٠

ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك». (١)

و في صحبته الأخرى عن الرضا عليه السلام قال:

«سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ. لا يدري أ ذكيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه، و هو لا يدري؟، أ يصلّي فيه؟ قال

عليه السلام: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و أصلّي فيه و ليس عليكم المسألة». (٢)

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في المقام لا حاجة إلى ذكرها. (٣)

## هل هي أماره أو أصل؟

الظاهر من أدلة هذه القاعدة أنّ سوق المسلمين أماره لا أصل. فلنا دعويان: إحداهما: عدم كون هذه القاعدة من الاصول، ثانيتهما: كونها أماره. ثم يقع الكلام في أنها على فرض كونها أماره فهل هي أماره في عرض يد المسلم أو هي أماره على الامارة الاصلية، وهي يد المسلم. أما الدعوى الاولى: فالدليل عليها واضح، وذلك لأنّ الأصل إما تعبدى غير تنزيلي أو تنزيلي. والأصل التنزيلي على قسمين. أحدهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الطهارة و الحلية. فمن قال بأنهما من الاصول التنزيلية، التزم بأنّ مفادهما تنزيل مشكوك الطهارة و الحلية منزلة الطاهر و الحلال الواقعين. و يترتب على ذلك آثارهما، كطهارة مدفوع الحيوان المحكوم بالحلية. و أمّا إذا لم نقل بذلك لا

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) وسائل الشيعه: ج ٢، ص ١٠٧٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٦.

(٣) راجع الوسائل: ب ٥٠ من النجاسات و ج ١٦، ٢٩٤، ب ٢٩ من الصيد و الذبائح.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩١

نستطيع الحكم بطهارة مدفوع الحيوان المشكوك طهارته و حليته.

ثانيهما: ما كان مفاده تنزيل المشكوك منزلة اليقين و العلم بالواقع.

و ذلك إما من جهة الجرى العملى، كما يقول به المحقق النائيني، أو فى الكاشفة عن الواقع، كما يقول به السيد الخوئى. «١»

أما كون هذه القاعدة أصلا غير تنزيلي فواضح البطلان؛ لوضوح عدم كون اعتبار السوق تعديدا شرعيا محضا فى خصوص ظرف الشك فى التذكية، من دون ابتناء على أية نكتة عرفية، فان ذلك خلاف ظاهر أدلة اعتباره، كما ستعرف بيانه.

و أمّا عدم كونها أصلا تنزليا، فالوجه فيه أنّ فى موضوع الأصل - و لو كان تنزليا - أخذ الشك، و لا يستفاد من نصوص المقام أخذ الشك فى موضوع قاعدة السوق، بل المستفاد منها حجية هذه القاعدة عند مطلق الجهل بالواقع، كما صرح السائل فى بعض النصوص بأنّه لا يدري أنّ ما يباع فى سوق المسلمين أذكى أم لا؟

و ثانيا: شهادة الوجدان على أنّ المتدينين فى سيرتهم عند شراء اللحوم و الحيوانات لا التفات لهم إلى الشك فى التذكية، بل يقدمون على شراء كلّ حيوان يباع فى أسواقهم و لو لم يعلموا تذكيته. فالمأخوذ فى مصب هذه القاعدة هو الجهل بالواقع لا الشك فيه. كما هو كذلك فى قاعدة اليد أيضا.

و أما الدعوى الثانية: - و هى كون هذه القاعدة أماره - فالوجه فيه:

أولا: أنّ سيرة المتشرعة و المتدينين قد استقرت على شراء مجهول

(١) راجع دروس الشهيد الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الثانى: ص ١٦-١٧.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٢

التذكية من اللحوم و الحيوانات و معاملته المذكى معه، مع اعتقادهم بحرمة تناول غير المذكى. و إنّ قيام سيرتهم على ذلك مع اجتنابهم عن ملك الغير و غير المذكى دليل على أنهم يرون أسواقهم و أيديهم كاشفة عن تذكية ما يباع فيها و حليته، كما هو شأن الإمارات. و إنّ سيرة المتشرعة حجة فى نظر الشارع بلا حاجة إلى الامضاء.

بل يمكن أن يقال: إنه كما استقرّ بناء العقلاء في معاملاتهم و مبادلاتهم على العمل بقاعدة اليد بتنزيل مجهول الملكية منزلة الملك الواقعي أو منزلة العلم به، و كذا في سائر الأمارات العقلانية كخير الثقة، كذلك سيرة المسلمين استقرت على معاملة المذكي الواقعي أو العلم به مع مجهول التذكية إذا بيع في أسواقهم؛ نظرا إلى عدم اختصاص بنائهم بصورة الشك، كما أن القول بأمارية اصالة الصحة تبني على ذلك.

فكيف أنهم ينزلون المجهول منزلة الواقع أو منزلة العلم به باخبار الثقة؟  
فكذلك المسلمون ينزلون مجهول التذكية إذا بيع في أسواقهم منزلة المذكي الواقعي. فكما أمضى الشارع هناك بالنهي عن تبين خبر العادل، فكذلك نهى في المقام عن السؤال و الفحص.

و ثانيا: ما يظهر من بعض نصوص المقام بالخصوص، كموثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه:  
«قال عليه السلام: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت:  
فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليه المسلمين فلا بأس.» (١)

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٣

فان إناطة جواز الشراء بكونه في أرض الإسلام و غلبة المسلمين ظاهر في كون الملاك جهة كشف ذلك عن التذكية واقعا. و الحاصل أن أمارية سوق المسلمين لا إشكال فيها في الجملة. و إنما الكلام في أنه هل يكون أماره بنفسه، أو أنه أماره على أماره أخرى و هي يد المسلم؟.

فقد يقال: إن الاستفادة من الأدلة عدم كون السوق بنفسه أماره على التذكية، بل إنه أماره على الأماره الأصلية، و هي يد المسلم؛ نظرا إلى أن غلبة المسلمين في بلاد الإسلام كاشفه عن كون البائع مسلما و إن هذا الكشف و إن لا يكون تاما وجدانا، إلا أن الشارع قد تمّ كاشفيته بدلالة ما ورد من النصوص فجعله كاشفا تاما تعبدا. و لذا لا يكون السوق أماره فيما إذا علم كون البائع كافرا؛ لعدم كونه كاشفا عن التذكية حينئذ بأي وجه، بل إنما يكشف عن ذلك إذا لم يعلم حال البائع.

و عليه فيرجع اعتبار السوق في الحقيقة إلى اعتبار يد المسلم، كما لا أمارية له فيما إذا أحرز اسلام البائع، فلا يصح ما قيل: إن هناك حينئذ أمارتين، و هما السوق و يد المسلم.

و أما قيام سيرة المتدينين على معاملة المذكي و المملوك مع ما يباع في سوق المسلمين إذا لم يعلم تذكيته فأنما هو لأجل كاشفيته عن اسلام ذي اليد.

و أما النصوص فيمكن توجيهها بذلك، فان غلبة المسلمين في أرض الإسلام كاشفه عن اسلام البائع و إحراز يد المسلم بذلك، و هي الأماره الأصلية.

و لكن التحقيق أن السوق أماره مستقلة.

و ذلك أولا: لأن أمارية يد المسلم تختص بيد من علم كونه مسلما

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٤

وجدانا. و أما اليد المحكومة بكونها للمسلم ظاهرا فكونها أماره على التذكية غير معلوم، بل هو أول الكلام. فالحكم بالتذكية حينئذ إنما هو لأجل أمارية سوق المسلمين على ذلك.

بل يمكن أن يقال: إن حكم الشارع بتذكية ما يباع في سوق المسلمين و كذا استقرار سيرة المتشرعة على معاملة المذكي و الطاهر معه، كما يمكن أن يكون لأجل كاشفية سوق المسلمين عن اسلام ذي اليد و إحراز يد المسلم بذلك لأجل غلبة المسلمين، فكذلك

يمكن أن يكون لأجل كشفه عن وقوع التذكية الشرعية، لا لأجل كشفه عن اسلام ذى اليد الفعلية. 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. (١)

و ثانياً: لأنه كما أن ملاك أمارية يد المسلم ليس إلّا كشفها عن واقع التذكية و الطهارة، فكذلك السوق، إلّا أن اليد في خصوص من علم كونه مسلماً أماراً على التذكية، بخلاف السوق فإنه أماراً في كل ما لم يعلم تذكيته. و أما ما دل عليه نصوص المقام من إناطة جواز شراء ما يباع و حلية التصرف فيه بكون يبعه في أرض الإسلام مع غلبة المسلمين، فإنما هو بيان

(١) و هو السيد الكلبيگانی حيث قال: «الظاهر من الأخبار أن المأخوذ من سوق الإسلام- و لو من يد الكافر إن لم يعلم سبقه بسوق الكفر- محكوم بالطهارة» راجع كتاب العروة المحشى: المسألة ٥، الرقم ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٥

لوجه كاشفيته و أماريته؛ لأنه لو لم يكن له كاشفيته و طريقيته إلى واقع التذكية و الطهارة لم يمكن جعله أماراً، حتى من قبل الشارع، كما أن الأمر كذلك في سائر الإمارات، و إنما تثبت للسوق هذه الكاشفية إذا كان في أرض الإسلام و كان أغلب سكانها المسلمين. و ثالثاً: ان قول السائل: «و لا- يدري ما صنع القصابون؟» ظاهر في كون اسلام ذى اليد القصاب محرراً، و لكنه لا يدري ما صنعه لاحتمال عدم رعايته لأنه ممن لا يبالي. و هذا دليل قاطع على أن قاعدة سوق المسلمين دليل و أماراً مستقلة على التذكية لا لأجل أمارية يد المسلم؛ حيث انه عليه السلام لم يشر إلى حجية اليد مع فرض الإسلام ذى اليد. و من ذلك يظهر ضعف ما قد يقال، من وجود أمارتين في هذا الفرض إحداهما: السوق و الأخرى يد المسلم. و ذلك لأن يد المسلم لا أمارية له على التذكية فيما إذا كان ذو اليد ممن لا يبالي، كما اتضح بذلك عدم صحة ما قد يقال من أنه إذا أحرز كون ذى اليد مسلماً لا موضوع لقاعدة السوق.

فتحصّل أن سوق المسلمين أماراً على التذكية و الطهارة في عرض يد المسلم. و عليه فما يشتري من الكافر في سوق المسلمين يدخل في مفاد هذه القاعدة، لو لم نعلم بكونها مسبوقه بسوق الكفار أو بأيديهم فيحكم بتذكيته و طهارته. نعم إذا كان مسبوقة بسوق الكفار أو كان في أيديهم لا يجرى هذه القاعدة لعدم احتمال التذكية أو لأن سوقهم أو أيديهم أماراً على عدم التذكية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٦

## مجري القاعدة

قد تبين مما بيناه آنفاً أن مجرى هذه القاعدة و مصبها هو ما يباع في بلاد المسلمين من الحيوانات المذبوحة و اللحوم و لم يعلم تذكيته على الوجه الشرعي، بأن احتمال عدم التذكية احتمالاً معتنى به.

و عليه فيعتبر في جريان هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية و لا العلم بعدمها، و إلّا فمن الواضح أنه على الأول لا حاجة إلى هذه القاعدة، بعد العلم بالتذكية أو قيام الحجة المعتبرة على تحققها، من خبر عدل أو بينة و نحوهما. و على الثاني لا ينفع جريان هذه القاعدة، بل لا تجرى، بعد العلم بعدم وقوع التذكية أو قيام الحجة المعتبرة على زهق الروح من الحيوان بغير التذكية. و كذا لا تجرى فيما في يد الكافر و لو في سوق المسلمين؛ لعدم احتمال التذكية، إلّا إذا علم بكون يده مسبوقة بيد مسلم.

ثم إنه لا- يخفى أن هذه القاعدة لا- تجرى لا ثبات الملكية مطلقاً سواء كان ذو اليد مسلماً أو مجهول الحال، بل و إن كان كافراً. و ذلك لما سيأتي من كون اليد أماراً على الملكية في بناء العقلاء بلا اختصاص بيد المسلم. و هذا البناء لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة النصوص.

و أنت تعرف أنه مع كون اليد أمانة على الملكية، حتى يد من علم كفره، لا- يبقى مجال لجريان قاعدة سوق المسلمين؛ نظرا إلى ارتفاع موضوعه بعد قيام الامارة على الملكية، فلا حاجة إليها، مع أن نطاقها أضيق من نطاق أمانة اليد، كما عرفت.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٧

### حالتها مع معارضة ساير الإمارات

إذا تعارضت قاعدة سوق المسلمين مع أصل تنزيلي أو غير تنزيلي لا- ريب في تقدمها عليه؛ لأنها أمانة و إن الأمانة واردة على الاصول؛ نظرا إلى أن قيامها يرتفع الشك، فلا موضوع للأصل حينئذ. و أما إذا تعارضت مع ساير الإمارات كالبيئة و خبر العدل- بناء على حجيتها في الموضوعات- فلا إشكال في تقدمها على قاعدة السوق.

و الوجه في ذلك: أنه أخذ في موضوع هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية مطلقا، لا بالعلم الوجداني و لا بالعلم التعبدى، كما جاء ذلك في نصوص المقام في فرض السائل، و أيضا هو موضوع كلام الامام عليه السلام. و أما نهيه عليه السلام عن السؤال و الفحص فلا ينافي ذلك؛ نظرا إلى كونه في فرض عدم علم المشتري بالتذكية وجدانا و لا بالحجة الشرعية المعتمدة.

ان قلت: ان في موضوع حجية الإمارات أخذ الجهل بالواقع أيضا.

قلت: نعم، و لكن مفاد نصوص المقام كون سوق المسلمين أمانة على التذكية في صورة عدم العلم بها وجدانا أو بالحجة المعتمدة. و عليه فبعد قيام البيئة أو خبر الثقة على التذكية لا موضوع لهذه القاعدة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ١٩٩

### قاعدة العدل و الانصاف

#### إشارة

- ١- أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء ٢- مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟
  - ٥- حالها مع معارضة ساير الأدلة ٦- التطبيقات الفقهية
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠١

#### أهمية هذه القاعدة و منصتها في كلمات الفقهاء

هذه القاعدة قد استدلت بها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، عباداتها و معاملاتها و جزائياتها. فهي لا تختص بباب خاص، بل تعم جميع أبواب الفقه. و لا- يخفى على الفقيه البصير دورها الكبير و أهميتها الخطيرة في استنباط الأحكام و الاجتهاد الفعال الملائم للعقل و السيرة العقلانية؛ لما لها من الجذر في حكم العقل و السيرة العقلانية.

و لا يخفى أن قدماء الأصحاب و أكثر متأخريهم، و إن لم يتمسكوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم في موارد و مظانها، إلا أنهم في كثير من موارد تردد الحقوق و الأموال بين شخصين أو أشخاص فيما إذا لم يرد نص خاص في كيفية تقسيمها حكموا بتقسيمها بينهم بالسوية، فيما إذا لم تكن لأحد المدعين بيئة و لا دليل على اختصاص ذلك المال أو الحق المتردد أو المشترك بنفسه أو على زيادة سهمه عن الآخرين.

و قد عللوا ذلك بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و عبر بعضهم عن دليل ذلك بأصالة التسوية. و إن يمكن إرجاع الدليل الثاني إلى الأول؛ حيث لا أساس للتسوية في مفروض الكلام مع عدم ورود نص شرعى بالخصوص،

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٢

إلّا حكم العقل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح، كما صرّح بذلك في كلمات جماعة من الفقهاء. و على أيّ حال مرجع استدلالهم بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و بأصالة التسوية في مثل هذه الموارد إلى مفاد هذه القاعدة مع الإشارة إلى دليلها. و سيأتي في التطبيقات الفقهية ذكر نماذج من كلمات الفقهاء من القدماء و المتأخرين، الذين حكموا بالتقسيم بالسوية في مثل هذه الموارد و علّلوا ذلك بهذين الدليلين.

و لكن مع ذلك فقد تمسك جماعة من الفقهاء المتأخرين و المعاصرين بنصّ هذه القاعدة. و إنهم من بين قائل بحجية هذه القاعدة مطلقاً، و من قائل بعدم حجيتها مطلقاً، و من مفضل باختصاص حجيتها بموارد خاصة وردت فيها النصوص، لا مطلقاً. و سيأتي تفصيل ذلك في التطبيقات الفقهية.

و أوّل من تمسك بنص هذه القاعدة- فيما وصلت إليه- هو السيد محمد العاملى في نهاية المرام، إلّا أنّ الموجود في كلامه مقتضى العدل و الانصاف، و لم يعبر عنه بالقاعدة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ و العلامة و جوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حق القسم لكلّ مرأة من الزوجات الأربع، قال: «و دليله غير واضح على الخصوص، و إن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل و الانصاف». (١)

و ممن استدل بها صاحب الحدائق (٢)؛ حيث علّل التسوية بين الزوجات

(١) نهاية المرام/ طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٦٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٣

في الانفاق و حسن المعاشرة و الجمع و طلاقه الوجه؛ بأنّ في ذلك رعاية العدل و الانصاف. و سيأتي نقل كلامه في التطبيقات. و منهم: صاحب الجواهر (١) فانه علّل بهذه القاعدة للحكم بالنصف فيما إذا تداعى شخصان في درهم واحد، فادّعى كلّ واحد منهما ملكية الدرهم لنفسه و لا بينة لأحدهما، و كان تحت يدهما معاً، أو لا يد لواحد منهما عليه. فحيثنك حكم بقطع الخصومة بينهما بالعدل و الانصاف.

و لكنهم لم يعبروا عنها بالقاعدة. و إنّما عنوانها بقاعدة العدل و الانصاف من جاء بعدهم من الفقهاء المعاصرين، و إن يفهم من بعض كلمات صاحب الجواهر أنّه أطلق عليها عنوان القاعدة، كما سيأتي نصّ كلامه في التطبيقات الفقهية.

و ممن عبّر عنها بالقاعدة هو الفقيه المحقق السيد الحكيم، (٢) و الفقيه النحرير السيد الامام الراحل (٣) و الفقيه الأصولي السيد الخوئي. (٤) إلى غير ذلك من الفقهاء و المعاصرين. و سيأتي نقل كلمات بعضهم في التطبيقات الفقهية. ثم 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. و ذلك لكون حكم العقل دليل هذه القاعدة، من دون أن يكون نتيجتها بنفسه.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٤.

(٢) راجع المستمسك: ج ٩، ص ٤٩٧ و ٥٠١ و ج ١٤، ص ٢٤٩.

(٣) راجع كتاب البيع: ج ٥، ص ١٣٩ و ١٤١.

(٤) مستند العروة كتاب الخمس: ص ١٤٦ و ١٤٨ و ١٥١ و ٢٥٤/ مصباح الفقاهة: ج ٥، ص ٢٥٣ و ج ٧، ص ٢٩١/ مباني تكملة

المنهاج: ج ٢، ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٤

## مفاد القاعدة

عنوان هذه القاعدة يتشكّل من لفظي العدل و الانصاف. فينبغي أولاً:

التحقيق في معناهما اللغوي و العرفي و ثانياً في بيان المقصود من هذه القاعدة اصطلاحاً.

و أما في اللغة: فلفظ العدل فسّره في المفردات بالتقسيط على سواء، و بالمساواة في المكافأة، إن خيراً فخير و إن شراً فشر. بخلاف الاحسان الذي هو مقابلة الخير بأكثر منه و الشر بأقلّ منه. و في أساس البلاغة بالوسط و الاقتصاد، و في النهاية بضدّ الجور. و فسّره في المصباح بهما بقوله: «العدل القصد في الأمور و هو خلاف الجور». ثم قال: «و التعادل بالتساوي، و عدلته تعديلاً فاعتدل سؤيته فاستوى، و منه قسمة التعديل».

و في مجمع البحرين قال: «العدل لغة هو التسوية بين الشيئين و عند المتكلمين هو العلوم المتعلقة بتنزيه الباري عن فعل القبيح و الاخلال بالواجب» و أيضاً فسّره بالقصد في الأمور و بخلاف الجور و بالفداء.

و المتحصّل من مجموع كلماتهم أنّ لفظ العدل في أصل اللغة هو التسوية في القسمة و المكافأة و ساير الأمور. و القصد في الأمور الذي هو خلاف الجور يكون في الحقيقة التسوية في الأمور، كما أنّ الفدية بلحاظ ما يعتبر فيها من مساواتها و تعادلها مع ما تفدى عنه، تكون من مصاديق العدل.

و أما لفظ الانصاف: فقد فسّره أهل اللغة باعطاء النصف، كما صرّح به أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية و الزمخشري في أساس البلاغة.

و في المصباح: «أنصفت الرجل إنصافاً عاملته بالعدل و القسط و الاسم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٥

النصفه بفتحين؛ لأنك أعطيته من الحق ما تستحقه لنفسك».

و الظاهر أنّ هذا التفسير مناسب لما هو المرتكز في أذهان أهل العرف من لفظ الانصاف و هو أعم من معناه بحسب أصل اللغة؛ حيث إنّ إعطاء النصف من مصاديق العدل و القسط بلحاظ استواء النصفين و تعادلتهما.

و بذلك يظهر الفرق بين العدل و الانصاف في اللغة. فالعدل في أصل اللغة هو مطلق التسوية، و لكن الانصاف هو خصوص التسوية بالتنصيف و إعطاء النصف.

و لقد أجاد أبو هلال في الفرق بينهما؛ حيث قال: «إنّ الانصاف إعطاء النصف. و العدل يكون في ذلك و في غيره ألا ترى أنّ السارق إذا قطع، قيل:

إنّه عدل عليه، و لا يقال: إنّه أنصف؟. و أصل الانصاف أن تعطيه نصف الشيء و تأخذ نصفه من غير زيادة و نقصان». «١» و أظنّ أنّ أحسن ما جاء في تفسير العدل كلام علي عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها». «٢» يلائم هذا المعنى ما سيأتي في بيان المعنى المقصود من الانصاف.

و أما في الاصطلاح فقد يقال في بيان مفاد هذه القاعدة: إنّ المقصود منها توزيع المال المشتبه مناصفه، بأن اشتبه مال بين شخصين و لم يعلم أنّه لزيد أو عمرو مع العلم الإجمالي بأنه لأحدهما قطعاً و لم يكن أيّ دليل و لا أيّة أماره على التعيين. فيرجع حينئذ إلى هذه القاعدة، و هي تفيد تقسيم المال بينهما نصفين.

و هذا البيان مناسب لمعنى لفظ الانصاف في أصل اللغة؛ حيث اخذ من



(١) الفروق اللغوية: ص ٨٠، ش ٣١٧.

(٢) نهج البلاغة: ح ٤٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٦.

النصف، كما فرّق بذلك أبو هلال العسكري بين العدل و الانصاف.

و لكن هذا المعنى لا ينبغي أن يكون مقصودا من هذه القاعدة قطعا.

و ذلك لأنّ لفظ الانصاف في نص القاعدة بمعنى ما يرادف العدل، دون ما يغيره كما جاء في كلام أبي هلال.

و ذلك أولا: بقرينة إرداف الانصاف للعدل في متن القاعدة. فإنّ ظاهر ذلك إفادة اللفظين معنى واحدا هو مفاد هذه القاعدة.

و ثانيا: لأنّ عمدة دليل هذه القاعدة هي حكم العقل و سيرة العقلاء. و من الواضح أنّ الذي يراه العقل في حكمه و العقلاء في سيرتهم

مقتضى العدل ليس هو التنصيف في مطلق الموارد؛ حيث إنّه ربما يكون التنصيف في نظر العقل خلاف مقتضى العدل، بل إنّما الذي

يراه العقل مقتضى العدل في مصبّ هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية؛ لأنّ به يعطى كلّ ذى حقّ ما يستحقّه ظاهرا، لا بالتنصيف.

فاذا تردّد مال بين ثلاثة أشخاص يكون مقتضى العدل في نظر العقل هو التقسيم أثلاثا، و إذا تردّد بين أربع يرى العقل مقتضى العدل

التقسيم بينهم أرباعا. فهذا هو الانصاف الملائم للعدل، لا التنصيف.

و قد سبق في كلام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ العدل يضع الأمور مواضعها و هذا يلائم الانصاف بالمعنى المقصود في المقام؛ لأنّ

إعطاء كلّ ذى حق ما يستحقّه ليس إلّا وضع الحقوق في مواضع استحقاقها. و كذا لو تردّد درهم بين شخصين كان لأحدهما أربع

دراهم و للآخر درهم واحد، ففقدت الدراهم و لم يبق عند الودعي إلّا درهم واحد، فمقتضى العدل حينئذ تقسيم الدرهم بينهما

أخماسا و إعطاء صاحب الأربعة أربع أسهم و صاحب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٧.

الدراهم الواحد سهما واحدا من الدرهم الموجود، و إن كان في كون التقسيم على هذا النحو في هذه الصورة مقتضى العدل كلام؛ إذ

الدراهم الموجود بالأخرة مردّد بين شخصين، إما لهذا الشخص أو لذاك. و مجرد قوة احتمال كونه لصاحب الأربعة لا يجعل له سهما

أكثر من الآخر. و بناء على ذلك مقتضى العدل و الانصاف حينئذ التنصيف، لا التخمس.

و على أيّ حال فالمعنى الذي ينبغي أن يراد من الانصاف في نص هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية الذي عبّر عنه في المصباح و غيره

بقسمته التعديل، و بذلك يعطى كلّ ذى حق ما يستحقّه في الظاهر بحكم العقل و العقلاء فليس المقصود منه إعطاء النصف، كما جاء

في معناه اللغوي.

و يشهد لذلك ما سيأتي من النصوص في تفسير العدل بالانصاف. و بناء على ذلك يكون العدل في عنوان هذه القاعدة بمعناه اللغوي

و ما هو المعروف في علم الكلام و غيره، من التسوية في القسمة و القصد في الأمور الذي هو ضدّ الجور.

نعم لا-ريب أنّ التنصيف إذا كان مطابقا من أحد مصاديق التقسيم بالسوية، و بهذا اللحاظ يكون من مصاديق الانصاف بالمعنى

المقصود، إذا لم يكن لأحدهما دليلا-على اختصاص الدرهم الموجود به؛ إذ المفروض أنّه لا مرجّح حينئذ لأحد الشخصين على

الآخر، فلا مناص من التنصيف؛ لأنّه مقتضى العدل و الانصاف، و غيره خلاف مقتضاهما.

و هذا هو الذي جرت عليه سيرة العقلاء في مثل المقام، و لا منشأ لاستقرار سيرتهم على ذلك إلّا كون التنصيف حينئذ مقتضى العدل؛

لأنّه الملائم لارتكازهم العقلائي و المستحسن في نظر العقل، فلا موضوعية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٨.

للتنصيف بعنوانه في مصبّ هذه القاعدة.

و بناء على ما ذكرناه في بيان مفاد هذه القاعدة من تقسيم المال أو الحق بين المستحقين بالسوية إنّما تجرى هذه القاعدة فيما إذا كان



المال أو الحق المتردد قابلاً - للتقسيم بالاشاعة أو العدد، بلا- فرق بين كونه بنفسه قابلاً للتقسيم و بين تقسيمه بلحاظ منفعه، كالعبد المتردد ملكيته بين عدة أشخاص، لو أمكن تقسيم منفعه بين المدعين بالسوية عند عدم دليل لواحد منهم على مدّعه. و أما إذا لم يمكن تقسيمه بأي وجه، كالطفل اللقيط المتردد بين عدة أشخاص مدّعين أو المتولّد من جارية وطأها قوم بالمبايعه فادّعى كل واحد منهم كون الولد له أو الموطوءة بالشبهه، فلا تجرى هذه القاعدة؛ لعدم إمكان تقسيم الطفل بينهم بالسوية. ثم لا يخفى أنّ مصبّ هذه القاعدة و إن كان في أغلب الموارد الحقوق الماليه، إلّا أنّ الحقوق الماليه ساريه في مختلف أبواب الفقه، من فرائضها الماليه كما في الخمس و الزكاه، و معاملاتهما و جزئياتهما، بل و في غير الحقوق الماليه، كما سيأتي ذكر بعض مواردّها في التطبيقات الفقهية.

ثم إنّه ينبغي التنبيه في المقام على أمرين:

أحدهما: ما يتوهم من استلزام التقسيم بالسوية الضرر على المالك الواقعي لعدم وصول بعض ماله إليه دائماً. و عليه فهذه القاعدة تفيد حكماً ضرورياً، و هو منفي بقاعدة لا ضرر.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكماً يبتنى أساس تشريعه على الضرر فيما لم يقع ضرر بعد و إنّما نشأ من الحكم، و هذه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٠٩

القاعدة ليست من هذا القبيل. و ذلك لكون الكلام فيما ورد الضرر مع قطع النظر عن جريان هذه القاعدة، فالضرر الوارد أمر مفروغ عنه في المقام، و إنّما يدفع بجريانها بعض الضرر عن المالك. و سيأتي مزيد توضيح لذلك في التعرّض لحكم معارضة هذه القاعدة مع سائر الأدلّه.

ثانيهما: أنّ مع وجود القرعة فأى حاجة إلى هذه القاعدة، و لا سيما بلحاظ ما ورد في صحيح أبي بصير:

«ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عز و جل، إلّا خرج سهم المحق». «١»

و الجواب: أنّ القرعة إنّما شرّعت لكلّ أمر مشكل، كما دلّت على ذلك النصوص و اتفق عليه الفقهاء. و لا مشكل في المقام بعد حكم العقل بمفاد هذه القاعدة و جريان السيرة العقلانية عليها.

## مدرك القاعدة

### إشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

### الأول: حكم العقل.

لا ريب في أنّ حكم العقل أحد أدلّه هذه القاعدة، بل يظهر من بعض الفقهاء أنّه لا دليل عليها غير حكم العقل، كما صرّح بذلك السيد الحكيم قدّس سرّه؛ حيث قال: «لا دليل على هذه القاعدة، إلّا ما يترأى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك». «٢» و يمكن تقريب الاستدلال بحكم العقل بأحد الوجوه الثلاثة التالية.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٨٨ ب ١٣ من كيفية الحكم ح ٦ هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق.

(٢) المستمسك: ج ١٤، ص ٢٤٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٠

أحدها: أنه لا ريب في كون العدل و الانصاف مستحسنا في نظر العقل؛ حيث إنه يحكم بحسن العدل و الانصاف بالمعنى الذى قلناه، و يرى خلاف ذلك جورا، و يحكم بقبحه. و إنه يستقل في موارد تردّد مال أو حقّ بين شخصين أو أشخاص أو اشتراكه بينهم بحسن رعاية العدل و الانصاف 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.

و يرى التقسيم بالسوية و التعديل حينئذ مصداقا للعدل و الانصاف.

ثانيها: أنه إذا تردّد شيء بين شخصين و لم يعلم أنه ملك لأيهما و لم يكن لواحد منهما دليل على ملكية ذلك الشيء له، لا ريب حينئذ في أنّ إعطاء ذلك الشيء بتمامه إلى أحدهما ترجيح بلا مرجح، و أنّ عدم إعطائه إلى واحد منهما مخالفة للعلم الإجمالى بكونه لأحدهما. فلا مناص حينئذ عند العقل إلّا تنصيف ذلك الشيء بينهما؛ حيث إنه يرى الشخصين حينئذ متساويين في الاستحقاق ظاهرا مع عدم طريق له إلى الواقع، فيرى التقسيم بالسوية حينئذ مقتضى العدل و الانصاف.

و بعبارة أخرى: بعد الجهل بالمالك في مفروض الكلام و عدم دليل لأحد من المدّعين و عدم إمكان إيصال المال إلى مالكة الواقعى، ينحصر علاج الواقعة ظاهرا في ثلاثة طرق.

الأول: عدم إعطاء المال المتردّد إلى واحد من المدّعين و لا ريب في بطلانه في نظر العقل؛ لكونه مخالفة قطعية للعلم الإجمالى بكون المال ملكا لأحدهم.

الثانى: إعطاؤه إلى واحد منهم، و لا يرتاب العقل في قبحه؛ لكنه ترجيحا

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١١

بلا مرجح في نظره.

الثالث: التقسيم بالسوية؛ و لا مناص في نظر العقل إلّا من العمل به.

و ذلك لأنه في فرض عدم إمكان إيصال المال إلى مالكة الواقعى و عدم دليل و لا حجة معتبرة لأحد المدّعين، و اليأس عن الواقع، يرى العقل الطريق الأوّل مخالفة قطعية للعلم الإجمالى و ظلما؛ لاستلزامه القطع بحرمان المالك عن تمام ماله. و يرى الطريق الثانى قبيحا لأنه ترجيح بلا مرجح، و إذا لا مناص في نظره من الطريق الثالث، بل يراه مصداقا للعدل حينئذ؛ نظرا إلى تساوى الاحتمالين في نظره، أى احتمال كون المال لهذا المدعى لا لذاك، و احتمال عكس ذلك، و إلى كون ترجيح أحدهما ترجيحا بلا مرجح. فيرى التقسيم بالسوية ترتيبا لكلّ من الاحتمالين على حدّ سواء و مصداقا للعدل.

و قد نقل السيد الحكيم قدّس سرّه هذا التقريب و استظهره من كلام غير واحد. ثم أشكل عليه بما حاصله: أنّ عدم المرجح كما يقتضى التنصيف، يقتضى التخيير أيضا؛ إذ لا فرق في نظر العقل بينهما حينئذ، و إليك نصّ كلامه.

قال قدّس سرّه: «فانّ عدم المرجح كما يقتضى جواز التنصيف، يقتضى التخيير، نظير ما ذكره في مسألة الدوران بين الوجوب و الحرمة، من أنّ التخيير استمرارى، و أنّ حكم العقل بالتخيير ابتداء بعينه يقتضى التخيير ثانيا، و أنّه لا فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة، و بين القطع بالمخالفة المقرون بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، و التوزيع يوجب الموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٢

و لا فرق بينهما في نظر العقل». (١)

و يمكن ردّه برجحان التنصيف على التخيير في نظر العقل؛ لأنه مقدّمة لتحصيل العلم بإيصال مقدار من المال إلى صاحبه، بخلاف التخيير، فانه لا يوجب العلم بإيصال شيء من المال إلى مالكة، كما يأتى بيان ذلك في التقريب الثالث. هذا مضافا إلى عدم معقولية

التخيير الاستمراري في المقام؛ لأنه بعد إعطاء المال إلى واحد من المدعين لا يمكن العمل بالتخيير في أخذه منه و إعطائه إلى الآخر إلا بايجاد نزاع جديد.

ثالثها: أن التنصيف في فرض الكلام طريق لتحصيل العلم بايصال نصف المال إلى صاحبه، وكذا التثليث بين ثلاثة أشخاص و التبريع بين أربعة، مقدمة للعلم بايصال مقدار من المال إلى مالكة الواقعي، و هذا بخلاف التخيير، فانه لا يوجب العلم بايصال شيء من المال إلى مالكة، بل غايته احتمال إيصال المال بتمامه إلى مالكة. و لا ريب في كون تحصيل العلم بايصال مقدار من المال إلى مالكة الواقعي راجحا، بل متعينا في نظر العقل.

و أما استلزام ذلك العلم باعطاء مقدار من المال إلى غير مالكة، فلا مناص عنه في تحصيل العلم بايصال مقدار من المال إلى مالكة. و لا ينافي ما قلناه - من تعيين الطريق الثالث إعطاء مقدار من المال إلى غير مالكة الواقعي لا يصال مقدار منه إلى مالكة الواقعي - حرمة غير المالك الواقعي فيما وصل إليه بالتقسيم و لو كان بحكم الحاكم؛ نظرا إلى دخوله في عمومات حرمة اكل المال بالباطل، و أما الحاكم فلا مناص له من ذلك.

(١) المستمسك: ج ١٤، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٣

### الثاني: سيرة العقلاء.

بدعوى استقرار سيرتهم في المال المتردد بين شخصين أو عدّة أشخاص - مع عدم بينة و لا حجة لواحد منهم - على تقسيمه بينهم بالسوية، بأن يقسم بالتنصيف لو تردد بين شخصين و بالتثليث لو تردد بين ثلاثة أشخاص، و بالتبريع لو تردد بين أربعة و هكذا. و النكتة العقلانية الارتكازية التي هي سبب لاستقرار هذه السيرة بين العقلاء، أنهم يرون التقسيم بالسوية حينئذ مقتضى العدل و الانصاف في ارتكازهم العقلاني و قريحتهم المشتركة بين جميع العقلاء و يرون خلاف ذلك مخالفا للعدل و الانصاف. و ذلك لأن تخصيص المال المتردد بواحد منهم أو تقسيمه بينهم بلا سوية يرجع في نظرهم حينئذ إلى الترجيح بلا مرجح، و هو قبيح عقلا.

فهذه السيرة لها في الحقيقة جذر في حكم العقل. و لم يرد من الشارع ردع لهذه السيرة، بل قد وردت منه نصوص يستفاد منها إمضاؤها. و سيأتي ذكر هذه النصوص.

و قد أشكل المحقق الخوئي على الاستدلال بهذه السيرة بأنه: «لم يثبت بناء و لا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع، اللهم إلا إذا تصالحا و تراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمر آخر، و إلا فجرى ان السيرة على ذلك بالتعبد من العقلاء أو الشارع استنادا إلى ما يسمّى بقاعدة العدل و الانصاف لا أساس له، و إن كان التعبير حسنا مستحسنا». (١)

(١) مستند العروة/ كتاب الخمس: ص ١٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٤

و يرد عليه أولا: منع عدم جريان سيرة العقلاء على تقسيم المال المتردد بالسوية في فرض المقام بالتقريب الذي ذكرناه. نعم بناء على التقريب الذي ذكره من إيصال مقدار من المال إلى غير مالكة مقدّمة للعلم بوصول المقدار الآخر إلى المالك، بطريق قياس المقدّمة الوجودية - كبذل مقدار منه لمخارج الايصال - بالمقدّمة العلمية، لعل إشكاله وارد؛ لما أشار إليه من كون قياس إحدى المقدّمين بالآخر مع الفارق. و لكن بالتقريب الذي ذكرناه لا ريب في جريان السيرة عليه.

و ثانيا: منع كون جريان السيرة على ذلك بتعدي من العقلاء؛ لما أشرنا إليه من نشأة هذه السيرة من النكتة العقلانية المرتكزة في أذهانهم؛ و أنّ هذه السيرة مستندة إلى الارتكاز العقلائي و القريحة العامة المشتركة بين جميع العقلاء، بل لها جذر في حكم العقل، كما قلنا.

و لكن هذا العلم صرّح في موضع آخر من كلامه بقيام السيرة القطعية على قاعدة العدل و الانصاف و التوزيع بالسوية في الحقوق المالية.

قال قدس سرّه: «و إن كان المراد من ذلك هو قاعدة العدل و الانصاف و الجمع بين الحقوق، كما يظهر ذلك من ذيل كلامه، فهو و إن كان متينا لقيام السيرة القطعية عليه في الحقوق المالية، بل ورد عليه الخبر في الودعي؛ فإن العرف قاض بجواز بذل مقدار من المال مقدمة للعلم بوصول مقدار منه إلى صاحبه، نظير المقدمات الوجودية كبذل مقدار من المال لإيصال مقدار الآخر إلى صاحبه، و هو حسن». «١»

(١) مصباح الفقاهة/ طبع بيروت: ج ٧، ص ٢٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٥

### الثالث: الكتاب.

لا اشكال في دلالة كثير من الآيات القرآنية على ترغيب الناس إلى العدل و الانصاف، بل على وجوبهما، بل يستفاد من بعضها أنّ ذلك أساس تشريع بعض الأحكام.

فمن هذه الآيات ما أمر فيه بالاقساط، كقوله تعالى: «وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» «١» و قوله تعالى: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». «٢»

و الاقساط هو العدل و الانصاف، كما صرّح بذلك الطبرسي في مجمع البيان بقوله: «الاقساط العدل و الانصاف». «٣» و أصل الاقساط من القسط و هو العدل البين الظاهر بالمكيال و الميزان. و من هنا سميا قسطا؛ لأنهما يظهران العدل في الوزن، كما صرّح به أبو هلال و فرّق بذلك بين العدل و القسط. «٤» و قد سمى النصيب قسطا؛ لأنه السهم الذي يستحقه صاحبه بمقتضى العدل.

و قد أجاد الراغب في بيان معنى الاقساط؛ حيث قال: «و القسط هو النصيب بالعدل، كالنصف و النصفه... و الاقساط أن يعطى قسط غيره، و ذلك إنصاف». «٥» و قال 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٦

و السوية». «١»

إلى غير من كلمات أهل اللغة الواردة في معنى الاقساط المفسرة له بالعدل و الانصاف، بل صرّح به الطبرسي كما عرفت. و عليه فالآيات الآمرة بالاقساط تأمر بالعدل و الانصاف الذي هو مقصود الفقهاء من نص هذه القاعدة. و هو العدل و الانصاف في

تقسيم الأموال و الحقوق. هذا مع كون العدل و الانصاف بالمعنى الأعم في هذه القاعدة لا يضرّ بالمطلوب؛ لأنّ أعميّة الدليل من المدعى لا يضرّ بدليلته.

ولما يحكم به العقل يكون الأمر الوارد في هذه الآيات إرشادا إلى حكم العقل.

ومنها: الآيات الآمرة بالعدل كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (٢).

وقوله تعالى: «وَإِذْ حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (٣) وغيره من الآيات.

وجه الدلالة أنّ الانصاف من مصاديق العدل، كما سبق في بيان معناهما في أصل اللغة، مضافا إلى ما سبق في تقريب الدليل العقلي من أنّ التقسيم بالسوية في مفروض الكلام من مصاديق العدل و الانصاف.

و يشهد لذلك تفسير العدل بالانصاف في بعض النصوص. مثل ما ورد عن علي عليه السلام في تفسير قوله عليه السلام: «العدل الانصاف و الاحسان التفضل»، (٤) بل ورد عن الباقر عليه السلام: «لا عدل كالانصاف». (٥)

(١) أساس البلاغة: ص ٧٦.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٥٠٩ / الحكمة: ص ٢٣١ و رواه أيضا في البحار: ج ٧٤، ص ٤١٢.

(٥) البحار: ج ٧٨، ص ١٦٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٧

#### الرابع: السنة.

الروايات الصالحة للاستدلال بها لهذه القاعدة طائفتان.

الاولى: روايات متواترة عامة أمر في طائفة منها بالانصاف، و في طائفة أخرى رغب إلى الانصاف و ذكرت فيها محاسنه و فضائله و ما يترتب عليه من الفوائد. و لا حاجة إلى ذكر هذه النصوص لكثرتها. فليراجع المعاجم الروائية في عنوان «الانصاف» و موادّه المختلفة.

ولفظ الانصاف في هذه النصوص بمعناه العام، و هو شامل لمصّب هذه القاعدة، بلا- ريب و لا- إشكال، كما عرفت معنى لفظ الانصاف من كلمات أهل اللغة. و كذا العدل، فإنّ ما ورد من النصوص الآمرة به أكثر من أن تحصى.

الثانية: نصوص خاصّة واردة في مختلف أبواب الفقه، يستفاد من مجموعها مفاد هذه القاعدة بنطاقها الواسع.

فمن هذه النصوص ما ورد في درهم أو دراهم ترددت بين شخصين.

مثل صحيح عبد الله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلين كان معهما درهمان. فقال أحدهما: الدرهمان لي، و قال الآخر: هما بيني و بينك، فقال: أما الذي قال: هما بيني و بينك فقد أقر بأنّ أحد الدرهمين ليس له، و إنّه لصاحبه و يقسم الآخر بينهما». (١)

و لا يخفى أنّ التعبير بغير واحد لا ظهور له في الارسال، كما قد يتوهم بل ظاهر في عدة أشخاص كثيرة يورث إخبارهم الاطمئنان، إمّا لكثرة

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ١٦٩، ب ٩ من أبواب الصلح، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٨

عدددهم أو للاطمئنان بوجود الثقة فيهم. فلا- إشكال في سنده. و أما دلالة على المطلوب فلقوله عليه السلام: «يقسم الآخر بينهما»؛ حيث دل على تقسيم الدرهم المتنازع فيه بالسوية في فرض عدم إقامة دليل من جانب أحد المتنازعين على اختصاص الدرهم به. و موثق السكوني عن الصادق عن أبيه عليهما السلام:

«في رجل استودع رجلا دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها.

قال عليه السلام: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، و يقسم الآخر بينهما نصفين». (١)

و الوجه في حكمه عليه السلام باعطاء أحد الدرهمين الموجودين إلى صاحب الدرهمين عدم ضياعه قطعاً. فإن الدرهم الضائع متردد بين درهم له و بين درهم للرجل الآخر. و عليه فمقتضى العدل و الانصاف تنصيف أحد الدرهمين الموجودين بينهما و إعطاء الدرهم الآخر إلى صاحب الدرهمين؛ لعدم ضياعه بل هو موجود باق كما كان.

و ما رواه المشايخ الثلاثة بطرقهم عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام «في رجل أقر عند موته: لفلان و فلان، لأحدهما عندى ألف درهم، ثم مات على تلك الحال. فقال على عليه السلام: أتيهما أقام البيئته فله المال. و إن لم يقر واحد منهما البيئته فالمال بينهما نصفان». (٢)

و منها: ما ورد في رجلين اختصما في دأية و لم تكن في يد واحد منهما، و كلاهما أقاما البيئته أو لم يقرها واحد منهما، و حلفا 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.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢١٩

مثل موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إن رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دأية في أيديهما، و أقام كل واحد منهما البيئته أنها نتجت عنده. فأحلفهما على عليه السلام. فحلف أحدهما و أبي الآخر أن يحلف، فقضاها للحالف، فقليل له: فلو لم تكن في يد واحد منهما و أقاما البيئته؟ فقال عليه السلام: أحلفهما فأتيهما حلف و نكل الآخر جعلتها للحالف، فان حلفا جميعاً جعلتهما بينهما نصفين». (١)

و صحيح غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أن أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان في دابة و كلاهما أقاما البيئته أنه أنتجها، ففضى بها للذي في يده، و قال عليه السلام: لو لم تكن في يده جعلته بينهما نصفين». (٢)

و مثلها خبر تميم بن طرفة. (٣)

و منها: ما ورد في امرأة ماتت قبل زوجها أو بالعكس. أو امرأة طلقها زوجها فادعى كل واحد منهما أن المتاع له، فحكم الإمام عليه السلام بتقسيم ما كان مشتركاً بين الرجال و النساء من المتاع بينهما نصفين. و ذلك مثل ما حكم به أبو عبد الله الصادق عليه السلام في صحيح يونس بن يعقوب بقوله: «و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما». (٤) و في صحيح رفاعه- بطريق الصدوق- بقوله عليه السلام: «و ما يكون للرجال و النساء قسم بينهما». (٥)

و لا- يخفى عليك ما أشرنا إليه آنفاً من عدم اختصاص هذه القاعدة بموارد التنصيف، بل يسع نطاقها كل إعطاء حق إلى مستحقه بقدر

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٨٢، ب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٣.

(٣) المصدر: ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٥٢٥، ب ٨ من ميراث الأزواج ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٥٢٥، ب ٨ من ميراث الأزواج، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٠

ما يستحقّه. ويشهد لذلك موثق إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«في الرجل يضعه الرجل ثلاثين درهما في ثوب و آخر عشرين درهما في ثوب، فبعث الثوبين و لم يعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه، قال عليه السلام: يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن. و الآخر خمسي الثمن.» (١)

هذه النصوص و إن لم ترد فيها كبرى كلية تفيد هذه القاعدة، إلّا أن الموارد التي حكم فيها بالتقسيم بالسوية في هذه النصوص لا تتصور خصوصية لها و لا- يخطر بالبال وجه للحكم فيها بالتقسيم بالسوية في الارتكاز العقلاني و الفهم العرفي إلّا كون ذلك من مصاديق العدل و الانصاف، كما أنّ التقسيم بحسب السهام في موثق إسحاق بن عمار لا وجه له في ارتكاز أهل العرف و العقلاء، إلّا كون إعطاء كل ذي حق حقه مصداقا للتقسيم بالعدل و الانصاف. و بذلك يتم الاستدلال بهذه النصوص لإثبات هذه القاعدة.

و من هذه النصوص ما عدّ فيه التقسيم بالسوية و العدل من حق الرعية على الامام.

و مما يدل على ذلك ما رواه الصدوق باسناده عن أبي حمزة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام: ما حق الامام على الناس؟ قال عليه السلام: حقه عليهم أن يسمعوا له و يطيعوا. قلت: فما حقهم عليه؟ قال عليه السلام: يقسم بينهم بالسوية و يعدل في الرعية، فاذا كان ذلك في الناس فلا يبالي من أخذ هاهنا و هاهنا.» (٢)

هذه الرواية لا كلام في رجال سندها، إلّا معلّى بن محمد و محمد بن

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، ص ١٧٠، ب ١١ من أحكام الصلح، ح ١.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٠٥، ب ما يجب من حق الامام على الرعية و حق الرعية على الامام ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢١

جمهور؛ بلحاظ ما قال النجاشي في حق الأول، من أنّه مضطرب الحديث، و في الثاني أنّه غال ضعيف الحديث. و لكن قد يقال بوثاقتهم بتوجيه نسبة الغلو و اضطراب الحديث إليهما بكونها بلحاظ احتمال بعض رواياتهما على مضامين غالية في حق الأئمة عليهم السلام، و لا ينافي ذلك وثاقتهم، كما يشهد لوثاقه الأول قول النجاشي «كتبه قريبة» و قول ابن الغضائري في حقه «يجوز أن يخرج حديثه شاهدا»، و وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و من هنا قوى المحقق الخوئي وثاقه الرجل. و يشهد لوثاقه الثاني توثيق ابن قولويه إياه.

و أما دلالة: فلا إشكال في دلالتها على وجوب كون التقسيم بالسوية و العدل على نحو القضية الكلية الحقيقية. و من الواضح أنّ التقسيم بالسوية و العدل لا ينحصر في التنصيف، بل له مصاديق عديدة. و إنما الضابطة فيه كون التقسيم بالسوية في فرض عدم تفاوت السهام، أو على نحو يعطى به كل ذي حق ما يستحقه بمقتضى العدل في موارد تفاوت السهام و ذلك إمّا واقعا كما في موارد الشركة، أو ظاهرا كما في موارد التردد.

ثم لا يخفى أنّه لا يصح نقض هذه القاعدة بما ورد في القرآن في تقسيم التركة أنّ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ. و ذلك لعدم كون تلك الآيات في مصب هذه القاعدة؛ حيث لم ترد في المال المشترك أو المتردد بين شخصين أو أشخاص، بل هو حكم تعبدى في الميراث الذي خرج عن ملكية صاحبه بالموت، مع أنّ المالك لو كان يقسم ماله بين أشخاص غير السوية، لم يكن عليه ملامة و لا



تقيح من جانب العقلاء؛ لأنّ المال ملكه فله أن يتصرّف فيه كيف شاء، فلا ربط لذلك بما نحن فيه؛ لكي تنقض به هذه القاعدة.

و أيضا ورد في خبر جابر المروى عن العليل: «إذا قام قائمنا عليه السّلام فانه يقسم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٢

بالسوية و يعدل في خلق الرحمن البرّ و الفاجر». (١) 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 إرشادا إلى حكم العقل، و أما مصاديقها الواردة في هذه النصوص لا خصوصية لها كما قلنا.

و أما مع فرض استقرار السيرة على مفاد هذه القاعدة و مصبها تكون هذه النصوص - بما بيّناه من تقريب الاستدلال - إمضاء للسيرة العقلانية.

و أما سيرة المتشرعة فيشكل إحرازها مع وجود السيرة العقلانية؛ لفرض أنّ لسيرة المتشرعة جذرا عقلايا في ذلك.

وقال في الجواهر: «وقد تضافرت النصوص أنّه عليه السّلام - أي أمير المؤمنين عليه السّلام - كان يقسم بين الناس بالسوية، حتى صارت من أوصافه العدل بالرعية و القسمة بالسوية». (٢)

### هل هي أمانة أو حكم أو أصل؟

لا- ريب في عدم كون هذه القاعدة أصلا؛ لوضوح عدم اندراجه تحت أحد الاصول العملية الأربعة من البراءة و الاستصحاب و الاحتياط و التخيير، و لا غيرها، كأصالة الحلية و نحوها.

و لا إشكال في عدم كونها حكما لعدم تضمّنها حكما تكليفيا من الأحكام الخمسة و لا حكما وضعيا.

(١) وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٩٥، ب ٣٦، من المستحقين للزكاة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٢١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٣

بل هي إما أمانة، و ذلك لأنّها في نظر العقل و سيرة العقلاء طريقا لا يصل الحق إلى مستحقه الواقعي؛ حيث إنهم يرون العدل و الانصاف أقرب طرق و أحسنها إلى إصابة الحق الواقع في موارد تردّد المال بين شخصين أو عدّة أشخاص. و لا تغفل ما تبهنا عليه سابقا من عدم كون المقصود منها التنصيف، بل بمعنى إعطاء كل شخص حقه الذي يستحقه.

و إما حكم؛ نظرا إلى اقتضائها وجوب التقسيم بالعدل و الانصاف، أو وجوب إعطاء كل ذي حقّ قدر ما يستحقّه.

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة لتيّما كان عمدة دليلها حكم العقل و سيرة العقلاء إنّما تحكّم فيما إذا لم يرد من الشارع نصّ خاص يدلّ على التقسيم بكيفية خاصّة، كما ثبت في تقسيم الارث بصراحة قوله تعالى: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ». (١)

فاذا ثبت بنصّ من الكتاب و السنّة تقسيم شيء في مورد بكيفية مخصوصة لا ريب في العمل بذلك النصّ و تقديمه على هذه القاعدة في ذلك المورد.

و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية توقيفية تعبدية لا تصاب بالقياس و الاستحسان و حكم العقل، فاذا ورد نصّ من الشارع على خلاف حكم العقل أو السيرة العقلانية في مورد نستكشف بالنصّ الشرعي الوارد تخطئه حكم العقل أو السيرة العقلانية في ذلك المورد.



(١) النساء: ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٤

و ذلك لكون حكم الشارع فوق حكم العقل؛ لأنّ الحاكم فيه هو الله الذي خلق العقل، و لأنّ الاحاطة بملاكات الأحكام الشرعية التعبدية فوق حدّ تشخيص العقل. و إنّما حكم العقل حجة في الشرعيات ما لم يخطئه الشارع. و لا يخفى أنّ في المقام لا تخالف بين العقل و الشرع في أصل لزوم العدل و الانصاف، إلّا أنّهما قد يتخالفان في تشخيص مصاديق العدل و الانصاف، لو كان للعقل حكم في تشخيص ذلك المصدق. و على أيّ حال لا إشكال في تقديم النص الوارد في تقسيم شيء بكيفية مخصوصة على هذه القاعدة، لا أظنّ أن يلتزم فقيه بخلاف ذلك.

ثم إنّ قد يتوهم معارضة هذه القاعدة مع قواعد اخرى، كقاعدة لا ضرر و قاعدة القرعة و قاعدة الصلح.

أما قاعدة لا ضرر: فقد يتوهم أنّ التقسيم بالسوية يستلزم الضرر على المالك الواقعي؛ لأنه يوجب حرمانه من بعض ماله دائماً. و عليه فهذه القاعدة تفيد حكماً ضرورياً، و هو منفي بقاعدة لا ضرر و عند المعارضة تقدّم قاعدة لا ضرر لحكومتها على جميع الأحكام الأولية و الإمارات.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفي حكماً ينشأ الضرر من تشريعه. و أما في مصبّ هذه القاعدة فالضرر وارد مع قطع النظر عن جريانها. فإنّ ورود الضرر في مجرى هذه القاعدة أمر مفروغ عنه قبل جريانها. و إنّما يدفع بجريانها بعض الضرر الوارد عن المالك. و أما ورود الضرر عليه يدفع بعض ماله إلى غيره فهو مقدمة لا يصلح بعض ماله إليه: إذ لا مناص من ذلك.

و عليه فلا تخالف و لا معارضة بين هاتين القاعدتين، بل هذه القاعدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٥

توافق قاعدة لا ضرر و تؤكّد مضمونها.

و أما قاعدة القرعة: فقد يتوهم أنها تمنع عن التقسيم بالسوية، مع العلم بكون المال المتردد بتمامه ملك أحد المدّعين و لا سيما بلحاظ ما ورد في بعض روايات القرعة من خروج سهم المحقّ بالقرعة.

و الجواب: أنّ القرعة إنّما شرّعت لكلّ أمر مشكل، كما دلّت على ذلك نصوص القرعة و اتّفق عليه الفقهاء، و لا مشكل في مصبّ قاعدة العدل و الانصاف بعد حكم العقل بمفادها و جريان السيرة العقلية عليها. و عليه فهذه القاعدة واردة على قاعدة القرعة؛ لأنّها تعدم بجريانها موضوع قاعدة القرعة، و هو الأمر المشكل؛ نظراً إلى ارتفاع المشكّلة بجريانها.

و أما قاعدة الصلح: فلا ريب في تقدمها على هذه القاعدة؛ لأنّ بها يحصل استرضاء أهل الدعوى و بذلك تنقلع مادّة النزاع، من دون حاجة إلى التمسك بحجة.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الالتزام بعموم قوله: «القرعة لكلّ أمر مشكل» لانفاق الأصحاب على عدم مشروعية القرعة في كثير من موارد الاشتباه و الشبهة و التردّد و لا سيما في الحقوق الجزائية و الامور العبادية، و إلّا للزم تأسيس فقه جديد، كما أشار إليه بعض الأعلام.

و قد يشكل في المقام بأنه مع العمل بقاعدة العدل و الانصاف لا يبقى مورد للقرعة فيصبح دليلها بلا مورد و لغوا.

و الجواب: أنّ مورد هذه القاعدة كما قلنا، ما إذا كان المال المتردد قابلاً للتقسيم، و لا تجرى فيما ليس قابلاً كالمرأة المتنازع في زوجيتها مع عدم الدليل، و كذا الولد الرضيع المتردد بين شخصين يدعيه كلّ منهما لنفسه؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٦

لعدم كون الحرّ قابلاً للبيع حتى يقسم بينهما بالسوية، أو ما إذا قال إحدى زوجاتي طالق، أو واحد من عيدي حرّ، أو علمنا بكون إحدى الشياه من قطع الغنم موطوءة، أو توقّف دفع الخطر عن جماعة على إلقاء واحد منهم لا بعينه في معرض الخطر، فيعين ذلك الشخص بالقرعة كما ينظر إليه قوله تعالى: «فَلْيَاهُمْ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» في قصّة يونس عليه السّلام أو اختلف جماعة في تكفل طفل يتيم أم شخص سفيه فيعين الكفيل منهم بالقرعة، كما ورد في قوله تعالى: «إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ»، إلى غير ذلك من الحقوق و الامور المتنازع فيها التي لا تقبل التقسيم.

و كذا في إفراز المال المشترك بعد تقسيمه حسب السهام أو بالسوية و تعيين حصّة كل من المعين ففي الأرض المشتركة بعد تقسيمها بين الشركاء فيقع الخلاف في كيفية تعيين الحصص في الخارج لاختلاف رغباتهم حسب اختلاف مواضع الأرض، فالجانب الشرقي منها مثلا ربما يكون أكثر رغبة و قيمة من الغربي أو بالعكس، مع عدم حصول غرضهم ببيع الأرض كلها و تقسيم ثمنها بينهم بالسوية أو حسب السهام، لكونه إرثا أو لغرض آخر فلا مناص في تعيين الحصص و إفرازها إلّا بالقرعة إلى غير ذلك من موارد النزاع مع عدم دليل لواحد من المتنازعين.

### التطبيقات الفقهية

قد تمسك الفقهاء بمضمون هذه القاعدة في موارد عديدة من مختلف أبواب الفقه. و من تتبع في كلمات الفقهاء - القداماء و المتأخرين - يجد أنهم يحكمون بالتقسيم بالسوية في كل مورد لا دليل على اختصاص واحد من المستحقين و المشتركين بسهم أكثر من الآخر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٧

و يعلّون ذلك بأنه لا ترجيح لواحد 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 و العمل، أو إعطاء حق القسم فيما بلغ عدد الزوجات إلى الأربعة. و قد حكموا فيما إذا تخالفت السهام في المقدار بالتقسيم على أساس السهام.

فانهم و إن لم يصرحوا في هذه الموارد بنص قاعدة العدل و الانصاف، إلّا أنّه يستفاد من سياق كلامهم أنّهم استندوا فيها إلى هذه القاعدة؛ حيث علّلوا التقسيم بالسوية بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و بأصالة 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، و أنّه مقتضى العدل و الانصاف؛ إذ قد عرفت أنّ حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح هو مبنى حكمه بحسن العدل و الانصاف، بل لزومه مع فقد المرجح. و مع وجود المرجح يكون التقسيم بحسب السهام و الحصص هو مقتضى العدل و الانصاف.

فمن هذه الموارد ما أفتى به صاحب الشرائع في شخصين تنازعا في ثوب و في يد أحدهما أكثره، فحكم في الشرائع بتقسيم الثوب بينهما بالسوية. و علّل ذلك في المسالك بقوله: «لاشتراكهما في مسمى اليد و لا ترجيح لقوّتها». «١» و مرجع كلامه إلى أنّ تفضيل من في يده أكثر الثوب في التقسيم ترجيح بلا مرجح.

(١) المسالك: ج ٤، ص ٢٩٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٨

و منها: من لم يزد على نفقة نفسه بنفقة أبويه المعسرين كليهما، فقد حكم الشيخ بتقسيمه بينهما بالسوية؛ معلّلا بقوله: «إنهما تساويا في الدرجة و ليس أحدهما أولى من صاحبه، أشركنا بينهما و من قدّم أحدهما فعليه الدلالة». «١»

و حكم قدس سره أيضا بتقسيم النفقة بالسوية بين الأب و الابن المؤسرين، إذا لم تف بهما معا. و علله بقوله: «لا ترجيح لأحدهما، فوجب التسوية». (٢)

و قد علل ذلك ابن إدريس في الموردين المزبورين بقوله: «لأنهما متساويان في النسب الموجب للنفقة. و تقديم أحدهما على صاحبه يحتاج إلى دليل». (٣)

و منها: مسألة تقسيم ماء الزرع بين شخصين لا مزية لأحدهما على الآخر بالسوية، و علل ذلك العلامة بقوله: «لنا تساويهما في الاحتمال فيقسط عليهما بالسوية، كما لو تنازعا دارا؛ لعدم المرجح». (٤)

و منها: ما لو قارض شخص عاملين مبلغا للمضاربة و لم يشترط تفضيل أحدهما في سهمه من الربح، فحكم العلامة أولا: بتقسيم الربح بين العاملين و بين صاحب المال بالتنصيف، و ثانيا: بتقسيم النصف الآخر من الربح بين العاملين بالسوية. و علل ذلك باقتضاء الاطلاق و أصالة عدم التفضيل. (٥)

(١) الخلاف: ج ٥، ص ١٢٥، م ٢٧.

(٢) الخلاف: ج ٥ ص ١٢٦، م ٣٠.

(٣) السرائر: ج ٢، ص ٦٥٧.

(٤) منتهى المطلب: ج ١، ص ٤٩٩.

(٥) تذكرة الفقهاء / الطبع الحجري: ج ٢، ص ٢٣٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٢٩

و منها: مسألة الوقف و الوصية فقد حكموا بأن إطلاق كل من الوقف و الوصية يقتضى التسوية بين الموقوف عليهم، و كذا الموصى لهم، في الانتفاع من العين الموقوفة و تقسيم المال الموصى به في الوصية التمليكية و توزيع الوظائف العملية في الوصية العهديه؛ معللا بعدم دليل على التفضيل و الترجيح. كما في المختصر النافع «١» و كشف الرموز «٢».

و قد يعبر عن دليل ذلك بأصالة التسوية و لكنها تنتهي في الحقيقة إلى عدم جواز الترجيح بلا مرجح. و يشهد لما قلنا تعليل العلامة ذلك- في رد ابن الجنيد القائل بأن للذكر مثل حظ الأنثيين- بقوله: «لنا: الأصل يقتضى التسوية، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، كما لو أقر لهم أو أوصى لهم». (٣)

و نظيره في المسالك. (٤)

و في مسألة الوصية علل ذلك- في رد الشيخ و ابني الجنيد و البراج القائلين بالخلاف، و تقوية ابن إدريس القائل بالتسوية- بقوله: «لنا: أصالة التسوية». (٥) و قد علل ذلك في المسالك بقوله: «و أما اقتضاء إطلاق الوصية التسوية، فالاستواء نسبة الوصية اليهم و انتفاء ما يدل على التفضيل في كلام الموصى، فلا فرق فيه بين الذكر و الأنثى، و لا بين الأحوال و الأعمام» (٦)

(١) المختصر النافع: ص ١٥٨ و ١٦٤.

(٢) كشف الرموز: ج ٢، ص ٥٣ و ٧٦.

(٣) مختلف الشيعة: ج ٦، ص ٣٠٨.

(٤) المسالك: ج ٥، ص ٣٥٢.

(٥) المصدر: ص ٣٨٤.

(٦) هذا التفصيل من الشيخ في النهاية و ابني الجنيد و البراج؛ حيث حكموا في ذلك للأعمام بالثلثين و للأخوان بالثلث.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٠

و غيرهم. و اختلافهم في استحقاق الارث جاء من دليل خارج و لا يقاس عليه ما يقتضى التسوية». (١) إلى غير ذلك من الفروع المنبئة في مختلف أبواب الفقه.

و مع ذلك فقد تمسكوا بنص هذه القاعدة في موارد عديدة.

و ممن تمسك بهذه القاعدة هو الفقيه النحرير السيد محمد العاملي في مسألة حق القسم للزوجات المتعددة. فانه بعد ما استظهر من كلام الشيخ و العلامة و جوب ضمّ النهار إلى الليلة في ثبوت حقه القسم لكل امرأة، قال:

«و دليله غير واضح على الخصوص، و إن كان المصير إلى ما ذكره مقتضى العدل و الانصاف». (٢)

و منهم: صاحب الحدائق، فانه علّل التسوية بين الزوجات في الانفاق و حسن المعاشرة و الجمع و طلاقه الوجه بقوله: «لما في ذلك من رعاية العدل و الانصاف». (٣)

و منهم: صاحب الجواهر فيما إذا تداعى شخصان في درهم فادّعى كل منهما ملكيته لنفسه و لا يتنّه لواحد منهما و كان تحت يدهما معا أو لا يد لواحد منهما عليه. فحكم حينئذ بتنصيف الدرهم بينهما لو كانا شخصين، و بالتثليث لو كانوا ثلاثة، و هكذا.

فإنه- بعد ترجيح التنصيف على القرعة في مثل المقام و نفى كون التنصيف بمقتضى يد كل واحد منهما؛ نظرا إلى معارضتها بالأخرى- قال:

(١) المسالك: ج ٦، ص ٢٣١.

(٢) نهاية المرام / طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٢٠.

(٣) نهاية المرام / طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٢٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣١

«و حينئذ فليس النصف المحكوم به في النص و الفتوى، إلّا لقطع الخصومة بينهما بذلك بالعدل و الانصاف. لعدم تحقق الدعوى من أحدهما و الإنكار من آخر، لكون المفروض تساويهما من كل وجه، ففي الحقيقة ليس إلّا دعوى واحدة، و هي ملكية الدرهم إلّا أنّ أحدهما يدعى أنّها له، و الآخر كذلك، و لا ترجيح لأحدهما، بعد معارضة يد كل منهما للأخرى، الموجب للتساقط، نحو البينتين المتعارضتين من كل وجه، فيقسم المال بينهما... فإن كانا اثنين فالنصف، و إن كانوا ثلاثة فالثالث، و هكذا؛ قطعاً للخصومة بينهما بالعدل و الانصاف». (١)

ثم صرح قدس سرّه بعد أسطر بأن الحكم بتنصيف الدرهم المتردد إنما هو لأجل هذه القاعدة؛ أي العدل و الانصاف.

قال قدس سرّه: «فيقسم بينهما نصفين على الاشاعة للقاعدة التي ذكرناها، التي قد أومى إليها في الخبرين السابقين المعتضدين بالفتوى المجردة عن ملاحظة اقتضاء اليد». (٢)

و لا يخفى أنّ مقصوده من الخبرين صحيح عبد الله بن المغيرة و مرسل محمد بن أبي حمزة المنجبر بالشهرة (٣) و من القاعدة التي ذكرها هي قاعدة العدل و الانصاف المصرّح بها في كلامه.

و هو قدس سرّه بالتمسك بهذه القاعدة ردّ ما استشكله في المسالك و الدروس؛ حيث قال: «و لا إشكال بعد النص و الفتوى و القاعدة التي أشرنا إليها في

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٢٥.

(٣) راجع المصدر: ص ٢٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٢

قسمة المال بين مدعيه- قَلُوا أو كَثَرُوا- بالسوية، بعد فرض استوائهم». (١)

و من الموارد التي استدلت فيها بهذه القاعدة ما إذا علم قدر مال الغير و لم يعرف صاحبه بعينه، بل إنما علم في عدد محصور. فقد ذكر هناك للخروج عن عهدة ضمان المال و التخلص عن الجميع وجوه: من استرضاء الجميع بالمصالحة أو إجراء حكم مجهول المالك أو القرعة أو التوزيع بينهم بالسوية.

و قد قوى صاحب العروة «٢» الأخير، أي التوزيع بينهم بالسوية.

و علله السيد الحكيم «٣» و السيد الخوئي «٤» بأنه مقتضى العدل و الانصاف، و لكنهما أشكلا على تمامية هذه القاعدة، و قد عرفت الجواب عنهما في بيان مدرك القاعدة.

و منها: ما لو علم أن شخصا إما أتلّف منّا من حنطة زيد أو منّا من شعيره و اختلفا في القيمة. فقد صرح السيد الحكيم «٥» بأن مقتضى قاعدة العدل و الانصاف التوزيع حينئذ بين الحنطة و الشعير بالسوية فيضمن الشخص نصف كلّ واحد منهما، بل هذا المورد أولى من صورة تردّد المالك- المنصوص فيها التوزيع بالسوية- بالعمل بالقاعدة؛ إذ لا يضيع فيه حق المالك؛ إذ يصل إليه تمام المنّ، و لكن هناك يعطى بعض حقه و يحرم من البعض الآخر.

(١) المصدر: ص ٢٢٦.

(٢) العروة الوثقى / كتاب الخمس / المسألة ٣٠ من فروع الحلال المختلط بالحرام.

(٣) المستمسك: ج ٩، ص ٤٩٧.

(٤) مستند العروة / كتاب الخمس: ص ١٤٦.

(٥) المستمسك: ج ٩، ص ٥٠١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٣

و منها: ما لو ضرب شخص حاملا فأسقطت حملها، فقطع آخر رأسها، و جهل حال الحمل و لم يعلم أن له حياة مستقرّة أو لا؟، فقد حكموا حينئذ بسقوط القود عن كليهما. و أما الدية فاحتمل وجوه، بل أقوال أربعة.

أحدها: أن الدية على الثاني. ثانيها: تعيين من عليه الدية بالقرعة. ثالثها:

أخذ الدية من بيت مال المسلمين. رابعها: توزيعها عليهما بالسوية. و قد قال المحقق السيد الخوئي في توجيه هذا الوجه الأخير: «لا دليل عليه عدا ما يمكن أن يقال: إن هذا مقتضى قاعدة العدل و الانصاف». «١» ثم أشكل على إطلاق هذه القاعدة بما أجبنا عنه في بيان مدرك القاعدة، و إن كان في تطبيقها على هذا الفرع نظر.

هذه الفروع نماذج من مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، و من أراد الفحص فليراجع مظانها في مختلف أبواب الفقه.

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٥

**قاعدة نفى سبيل الكفار على المسلمين**

- ١- منصّة هذه القاعدة ٢- تحرير مفاد القاعدة ٣- مدرك القاعدة ٤- هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟  
 ٥- مجارى القاعدة و تطبيقاتها ٦- حالها مع معارضة ساير الأدلة  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٧

### منصّة هذه القاعدة

إنّ لهذه القاعدة منصّة خطيرة من بين ساير القواعد الفقهية المبحوث عنها. و ذلك لما لها من الدور الكبير في اعتلاء كلمة الإسلام و المسلمين، و تفوق النظام الحكومي الاسلامي على الدول الكافرة، و لا سيما الاستكبار العالمي الأمريكي الصهيوني. و ذلك لأنّ الطواغيت الكافرة الأمريكية و الصهيونية يرون حق استخدام صنعة الذرية النووية في المقاصد العسكرية و توليد اسلحتها مختصاً بأنفسهم و زملائهم المستكبرين. و قد أحرزوا تطوّرات و إنجازات ملموسة بارزة في توليد هذه الأسلحة. و لكن لا يرون لدول العالم الثالث، و لا سيّما نظامنا الاسلامي الثائر حقا و لا حظاً من هذه التقنية العسكرية المتطورة. و هذه القاعدة تنادى بأعلى صوت أنّ الله تعالى لم يشرّع في الشريعة الاسلامية أىّ حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين و بلادهم و نواميسهم، و عدم مشروعية أىّ حكم و قانون يستتبع هذا المعنى. و يتضح في ضوء هذه القاعدة بطلان ما نسبته بعض مسئولى نظامنا إلى الشريعة الاسلامية، من عدم مشروعية استخدام هذه الصنعة في مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٨

المقاصد العسكرية؛ مستشهدا ببعض أحكام الجهاد الابتدائي الدعائي، من حرمة إلقاء السم في الماء و إحراق المزارع، و نحو ذلك. فان هذه القاعدة تثبت لنا أنّ هذه الفكرة لا- أساس صحيح شرعى لها، بل - مضافا إلى مشروعية استخدام هذه الصنعة- يكون استخدامها في المقاصد العسكرية من الواجبات الأكيدة؛ نظرا إلى توقف اقتدار النظام الاسلامي و تفوقه العسكري على نظام الاستكبار العالمي الكافر، و لا سيّما الطواغيت الأمريكية و الصهيونية على تطوّرنا و تقدّمنا في هذه الصنعة و استخدامها في المقاصد العسكرية؛ عملا بقوله تعالى:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». (١)

و قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (٢).

و لو لا ذلك ليسرى الرعب و الوحشة إلى مسئولى الدول الاسلامية تدريجا، و يسلب جرأتهم على المقاومة قبل تجاوزات العدو الأمريكي و الصهيوني، بل يستلزم ذلك ذلّهم و مسكتهم امام ميولهم الجائرة العادية و انحرافهم إلى أهوائهم الطاغية.

### تحرير مفاد القاعدة

لب مفاد هذه القاعدة هو نفى سبيل الكفار و منع سلطتهم على المسلمين. و يمكن التعبير عن مفادها بنفى استيلاء الكفر على الإسلام و وجوب علو الإسلام و تفوقه على الكفر في جميع الجهات. و المقصود من ذلك أنّ في المعاملات و المرابطات بين المسلمين و الكفار

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٣٩

يحرم على المسلم أن يعمل عملا يوجب سلطة الكفار على المسلمين، كإجارة نفسه أو دابته أو أرضه للكافر، و إجارة المعامل بأنحائها

المختلفة والأجهزة والآلات الصناعية، وبيعها لهم، و تعليم أنحاء التقتيات و تكتيكها العسكرية و الطيبة و الكهربائية و المخبرانية و الاقتصادية و غير ذلك.

و بالجملة تفيد هذه القاعدة حرمة كل عمل و فعل يوجب سلطة الكفار و استيلائهم على المسلمين و ينتهي إلى غلبة مله الكفر على الإسلام، بلا- فرق بين كون الفعل صادرا من فرد واحد من المسلمين أو جماعاتهم أو من جانب قائد المسلمين و حاكمهم، نعم هو أغلظ تحريما إذا صدر من حاكم المسلمين و رئيسهم؛ لأن ما يلزم من فعله من سيطرة الكفار على المسلمين أشد مما يلزم من فعل فرد عادي من المسلمين كإجارة نفسه أو أرضه لشخص من الكفار.

و حاصل مفاد هذه القاعدة أن الله تعالى لم يشرع في شريعة الإسلام حكما يقتضى سلطة الكفار و سيطرتهم على المسلمين بأي نحو كان.

و عليه فكل ما يقتضى خلاف ذلك من إطلاقات الأدلة الأولية أو عموماتها يقيّد بمدلول هذه القاعدة، بل هي حاكمة على إطلاقات جميع الأدلة الأولية كحكومة قاعدة نفى الحرج و الضرر.

### مدرك القاعدة

### إشارة

قد استدل لهذه القاعدة بأمور:

### الأول: الإجماع.

بدعوى تحصيل إجماع الأصحاب على وجوب رعاية علو المسلمين على الكفار في فروع مختلف أبواب الفقه. و هذا كاشف عن ابتناء تشريع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٠

جميع الأحكام على هذا الأساس و أنه لم يجعل في شريعة الإسلام حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين. فقد تمسك بهذه القاعدة قدماء الأصحاب و متأخروهم في موارد عديدة.

فمنهم الشيخ الطوسي؛ حيث استدل بهذه القاعدة على بطلان شراء الكافر عبدا مسلما.

فإنه قدس سره قال: «و دليلنا قوله تعالى: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، و هذا عام في جميع الأحكام». «١»

و كذا قال بعين هذا التعبير في الاستدلال على مسألة بطلان توكيل الكافر في شراء العبد المسلم. «٢» و في الاستدلال على مسألة عدم استحقاق الذمي الشفعة على المسلم. «٣» و في مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر. «٤»

و منهم ابن زهرة فقد استدل بها على المسألة الاولى. «٥»

و منهم ابن إدريس في المسألة الثانية، إلما أنه لم ير للوكيل الكافر سبيلا- على موكلته المسلمة، «٦» و في المسألة الثالثة، «٧» و في الاستدلال على انفساخ عقد النكاح إذا أسلمت زوجة الكافر «٨» و في مسألة بيع جارية الكافر إذا

(١) الخلاف: ج ٣، ص ١٨٨، م ٣١٥، المبسوط: ج ٦، ص ١٢٩.

(٢) المصدر: م ٣١٧، ص ١٩٠.

(٣) المصدر: ص ٤٥٣، م ٣٨، المبسوط: ج ٣، ص ١٣٩.



(٤) الخلاف: ج ٥، ص ١٤٥، م ٢.

(٥) غنية النزوع: ص ٢١٠ و على المسألة الثالثة والرابعة. المصدر: ص ٢٣٤ و ٤٠٤.

(٦) السرائر: ج ٢، ص ٨٧.

(٧) المصدر: ص ٣٨٨.

(٨) المصدر: ج ٢، ص ٥٤٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤١

أسلمت بغير اختيار مولاها الكافر. «١»

و منهم صاحب الشرائع والعلامة في جميع كتبه و ابنه فخر المحققين ابن فهد الحلّي و المحقق الكركي و الشهيد الثاني و المحقق الأردبيلي و الشيخ البهائي و الفقيه السبزواري و غيرهم من الفقهاء المتأخرين و متأخرى المتأخرين. فقد تمسّكوا بهذه القاعدة في مسائل كثيرة من الفقه، أشرنا هاهنا إلى بعضها. و لم ينكر أحد منهم حجية هذه القاعدة في شيء من هذه المسائل. نعم وقعت المناقشة كثيرا في تحقق مصداق سلطة الكافر على المسلم.

و لكن هذا الاجماع غير صالح للدليل؛ لما استدل به الأصحاب من الكتاب و السنة في المقام. فان الاجماع يصير بذلك مدركيا و لا يكون كاشفا تعديا عن رأى المعصوم.

### الثاني: قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

. «٢» بتقريب أن المنفى هو السبيل الناشئ من تشريع الحكم؛ لوضوح وجود السبيل التكويني الناشئ من الأسباب الخارجية للكفار. و جعل السبيل إذا تعدّى ب «إلى» يفيد ايجاد الطريق و إمكان الوصول، و إذا تعدّى ب «على» يفيد ايجاد السلطة و الاستيلاء. و هذا معلوم لمن تتبع و تأمل في موارد استعمالهما.

و حيث لا يعقل نفى السلطة التكوينية الخارجية؛ لما نشاهده بالوجدان

(١) المصدر: ج ٣، ص ٢٢.

(٢) النساء: ١٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٢

من سلطة الكفار على المسلمين في طي القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الكتاب من جريان سنة الله (تعالى) على إملاء الكفار و إمهالهم في مطاعم الدنيا و زخارفها و القدرة و السلطة المادية. فلا مناص من كون المقصود نفى السلطة الناشئة من تشريع الحكم. فيكون ظاهر الآية أنه لم يشرع في شريعة الإسلام حكما يوجب سلطة الكفار على المؤمنين.

و لفظ «لن» يفيد نفى الأبد. و يستفاد من لفظ «لن» - الظاهر في نفى الأبد - أن إطلاق هذه الآية آب عن التقييد.

و لفظ «المؤمنين» في استعمال القرآن جاء بمعنى مطلق المسلمين، لا خصوص الشيعة الاثني عشرية.

و الحاصل: أن معنى الآية نفى كل حكم يوجب سلطة الكفار على المسلمين بأي نحو من أنحاء السلطات.

و عليه فكل حكم يوجب ذلك غير مشروع في شريعة الإسلام. و من هنا يكون مفاد هذه الآية حاكما على إطلاقات جميع الأدلة الأولية إذا كانت مستتبعه لهذا المحذور. و لا يخفى أن هذه الآية هي عمدة دليل هذه القاعدة و أدل ما استدل به في المقام.

و أشكال على الاستدلال بهذه الآية في المقام.

أولا: ببعض ما دلّ من النصوص على أن المقصود نفى السبيل للكفار على المؤمنين يوم القيامة، مثل ما رواه الطبري في تفسيره باسناده



عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«قال رجل: يا أمير المؤمنين أ رأيت قول الله وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وهم يقاتلوننا فيظهرون و يقتلون؟ قال له على عليه السلام: ادنه ادنه. ثم قال عليه السلام: فالله

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٣

يحكم بينهم يوم القيامة، وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا يوم القيامة». (١)

قوله «ادنه» قال ابن الأثير في النهاية أنه أمر بالدنوّ و القرب، الهاء فيه للسكت جيء بها لبيان الحركة.

و ما دلّ منها على أنّ المقصود نفى الحجّة لهم على المؤمنين يوم القيامة، مثل ما رواه الطبري أيضا في تفسيره باسناده عن عطاء

الخراساني عن ابن عباس قال: «ذاك يوم القيامة، و أما السبيل في هذا الموضوع فالحجّة، و روى أيضا عن السدي أنه الحجّة». (٢)

و ما دلّ منها على أنّ المقصود نفى الغلبة في الحجّة مطلقا، مثل ما رواه ابن بابويه بسنده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام في تفسير هذه الآية قال: «فانه يقول: و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجّة. و لقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا نبيهم بغير

الحق. و مع قتلهم إياهم لم يجعل الله لهم على أنبيائه سبيلا». (٣)

وفيه: مضافا إلى ضعف أسناد هذه الروايات، أنّ الغلبة في الحجّة أو في القيامة بعض مصاديق السلطة، و الآية تشمل بعمومها نفى

جميع أنحاء السلطات، و ذلك 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 و الغلبة في الحروب من السبيل المنفي في الآية، فلا نظر لها إلى نفى ما نحن بصدده.

و أما مسبوقة الآية بما يرتبط بالقيامة فلا توجب هدم ظهورها

(١) جامع البيان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٢١٤.

(٢) جامع البيان: في تفسير القرآن ج ٥، ص ٢١٤.

(٣) تفسير البرهان: ج ١، ص ٤٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٤

الاطلاقي، فان المورد لا يقيد إطلاق الخطاب، فلا تصلح تلك الآيات لتعيين مورد هذه الآية.

و ثانيا: بأنّ الجمع المحلّي بالألف و اللام في الكافرين و المؤمنين ظاهر في نفى سبيل جماعة الكفار على جماعة المؤمنين، لا نفى

سبيل آحادهم على آحاد المسلمين أو على جماعتهم.

هذا التوهم لا- ينبغي أن يشكل به في المقام لوضوح إرادة جنس الكفار و المؤمنين في المقام. و استعمال الجمع المحلّي بالألف و

اللام في الجنس غير عزيز، و القرينة السياقية و مناسبة الحكم و الموضوع تعيّن ذلك.

و أما ما قال بعض «١» من أنّ المراد نفى الغلبة في عالم التشريع فغير صحيح؛ لأنّ الغلبة في عالم التشريع لا معنى له ما لم يستتبع غلبة

خارجية، بل المقصود هو نفى الغلبة و السيطرة الخارجية الناشئة من جعل الحكم الشرعي. و يفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية أنّ

المقصود هو نفى تشريع الحكم المستتبع لسلطة الكفار و تفوقهم على المسلمين.

### الثالث: النبوي المشهور

، و هو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ:

«الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون و لا يرثون».

في بعض نسخ الفقيه المطبوع جاء لفظ «يرثون» و في الوسائل «يورثون» و الأصح الأول؛ لأنّ الكافر ممنوع من الارث فلا يرث مطلقا،

ولو من المسلم. وأما وارثه المسلم فلم يمنع أن يرث من مورثه الكافر. فالكافر يورث ولا يرث.

(١) راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردى: ج ١، ص ١٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٥

هذا النبوى رواه الصدوق فى الفقيه «١» مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله أيضا رواه الشيخ مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله فى الخلاف. «٢»

ورواه غيرهما من القدماء أيضا مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله، إلّا أنّ ضعفه منجبر بعمل قدماء الأصحاب وإفتاء مشهورهم بمضمونه.

حيث استدللّ به الشيخ الطوسى لإثبات جواز إرث المسلم من الكافر وعدم جواز إرث الكافر من المسلم وبيع العبد على مولاه الكافر إذا أسلم فى يده «٣» واستدل به فى المبسوط فى مواضع عديدة.

منها: ما لو وجد لقيط فى دار الإسلام فيحكم باسلامه- وان احتمل كونه لكافر ذمى- بدليل هذا النبوى. «٤» ومنها: وجوب قتل مسلم ارتد عن الإسلام إلى الكفر. «٥»

واستدل به القاضى ابن البراج لعدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين «٦» وكذا استدللّ به فى المهذب. «٧» واستدل به ابن زهرة على عدم جواز شراء الكافر عبدا مسلما. «٨» وعلى عدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين. واستدل ابن إدريس بهذا النبوى لعدم جواز رفع الذمى بناء داره

(١) من لا يحضره الفقيه/ طبع بيروت: ج ٤، ص ٢٤٣، ح ٣/ ٧٧٨.

(٢) كتاب الخلاف/ طبع مؤسسة النشر الاسلامى: ج ٤، ص ٢٣.

(٣) المصدر: ح ٦، ص ٤١٩.

(٤) المبسوط: ج ٣، ص ٣٤٢.

(٥) المبسوط: ج ٨، ص ٧٠.

(٦) جواهر الفقه: ص ٥١.

(٧) المهذب: ج ١، ص ٣٩٥.

(٨) غنية النزوع: ص ٢١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٦

على بناء المسلمين «١» وفى مسألة إرث المسلم وحجبه الكافر دون العكس. «٢»

وقد استدللّ به العلامة الحلّى فى المختلف و المنتهى و التذكرة، و ابن فهد فى المهذب البارع و المحقق الكركى فى جامع المقاصد. و أكثر المتأخرين استدللّوا بهذا النبوى فى مواضع عديدة.

فلا إشكال فى هذا النبوى من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة فلا ريب أنّ أىّ فعل و عمل موجب لسطة الكفار على المسلمين و اعتلاء الكفر على الإسلام يدل هذا النبوى على عدم كونه مشروعاً. و ذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» ليس بمعنى علو الإسلام و غلبته الخارجية و استيلاء المسلمين على الكفار بالعلل و الأسباب التكوينية؛ نظراً إلى كون خلافه مشهوداً بالوجدان، كما قلنا فى تقريب الآيه، بل المراد أنّ إرادة الله التشريعية إنّما تعلقت بعلو الإسلام، أى بجعل حكم يوجب علو الإسلام و غلبته على الكفر و ملته و لم

يشرع حكما يوجب تفوق الكفر و علوه على الإسلام.

هذا، مع أن المناسب لمقام تشريع الحكم المعلوم من ذيل النبوى، هو هذا المعنى.

و أما إرادة علو الإسلام من جهة الحجّة و البرهان و ارتقاء معالمة و تفوق معارفه على ساير الأديان بلحاظ كونه أكمل الأديان، فهو و إن كان داخلا في المعنى اللغوى العام للفظ «السبيل»، إلا أنه ليس مقصودا في الآية، فلا ينعقد لها ظهور تصديقى في هذا المعنى.

(١) سرائر: ج ١، ص ٤٧٦.

(٢) المصدر: ج ٣، ص ٢٦٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٧

و لا يخفى أن علو الإسلام و غلبته على الكفر إنما يكون بارتفاع مجد الإسلام و ازدياد شوكته و انتشار معالمة و تعظيم شعائره، و من أهم ما يوجب ذلك ازدياد عزّة المسلمين و تفوقهم و غلبتهم على الكفار. و لا ريب أن ذلك لم يتحقق بعد رسول الله إلى الآن. و أما تحققه في زمان ظهور امام العصر (عج) و إن كان مسلما، كما ورد في النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، إلا أن ذيل هذا النبوى قرينه كاشفه عن عدم كون المقصود من صدره الإخبار عن ذلك و لو في عصر ظهور الحجّة (عج)؛ حيث تعرّض لبيان الحكم الشرعى و هو عدم إرث الكافر و لا كونه حاجبا عن ارث المسلم فذيل هذا النبوى موجب لظهور صدره فيما قلناه، من تعلق إرادة الله تعالى بتشريع حكم موجب لعلو السلام و شوكته و مجده و غلبة المسلمين و اعتلاء كلمتهم و تفوقهم على الكفار و المشركين.

و الحاصل: أن هذا النبوى بصدد الإخبار عن كون ما جعله الله تعالى من الأحكام في هذه الشريعة موجبا لعلو الإسلام و أنه (تعالى) لم يجعل حكما يوجب علو الكفر و تفوق الكفار و غلبتهم على المسلمين.

#### الرابع: ضرورة الدين القاضية بشرف الإسلام

و عزّة المسلمين و هذه الضرورة مستفادة من الكتاب و السنة، كقوله (تعالى): «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ». «١» و قوله: «وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَيِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقَطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ». «٢» و عبر عن هذا الوجه بمناسبة الحكم و الموضوع و بتنقيح المناط القطعى و لكنهما غير مناسبين، بل الأنسب التعبير عنه بضرورة

(١) المنافقون: ٨.

(٢) الانفال: ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٨

الدين أو مذاق الشارع و مذاقه القطعى، حيث علمنا بضرورة الدين - المستفادة من الكتاب و السنة - عدم رضى الشارع بذلّة المسلمين و عزّة الكفار و علوهم و غلبتهم على المؤمنين بأيّ وجه. فاذا كان هذا ديدن الشارع و مذاقه القطعى، فكيف يمكن أن تتعلق إرادته بتشريع حكم يوجب علو الكفار و استيلائهم على المؤمنين و قد عدّ بعض المحققين «١» هذا الوجه من أحسن وجوه الاستدلال في المقام، و أظنّ أن كلامه جيد لا غبار عليه، إلا أن هذا الوجه إنما يأتى فيما يوجب سلطة الكافر و علوه على المؤمن بحيث يصير ذليلا تحت سيطرة الكافر. فلا بد من تحقق هذا الموضوع. و يشكل إحراز ذلك في كثير من المسائل التى جعلها الفقهاء (قدس الله اسرارهم) من قبيل صغرى هذه الكبرى.

و حاصل الكلام: أنه لا إشكال في حجية هذه القاعدة و إثبات حرمة كل فعل داخل في كبرها. و إنما الكلام و الإشكال في إثبات

صغرى هذه الكلية، وانطبق ما يتوهم من فروعها على كبرى هذه القاعدة بحاجه إلى التأمل.

### هل هي أمانة أو أصل أو حكم؟

لا ريب في عدم كون هذه القاعدة من الأمانات لوضوح عدم كون دليل هذه القاعدة بصدده جعل الحجية لما هو طريق بنفسه إلى الواقع ولا ما هو موجبا للظن به.

كما لا شك في عدم كونها من الاصول العملية؛ لعدم أخذ الشك في موضوعها وعدم كونها بصدده تعيين الوظيفة العملية للمكلف عند تحييره

(١) و هو المحقق البجنوردى فى قواعدہ: ج ١، ص ١٩٢.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٤٩

فى مقام الامتثال و العمل بالوظيفة.

بل إنما هي حكم كلى شرعى و هو حرمة كل فعل يوجب علو الكفار و سلطتهم على المؤمنين، و إنما استفيد هذا الحكم الكلى بلسان إخبار الشارع عن عدم مشروعية ما يوجب ذلك.

### مجارى القاعدة و تطبيقاتها

إن لهذه القاعدة مجارى عديدة فى مسائل كثيرة مختلفة منبثه فى مختلف أبواب الفقه. و قد أشرنا إلى بعضها، مثل مسألة بطلان شراء الكافر عبدا مسلما، و مسألة بطلان توكيل الكافر لشراء عبد مسلم، و مسألة عدم استحقاق الذمى الشفعة على المسلم، و مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر، و مسألة انفساخ عقد النكاح باسلام الزوجة، و مسألة جواز بيع الجارية بغير إذن مولاه الكافر إذا أسلمت. و منها: اجارة العبد المسلم من جانب الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز نصب الكافر متوليا على الوقف و لا جعله وصيا و لا قتيما.

و منها: مسألة عدم جواز التقاط الكافر الولد اللقيط المحكوم باسلامه.

و منها: عدم جواز بيع المصحف من الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين، و مسألة إرث المسلم و حجه الكافر دون العكس، إلى غير ذلك من المسائل.

و لكن الكلام فى تحقق صغرى هذه القاعدة فى كثير من هذه الفروع.

فخالف جماعة من الفقهاء انطبق كبرى هذه القاعدة على كثير من هذه

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٠

الفروع؛ لعدم كونها من قبيل صغرى هذه القاعدة؛ نظرا إلى عدم كون الفعل فيها موجبا لسلطة الكافر و علوه على المؤمن بحيث يوجب ذلته أو عدم كونه موجبا لعلو كلمة الكفر على الإسلام. فلا بد فى كل مورد من هذه الموارد من دقة النظر و التأمل من هذه الجهة.

فمن هذه الفروع عدم جواز بيع المصحف من الكافر؛ حيث استقر رأى المشهور على ذلك و استدلوا له بهذه القاعدة، و لكن الامام الراحل قدس سره خالفهم فى ذلك و قال ان هذه القاعدة تقتضى جواز بيعه من الكافر بل رجحانه.

و وجه ذلك بأن بيع المصحف من الكفار، يوجب نشر معارف القرآن و تبليغه بين المشركين كما فعل ذلك المسيحيون بالمسلمين

بيع الانجيل و قد ابتلى المؤمنون بالغرلة و الانزواء بمنعهم بيع المصحف من الكفار؛ حيث صار ذلك سببا لعدم اطلاعهم عن معارف القرآن و تعاليمه العالیه. «١»

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

قد سبق في تحرير مفاد هذه القاعدة أنها حاكمة على ساير الادلة؛ حيث إن دليلها قد دلّ على إخبار الشارع عن عدم تشريع ما يوجب علو الكفار و سبيلهم على المؤمنين، و أن ما يوجب ذلك لم يرده الشارع من إطلاقات الأدلة الأولى و لا- من عموماتها. و من هنا يتضح نطاق الأدلة الأولى بمفاد هذه القاعدة من أول تشريعها. كما أن الأمر كذلك في قاعدة لا ضرر و لا حرج.

(١) راجع كتاب البيع للإمام الراحل / طبع مؤسسة نشر آثار الامام الخميني: ج ٢، ص ٧٢٥.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥١

### قاعدة وجوب تعظيم الشعائر

#### إشارة

١- مفاد القاعدة ٢- مدرك القاعدة ٣- التطبيقات الفقهية ٤- مقتضى التحقيق  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٣

#### مفاد القاعدة

قال في مجمع البيان: «الشعائر المعالم للأعمال، و شعائر الله معالمة التي جعلها مواطن للعباد و كل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرهما، فهو مشعر لتلك العبادة. و واحد الشعائر الشعيرة. فشعائر الله أعلام متعبداته من موقف أو مسعى أو منحرف، من شعرت به: أى علمت.» «١»

و عليه فالمقصود من الشعائر في عنوان هذه القاعدة هو معالم دين الله و علاماته، و كل ما اتخذ شعارا للدين و علامة للشريعة. و على هذا الأساس يمكن تعميم عنوان الشعائر إلى الملائكة و الأنبياء و الأئمة، فانهم أعلام الهدى و علامات دين الله و متعبدات أوامره و شرائعه، بل يلحق بهم الكتب السماوية و كتب الأحاديث و المساجد و الأولياء و الشهداء و العلماء و الفقهاء الكبار و مشاهدهم؛ حيث إن ذلك كله من أعلام الدين و معالم الشريعة و علائقها و مساكن تعبد الله فيها و مصادر طاعته. و تعظيم الشيء توقيره بمراعاة حرمة و ملاحظة مرتبته في العمل

(١) مجمع البيان: ج ١-٢، ص ٢٣٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٤

و تطبيق السلوك العملي على ما يليق بشأنه و يلائم حفظ منزلته، بل كلّ فعل يعد احتراماً و رعاية له في نظر أهل العرف. و عليه فالمقصود من تعظيم الشعائر توقير معالم دين الله باتخاذ مسلك علمي يناسب منزلته. و ذلك بالعمل بأحكام الشريعة و رعاية حدودها و الاحترام بمقدساتها.

ثم إن التعظيم قسمان، كما قال بعض المحققين. «١»

أحدهما: توقيير الشيء بمراعاة مرتبته و حفظ منزلته و تطبيق الفعل على مقتضى شأنه حسب نظر العرف أو الشرع، كما لو ورد عالم فقيه في مجلس، فإن مقتضى شأنه يقام له و يجعل له ما يناسبه من المكان، و يكون ذلك تعظيماً له. و هذا القسم من التعظيم لا واسطة بينه و بين الإهانة. بمعنى أن ترك التعظيم حينئذ يعدّ إهانة في نظر العرف. و ذلك لأنّ التعظيم و التوقير إذا كان مقتضى شأن شيء يكون ترك ذلك تخفيفاً له و عدم الاعتناء بشأنه عرفاً و تنزيله عن مرتبته و ليس الإهانة في نظر العرف إلّا ذلك. ففي المثال المزبور إذا ورد عالم فقيه في مجلس لم يقم له أهل ذلك المجلس و لم يجعلوا له مكاناً مناسباً لشأنه، يكون ذلك إهانة به عرفاً و هتكا بساحته و منزلته. و عليه فهذا النوع من تعظيم الشعائر لا ريب في وجوبه؛ لأنّ تركه مستلزم للإهانة و الهتك بمحترمات الدين و مقدّسات الشريعة، و لا إشكال في حرمة. و إذا كان ترك التعظيم حراماً يكون فعله واجباً، كما لا يخفى.

(١) و القائل هو السيد مير فتاح في العناوين: ج ١، ص ٥٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٥

ثانيهما: توقيير الشيء و احترامه و مراعاته زائداً عن مقتضى شأنه، كتقبيل يد العالم و الجلوس في محضره في غاية التأدب و الكلام معه في غاية الحياء و مشايعته كذلك وقت الذهاب، أو تقبيل باب المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة و الدخول فيها حافياً و الخروج منها مستقبلاً إليها مع جعل اليد على الصدر، أو جعل القرآن على الرأس و العينين و تقبيله، و نحو ذلك من الاحترامات و التوقيرات التي تعدّ من التعارفات و المحسنات.

و لا- ريب في عدم كون ترك هذا النوع من التعظيم و التوقير هتكا و إهانة، و إن كان فعلها محسباً و ممدوحاً. فإذا لم يكن تركه حراماً، لا يكون فعله واجباً بمقتضى القاعدة إلّا أن يدلّ دليل خاص على وجوب تعظيم الشعائر حتى في هذه الصورة، و سيأتي البحث عن ذلك.

## مدرك القاعدة

## إشارة

و قد يستدل لوجوب تعظيم الشعائر ببعض آيات من الكتاب و نصوص من السنة.

## و أما الكتاب:

فاستدل بقوله (تعالى): «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». «١» كما استدل به الصدوق في المقنع «٢» و الهداية «٣»، و المفيد في المقنعة «٤» على وجوب الهدى في الحج مهما أمكن و تيسر، بل استدل به جماعة منهم على

(١) الحج: ٣٢.

(٢) المقنع: ص ٢٧٢.

(٣) الهداية: ص ٢١٤.

(٤) المقنعة: ص ٤١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٦

وجوب تعظيم شعائر الله مطلقا، كما عن المقدس الأردبيلي «١» و الميرزا القمي «٢» و المحقق النراقي «٣»، بل استدل في الحدائق بهذه الآية على حرمة دخول الجنب في المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة. «٤»

و يمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بما حصله: أن التقوى واجبة مطلقا؛ لإطلاق مثل قوله تعالى: «وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ». «٥» و قوله: «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُوبَكُمْ مُؤْمِنِينَ» «٦»، و غير ذلك من إطلاقات الكتاب و السنة. هذا مضافا إلى ظهور لفظ التقوى - حسب موارد استعماله - في صيانة النفس و الاحتراز عما فيه خوف العقاب.

و عليه يمكن استظهار وجوب تعظيم الشعائر من الآية بتقريب أن تعظيم الشعائر من التقوى بدلالة الآية، و كل تقوى واجب بدلالة إطلاقات الأمر به، فتعظيم الشعائر واجب و هو المطلوب. و لا يخفى أن الآية تدل باطلاقها على كون تعظيم الشعائر مطلقا من التقوى، بلا فرق بين مصاديق التعظيم.

و يمكن فيه النقاش بأن ظهور لفظ «التقوى» بحسب اصطلاح الكتاب و السنة و لسان الفقهاء في الاتقاء عما فيه خوف العقاب الأخرى من المحرمات و المعاصي، و إن ليس بعيد، كما قال في المفردات «٧»، إلا أن 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 وقايتها مما يخاف و صار التقوى في تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم و ذلك بترك المحذور».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٧

جاء في الآية هو لفظ «تقوى القلب»، لا التقوى وحده. و كون لفظ التقوى بالمعنى المزبور فيما أضيف إلى القلب ممنوع بل هو بمعنى تنزيه القلب عن رذائل الصفات و دنائس الأوهام و الأفكار و سيئات النيات و الأخلاق، كما قال في مجمع البحرين في بيان لفظ تقوى القلب.

و احتمل ذلك الطبرسي في تفسير هذه الآية، و مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن استظهار التقوى الواجبة من «تقوى القلوب» في هذه الآية.

هذا مع رجوع ضمير الهاء في «فانها» إلى تعظيم شعائر الله بتقدير المضاف كما قال في المجمع أو إلى شعائر الله كما هو مقتضى القاعدة بلحاظ كون شعائر الله من علامات تقوى القلوب، باعتبار أنها مما يمتحن الله بها قلوب المؤمنين للتقوى.

و على أي حال لا يكون التعظيم ترك شيء ليكون اتقاء عما فيه خوف العقاب من الحرام. فالأنسب كون المقصود أن شعائر الله أو تعظيمها من علائم صفاء القلب و خلوصه عن الرذائل و الدنائس و خضوعه و خشوعه لله تعالى.

و يمكن الاستدلال بقوله تعالى: «لَا تُحَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ» على وجوب تعظيم الشعائر و حرمة تركه، لكن لا مطلقا، بل في خصوص ما إذا كان ترك التعظيم مستلزما لهتكها و إهانتها.

و ذلك لأن إهانة بها اسقاطها و إهباطها عن شأنها و هو أحد معاني الاحلال كما مر سابقا.

و لا يخفى أن دلالة هذه الآية على ذلك إنما هي بالملازمة لا بالمطابقة.

## و أما السنة:

فقد يستدل لوجوب تعظيم شعائر الله بعموم الأمر بها في قول

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٨

الصادق عليه السلام «و عظم شعائر الله» في صحيحه معاوية بن عمار. (١)

وقوله عليه السلام: «أيها الناس من كان عنده سعة فليعظم شعائر الله» في خبر دعائم الإسلام. (٢)

و من هذه النصوص ما عدّ فيه تعظيم حرّمات الله من فروع الدين، كالمروية في بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام قال في حديث: «و من فروعهم...»

إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم شهر رمضان و حج البيت و العمرة و تعظيم حرّمات الله و شعائره و مشاعره و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام و الشهر الحرام. (٣)

و يمكن الجواب عن هذه الروايات بأنّ المقصود من الشعائر فيهما هو الهدى. و ذلك للتصريح بالأمر بشرائه في صدر صحيحه معاوية بقوله عليه السلام:

«إذا رميت الجمره فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقره».

و أما خبر دعائم الإسلام فلاّنه من خطبة النبي صلى الله عليه و آله يوم النحر.

و أمّا المروى عن بصائر الدرجات فبقريته احتفاف ذكر حرّمات الله و شعائره بحج البيت و العمرة و المشاعر و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام.

و الحاصل أنّه لا يصلح شيء من هذه النصوص لإثبات وجوب تعظيم الشعائر بمعناها الواسع.

(١) فروع الكافي: ج ٤، ص ٤٩١، ح ١٤ و الوسائل: ج ١٠، ص ٩٧-٩٨.

(٢) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٨١، ح ٦٥٦.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٥٤٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٥٩

## التطبيقات الفقهية

سبق آنفا أنّ جماعة من الفقهاء من القدماء و المتأخرين استظهروا من الآية المزبورة وجوب تعظيم الشعائر مطلقاً. و لكن يظهر من صاحب الرياض (١) استحباب تعظيم الشعائر. و في المفتاح- بعد نقله كراهة التجصيص و تجديد قبور غير الانبياء و الأئمة عليهم السلام- نقل عن المسالك و المدارك و مجمع البرهان و المفاتيح: «أنّه لا يبعد استثناء قبور العلماء و الصلحاء أيضا استضعافا لخبر المنع و التفاتا إلى تعظيم الشعائر». (٢)

و ظاهره عدم وجوب تعظيم الشعائر، بل غاية مدلول كلامه استحبابه؛ حيث استدل بذلك لجواز تعمير قبور العلماء و الصلحاء.

و كذا يظهر من صاحب الجواهر حيث علّل بذلك لاستحباب كنس المسجد بقوله: «و يستحب كنس المساجد قطعاً، بمعنى جمع كناستها و إخراجها؛ لما فيه من تعظيم الشعائر». (٣) و كذا صرح بذلك الفقيه الهمداني. (٤)

و لكن سبق من صاحب الجواهر أنّه لا- دليل على وجوب تجنب المحترّمات عن النجاسات إلّا هذه القاعدة و قاعدة حرمة إهانة المحترّمات.



بل قال في الاستدلال على حرمة الاستنجاء بالمطعمات: «و لا يخفى عليك أنه لا يليق بالفقيه الممارس لطريقة الشرع العارف لسانه ان يتطلب الدليل

(١) الرياض: ج ١، ص ٢١٧.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٢٨١.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٨٧.

(٤) مصباح الفقيه/ الطبع الحجري: ج ٢، ص ٧٠٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٠

على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة و نحوها، بل يكفي 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 تحقيرا فلا ينبغي الإشكال في وجوبه، بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين، و لعل ما نحن فيه من هذا القبيل، و إن كان ليس لأهل العرف نصيب في معرفة التحقير بالنسبة للجنابة و نحوها، إلا أنهم يحكمون بذلك من جهة مؤانسة الشرع، كمنعه من دخول المساجد و مس كتابه القرآن و نحوهما؛ على أنه يمكن دعوى وجوب التعظيم الذي لا يكون تركه تحقيرا من قوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». نعم أقصى ما يسلم من عدم وجوبه إنما هو زيادة التعظيم، كوضع القرآن مثلا في أعلى الأماكن و أرفعها، و نحو ذلك». «٢»  
 و يظهر من السيد الشهيد الصدر وجوب تعظيم الشعائر في بعض مراتب العلية، كالمشاهد المشرفة و ما فوقها حرمة، لا مطلقا؛ حيث قال:

«المشاهد المشرفة لا تقل مكانة و احتراماً عن المسجد الاعتيادي؛ لأنَّ صيانة المشهد الشريف من الهتك و الاهانة داخله في المراتب المتيقن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله». «٣»  
 و صرح أستاذه السيد الخوئي «٤» بأنَّ تعظيم مطلق الشعائر لا دليل على

(١) جواهر الكلام: ج ٢، ص ٥٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣، ص ٤٧.

(٣) شرح العروة الوثقى / للسيد محمد باقر الصدر: ج ٤، ص ٣١٥.

(٤) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٣١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦١

وجوبه ما لم يدل دليل على وجوبه بالخصوص. «١»

و ممن يظهر منه وجوب تعظيم الشعائر مطلقا صاحب الحدائق. «٢» فانه - مضافا إلى ما سبق منه آفيا - حكم بوجوب ما كتب عليه شيء من علوم الدين و حفظه من الهتك و الاهانة، معللا بدخوله في الشعائر المأمور بتعظيمها في قوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ».

### مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق في المقام ما قلنا في تحرير مفاد القاعدة، و هو وجوب تعظيم الشعائر إذا كان تركه مستلزما للهتك و إهانتها، و إلا لا دليل على وجوبه مطلقا. و هذا التفصيل هو الذي يظهر من صاحب الجواهر و السيد الخوئي و السيد الشهيد الصدر و بعض المحققين. و دليل ذلك ما سبق في الاستدلال على حرمة إهانة الشعائر و محترمت الدين.

ولا ريب في كون مفاد هذه القاعدة حكما، كما لا ريب في تقدّمها على جميع الأحكام الأولية؛ نظرا إلى مالها من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يمكن دعوى القطع بعدم رضاه بالاهانة بشعائر الله، نعم إذا دار الأمر بينه وبين ترك واجب أو ارتكاب حرام آخر، لا بد من ملاحظة الأهمية في تقديم أيهما.

إلى هاهنا انتهينا إلى تمام الكلام في القسم الأول من القواعد الفقهية العامة من مباني الفقه الفعال.

(١) المصدر: ص ٣١٣ و ج ٥، ص ٣٩٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٢

و الحمد لله أولا و آخرا و صلواته على محمد و آله سرمدا.

و قد تمّ بعون الله تعالى و لطفه في اليوم الخامس عشر من شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٤ هـ.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفار على أكبر السيفى المازندراني و أرجو منه تعالى رحمته و رضوانه و غفرانه لى و لوالدى و من الفضلاء و العلماء الكرام العفو و التذكار فى موارد لا تخلو فى نظرهم من النقاش.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٣

### فهرس مصادر التحقيق

- ١- القرآن الكريم
- ٢- أساس البلاغة للزمخشري
- ٣- أمالى الصدوق
- ٤- أمالى الطوسى
- ٥- أمالى المفيد
- ٦- بحار الأنوار للعلامة المجلسى
- ٧- بصائر الدرجات للشيخ محمد بن حسن الصفار
- ٨- بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم
- ٩- تذكرة الفقهاء للعلامة الحلى
- ١٠- تفسير البرهان للسيد هاشم البحرانى
- ١١- تفسير نور الثقلين للمحدث الشيخ عبد على الحويزى
- ١٢- التنقيح للسيد الخوئى
- ١٣- التنقيح / كتاب الاجتهاد و التقليد للسيد الخوئى
- ١٤- تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى
- ١٥- جامع البيان لابن جرير الطبرى
- ١٦- جامع المقاصد للمحقق الكركى
- ١٧- جواهر الكلام لمحمد حسن النجفى
- ١٨- حاشية الفرائد للمحقق الخراسانى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٤

١٩- حاشية مجمع الفائدة للوحيد البهبهاني

٢٠- الحدائق الناضرة للمحدث البحراني

٢١- الخلاف للشيخ الطوسي

٢٢- دروس الشهيد الصدر

٢٣- دعائم الإسلام للقاضي نعمان بن محمد

٢٤- ذكرى الشيعة للشهيد الأول

٢٥- رجال البرقي

٢٦- الرسائل للسيد الخميني

٢٧- رسائل الكركي

٢٨- روض الجنان للشهيد الثاني

٢٩- رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي

٣٠- زبدة البيان للمحقق الأردبيلي

٣١- السرائر للحلي

٣٢- شرح نهج البلاغة للشيخ محمد عبده

٣٣- العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي

٣٤- علل الشرائع للشيخ الصدوق

٣٥- العناوين للسيد مير عبد الفتاح

٣٦- عوائد الأيام للمحقق النراقي

٣٧- عوالي اللآلي لابن أبي جمهور

٣٨- عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق

٣٩- غنائم الأيام للميرزا القمي.

٤٠- غنية النزوع لابن زهرة

٤١- فرائد الاصول للشيخ الأنصاري

٤٢- الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٥

٤٣- فقه الرضا عليه السلام

٤٤- القضاء و الشهادات للشيخ الأنصاري

٤٥- القواعد الفقهية للسيد البجنوردي

٤٦- القواعد الفقهية للشيخ محمد الفاضل

٤٧- الكافي للشيخ الكليني

٤٨- كتاب البيع للسيد الخميني

٤٩- كتاب الطهارة للسيد الخميني

- ٥٠- كتاب القضاء للمحقق الآشتياني
- ٥١- كفاية الأحكام للمحقق 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 الفائده و البرهان للمحقق الأردبيلي
- ٥٩- المختصر النافع للمحقق الحلّي
- ٦٠- مختلف الشيعة للعلامة الحلّي
- ٦١- مدارك الأحكام للسيد السند محمد العاملي
- ٦٢- مسالك الأفهام للشهيد الثاني
- ٦٣- مستدرک الوسائل للميرزا النوري
- ٦٤- مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم
- ٦٥- مستند الشيعة للمحقق النراقي
- ٦٦- مستند العروة للسيد الخوئي
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٦٦
- ٦٧- مصباح الاصول للسيد الخوئي
- ٦٨- مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام
- ٦٩- مصباح الفقاهة للسيد الخوئي
- ٧٠- مصباح الفقيه للفقيه الهمداني
- ٧١- المعبر للمحقق الحلّي
- ٧٢- مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي
- ٧٣- المفردات للراغب الأصفهاني
- ٧٤- مقالات الاصول للمحقق العراقي
- ٧٥- المقنع للشيخ الصدوق
- ٧٦- المقنعة للشيخ المفيد
- ٧٧- المكاسب للشيخ الأنصاري
- ٧٨- المكاسب المحرمة للسيد الخميني
- ٧٩- المنتهى للعلامة الحلّي
- ٨٠- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق
- ٨١- منية السائل للسيد الخوئي

- ٨٢- المهذب لابن البراج  
 ٨٣- المهذب البارع لابن فهد الحلّي  
 ٨٤- النهاية للشيخ الطوسي  
 ٨٥- نهاية المرام للسيد السند محمد العاملي  
 ٨٦- نهج البلاغة (تنظيم صبحي صالح)  
 ٨٧- نوادر الراوندي  
 ٨٨- الهداية للشيخ الصدوق  
 ٨٩- وسائل الشيعة للحرّ العاملي  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٧١

### [انتشارات المؤسسة]

- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* الحمد لله، و صَلَّى اللهُ مُحَمَّدَ نَبِيَّ اللهِ، و على آله آل الله  
 لقد قامت مؤسستنا- بفضل الله و منه- بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و إحياء التراث العلمي الإسلامي، فإلى رواد العلم سرد بعضها، سائلين الباري عزّ شأنه قبول الأعمال و الوصول إلى درجة الكمال، إنّه سميع متعال.
- ١- اصول الفقه (٤ أجزاء): للشيخ المظفر.
  - ٢- الأمالي: للشيخ المفيد.
  - ٣- الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: للسيد محسن الخزازي.
  - ٤- بحوث في الملل و النحل (٦ أجزاء): للشيخ جعفر السبحاني.
  - ٥- بداية الحكمة: للعلامة الطباطبائي.
  - ٦- بداية المعارف (جزءان): للسيد محسن الخزازي.
  - ٧- التمهيد في علوم القرآن (٦ أجزاء): للشيخ محمد هادي معرفة.
  - ٨- التوحيد: للشيخ الصدوق.
  - ٩- جامع الأثر: للسيد حسن آل طه.
  - ١٠- الخصال (جزءان): للشيخ الصدوق.
  - ١١- الخلاف (٦ أجزاء): للشيخ الطوسي.
  - ١٢- دروس في علم الاصول (جزءان): للشهيد الصدر.
  - ١٣- الذخيرة: للسيد المرتضى.
  - ١٤- رجال النجاشي: للنجاشي.
  - ١٥- الرسائل التوحيدية: للعلامة الطباطبائي.
  - مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ١، ص: ٢٧٢
  - ١٦- الرسائل العشر: للشيخ الطوسي.
  - ١٧- رسالة في صلاة الجمعة: للشهيد الثاني.
  - ١٨- صيانة القرآن من التحريف: للشيخ محمد هادي معرفة.

- ١٩- العدل الإلهي: للشهيد المطهري.
- ٢٠- العروة الوثقى (٦ أجزاء): للسيد الطباطبائي.
- ٢١- العقائد الجعفرية: للشيخ الطوسي.
- ٢٢- فرائد الاصول: للشيخ الأنصاري.
- ٢٣- الفوائد المدنية: للمحدث الأسترآبادي.
- ٢٤- قاموس الرجال: للشيخ التستري.
- ٢٥- كشف اللثام (١١ جزء): للفاضل الهندي.
- ٢٦- كمال الدين و تمام النعمة (جزءان): للشيخ الصدوق.
- ٢٧- كنز الدقائق (١١ جزء): للميرزا محمد المشهدي.
- ٢٨- مجمع الفائدة و البرهان (١٤ جزء): للمحقق الأردبيلي.
- ٢٩- مخالفة الوهابية للقرآن: عمر عبد السلام.
- ٣٠- مختلف الشيعة (٩ أجزاء): للعلامة الحلبي.
- ٣١- مستدرک 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- من هو المهدي عليه السلام: للشيخ أبو طالب التجليل.
- ٣٨- الميزان (٢٠ جزء): للعلامة الطباطبائي.
- ٣٩- الوهابية في الميزان: للشيخ جعفر السبحاني.

## الجزء الثاني

### إشارة

القسم الثاني من القواعد العامة

قاعدة الإلزام

قاعدة الامتنان

قاعدة التقية

قاعدة الجب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥

### قاعدة الإلزام

## إشارة

منصّة القاعدة و سابقتها  
 مدرّك القاعدة و معارضتها سائر الأدلّة  
 مجارى القاعدة و تطبيقاتها  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧

## منصّة القاعدة و سابقتها

## إشارة

- ١- منصّة القاعدة و خطورتها.
- ٢- سابقتها الاستدلالية.
- ٣- مفاد القاعدة و نطاقها.
- ٤- بيان المقصود من لفظ الإلزام.
- ٥- هل الإلزام بمعنى الإباحة و الرخصة أو غيرهما؟
- ٦- صيغته ألزموهم أمر بعد الحظر.

## منصّة القاعدة و سابقتها الاستدلالية

إنّ لهذه القاعدة منصّيتها الخاصية في الفقه. و ذلك بلحاظ نظرها إلى منهج المقابلة و قانون التعامل مع أهل العامّة في معاملاتهم و معاشراتهم، بل مع غير المسلمين من أهل ساير الأديان في مختلف أبواب المعاملات بمعناها الأعمّ الشامل للنكاح و الطلاق و الميراث، بل في مطلق الأحكام الوضعية و الحكومية، بل في العبادات كالصيام و الزكاة و رؤية الهلال و الإفطار، و في الجزائيات، كالحدود و الديات و القصاص و أبواب الوصية و الوقف و الهبة و الحيازة، و ما أشبه ذلك من الأحكام و الحقوق، و لا سيّما أبواب الضمانات، كما يأتي ذكر نماذج من فروع هذه القاعدة في التطبيقات الفقهية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨

و أمّا سابقه هذه القاعدة و لمحتها التاريخية فهي من القواعد التي لها جذر في النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السّلام، كما ستعرف ما جاء فيه نصّ هذه القاعدة من الروايات في خلال البحث عن مفادها و مدرّكها، إن شاء الله.

و أوّل من رأته أفتى بمضمون هذه القاعدة و تمسّك بنصوصها لذلك، هو الشيخ الطوسي حيث عقد في أبواب الطلاق من كتابه الاستبصار باب «أنّ المخالف إذا طلق امرأته ثلاثاً و إن لم يستوف شرائط الطلاق كان ذلك واقعا» (١). و لا يخفى عليك أنّه كان من دأب القدماء الإفتاء بنفس عقد عنوان الباب، ثمّ كانوا يذكرون النصوص مستشهدا بها لما أفتوا به في عنوان الباب.

و من هنا يمكن عدّ الشيخ الطوسي ممّن أفتى بمضمون هذه القاعدة. فإنّ حكمه بوقوع الطلاق في مفروض الكلام ليس إلّا من باب قاعدة الإلزام. و من هنا تمسّك لذلك في الرواية الخامسة و السادسة من هذا الباب بقوله عليه السّلام: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم». (٢)

ثمّ بعده أفتى الشهيد الأوّل بمضمون هذه القاعدة و تمسّك بنصوصها فيما إذا حكم القاضي من أهل العامّة بنفع الشيعي على طبق

رأيهم، و كان ذلك الحكم باطلا عندنا. و استدلل لذلك بقوله: «لقولهم عليهم السلام: أمضوا في أحكامهم، و من دان بدين قوم لزمه حكمه». (٣)

ثم بعده الشهيد الثاني في مسألة الطلاق الثلاث فيما إذا كان المطلق مخالفا؛ حيث قال: «لو كان المطلق مخالفا يعتقد الثلاث لزمته»، ثم تمسك ببعض نصوص هذه القاعدة.

و أول من رأته عبر عن هذه القاعدة بقاعدة الإلزام هو صاحب الجواهر في

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٩١.

(٢) الاستبصار: ص ٢٩٢، ب ١٧، ح ٥ و ٦.

(٣) الدروس: ج ٢، ص ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩

إجراء حدّ القتل على المخالف؛ حيث قال: «بل قد يقال أيضا: إن كان من عليه الحدّ مخالفا و كان حدّه القتل في مذهبهم يجوز قتله و إن لم يصل إلى حدّ الاكراه، لقاعدة إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم و غيرها». (١) قوله: «و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه» أي و إن لم يكن الشيعي مكرها من جانب السلطان على إجراء الحدّ، و إلّا فلا إشكال فيه، و لو لم نقل باعتبار قاعدة الإجزاء.

و قد لاحظت من صاحب الجواهر أنه عبر في كلامه هذا عن دليل المسألة بقاعدة الإلزام. ثم بعده السيد الحكيم في خاتمة النكاح. (٢)

(١) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٣.

(٢) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٥٢٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠

## مفاد القاعدة و نطاقها

### إشارة

هذه القاعدة تفيد جواز إلزام المخالف على ما جاء في مذهبه. بمعنى أنّ ما جاء من الأحكام في مذهب العامة و التزم به المخالفون يجوز للمؤمن الشيعي العمل به و ترتيب الأثر عليه فيما إذا كان ذلك بضررهم و نفع الشيعي.

و لازم ذلك جواز إجبار المخالف و إلزامه على ما يعتقد له الحاكم الشرعي.

و لكن ليس المقصود من لفظ «الإلزام» المأخوذ في متن القاعدة هذا المعنى، بل المقصود منه هو إلزام الشارع لهم بتنفيذ فعل الشيعي و إثبات الحقّ له و منعه عن المخالفة. و لا يختص ذلك بالمخالف، بل يأتي في غير الشيعي مطلقا.

بيان ذلك: أنه ربما تقع معاملة أو نكاح أو طلاق بين الشيعي و بين غير الشيعي أو يترك إرث لهما أو يصدر فعل موجب للضمان من أحدهما، و كان غير الشيعي معتقدا بحكم أو قانون في مذهبه و مسلكه، و لا يعتقد الشيعي بذلك الحكم. و كان ترتيب الأثر على ذلك الحكم في تلك الواقعة بنفع الشيعي و بضرر غير الشيعي. ففي مثل هذه الصورة تفيد قاعدة الإلزام ثبوت حقّ للشيعي في ترتيب الأثر على ذلك الحكم. و لو امتنع المخالف من المساعدة على إجراء ذلك يجوز للشيعي المراجعة إلى حاكم الشرع، و للحاكم إجبار المخالف على العمل بذلك الحكم طبق مذهبه، ما لم تكن تقيّة في البين تقتضي المنع من إجرائه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١



## مثال لمجرى القاعدة

مثال ذلك: أن الزواج بلا إسهاد عدلين صحيح عندنا و باطل عندهم، و عكس ذلك في الطلاق؛ حيث إنهم يشترطون الإسهاد في الزواج دون الطلاق. فيجوز للشيعي التزوج بالمرأة التي تزوج منها المخالف بلا إسهاد، و كذا لو طلق المخالف زوجته بلا إسهاد فيجوز لنا التزوج بها، و ذلك لإلزامهم على معتقدهم.

و كذلك الطلاق ثلاثا بلفظ «أنت طالق ثلاثا» في مجلس واحد باطل عندنا و صحيح عندهم. فلو طلق العامى زوجته ثلاثا بهذا اللفظ في مجلس واحد، صح للشيعي الزواج بها إلزاما له على ذلك.

و أنت ترى أن لازم ترتيب الأثر على الحكم المطابق لمذهبهم في المورد الأول- و هو الزواج بلا إسهاد- الحكم بعدم تحقق الزواج و كون المرأة غير متزوجة شرعا، و في الموردين الآخرين- و هما الطلاق بلا إسهاد و باللفظ المذكور- الحكم بتحقق الطلاق الصحيح على مذهبهم.

و هذه القاعدة تفيد جواز ترتيب الاثر على ذلك للشيعي، بأن تدل على صحة الزواج مع تلك المرأة في الصور الثلاث المزبورة.

## بيان المقصود من لفظ الإلزام

فاتضح من ضوء هذا البيان أن المقصود من لفظ «الإلزام» المأخوذ في متن هذه القاعدة، ليس إلزام الحاكم، و ذلك لما رأيت من عدم دخل لحكم الحاكم في جواز ترتيب هذا الأثر شرعا. بل المقصود منه إلزام الشارع؛ بمعنى أن ترتيب الأثر على الحكم المطابق لرأيهم لَمَّا كان بضررهم و على خلاف ميلهم ألزمهم الشارع بترتيب الأثر عليه. فحكم بحكمهم في مجارى هذه القاعدة إلزاما لهم بتحمل آثاره و تبعاته المضارة لهم و المضادة لميولهم و منافعهم. و إن كان ذلك الحكم باطلا عنده في نفسه مع قطع النظر عن هذه الجهة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢

و مما يشهد لذلك أنه لا يعقل جواز إلزام شخص على حكم غير لازم عليه شرعا. فتجوز إلزام المخالفين على أحكامهم في مورد هذه القاعدة، يدل بدلالة الاقتضاء على كونهم ملزمين بأحكامهم عند الشارع في الرتبة السابقة و إلا لم يجز إلزامهم في نظره. و لا ينافي ذلك بطلان أحكامهم المختصة بهم مع قطع النظر عن جهة مورد القاعدة.

نعم لما يثبت باقتضاء هذه القاعدة حق للشيعي في ترتيب الأثر على حكمهم- كحق الزواج في الأمثلة المزبورة- يجوز له الرجوع إلى حاكم الشرع. و يجوز للحاكم إجبار المخالف على ذلك لو امتنع منه و خاصم الشيعي، فيما إذا لم تقتض التقيية حرمة ذلك. و إن يشكل جريان قاعدة التقيية في موارد هذه القاعدة؛ نظرا إلى جريان هذه القاعدة في جهة وفق العامة و ترتيب الأثر على أحكامهم. و لكن ليس المقصود من لفظ «الإلزام» المأخوذ في متن القاعدة إلزام الحاكم، كما عرفت.

فتبين بهذا البيان أن ما ورد في نصوص المقام من قولهم عليهم السلام: «ألزمهم ما ألزموا به أنفسهم»، «١» فالمراد منه أن ما يعتقده المخالفون في مذهبهم من الأحكام الدينية و يرون في اعتقادهم الباطل أنفسهم ملزمين به من ناحية الشارع الأقدس ألزمهم الشارع عليه في خصوص ما إذا كان ترتيب الأثر عليه بضررهم و نفع الشيعي. و يجوز لكم يا معشر الشيعة الاثني عشرية إلزامهم على حكمهم حينئذ، و إن لم يكن ثابتا في مذهبكم؛ أي رتبوا الآثار على ذلك الحكم، و إن كان بضررهم و رغم ميلهم. و في الحقيقة ألزمهم الشارع بذلك؛ لأنه أمرنا بإلزامهم على ذلك، فالإلزام هاهنا هو إلزام الشارع و إنفاذه؛ بمعنى ترتيب الأثر عليه شرعا.

(١) التهذيب: ج ٩، ص ٣٢٢، ح ١٢ و الاستبصار: ج ٣، ص ٢٩٢ و وسائل الشيعة: ج ١٥ ب ٣٠ من مقدمات الطلاق ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣

و أما وجه التعبير بالإلزام أنهم ملزمون شرعا بقبول أحكامهم و تحمل ما يتوجه إليهم من الضيق و الضرر من هذه الناحية.

و هذا هو المقصود من قوله عليه السلام: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». «١»

و قوله: «يجوز على أهل كلّ ذى دين ما يستحلّون» «٢»

و لا يخفى أنّ قوله: «خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم و أحكامهم» «٣» و قوله:

«يجوز على أهل كلّ ذى دين» ... يشعر بسعة نطاق هذه القاعدة و شمولها لكلّ غير شيعي و لو من غير أهل العاقبة، من أهل ساير الأديان و المذاهب.

### هل الإلزام بمعنى الإباحة و الرخصة أم غيرهما؟

لا ريب أنّ لفظ «الإلزام» لم يقصد معناه اللغوي في عنوان هذه القاعدة، بل المقصود جعل أصل المشروعية و الجواز، كما قلنا في بيان مفاد هذه القاعدة؛ نظرا إلى ورود صيغة الأمر في «الزموهم» في موضع توهم الحظر - كما بيّناه - فيفيد الإباحة و المشروعية. و إلزام الشارع هاهنا؛ بمعنى مشروعية ترتيب الأثر على الحكم المطابق لرأيهم، و إن كان بضررهم. فحكم الشارع حينئذ بحكم مذهبهم و دينهم رغم ميلهم و عصبيتهم؛ إلزاما لهم بتحمّل آثاره و تبعاته المضادة لميولهم.

و عليه فالمدى تفيد هذه القاعدة جواز ترتيب الأثر على حكمهم رغم ميلهم، فلا- تفيد أكثر من الإباحة و جواز ترتيب الأثر على حكمهم و مشروعية العمل بما يعتقدونه. و لا يخفى أنّ الاستفادة من هذه القاعدة حكم واقعي ثانوي؛ نظرا إلى ثبوته للطلاق بعنوانه الثانوي، و هو بما أنه صادر عن المخالف و كونه بضرره و نفع الشيعي، كما أشرنا إليه سابقا.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٥ ب ٣٠ من مقدمات الطلاق: ح ١١.

(٢) التهذيب: ج ٩، ص ٣٢٢، ح ١١.

(٣) المصدر: ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤

### صيغة الزمهم أمر بعد الحظر

ثمّ إنّ قولهم عليهم السلام: «الزمهم» و إن كان صيغة الأمر، لكنّه ورد مورد توهم الحظر، بل وارد بعد الحظر في مذهبنا. فلا يفيد أكثر من الجواز و الإباحة. أمّا وجه وروده في موضع توهم الحظر أنّ الطلاق الثلاث المطابق لمبنى المخالفين باطل عندنا. و مقتضى ذلك عدم جواز تزوّج مطلقتهم. و من هنا يكون الأمر المزبور واردا في موضع توهم الحظر. و كذا في ساير أحكامهم الباطلة عندنا.

و أمّا عمومية هذه القاعدة بالنسبة إلى غير المسلمين يمكن استفادتها من إطلاق بعض هذه النصوص، كقوله عليه السلام: «من دان بدين قوم» ... و عموم قوله: «يجوز على أهل كلّ ذى دين» ... و يدلّ عليه أيضا التعليل الوارد في بعض هذه النصوص.

و سيأتى تفصيلها في بيان مدارك هذه القاعدة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد هذه القاعدة من قبيل الحكم الثانوي؛ نظرا إلى إفادتها لثبوت الجواز و الإباحة للطلاق بما أنه صادر عن المخالف و أنّه بضرر المخالف نفع الشيعي. فإنّ هذا العنوان ثابت للطلاق ثانيا و بالعرض، لا أولا و بالذات.

و إنّ اختلاف الحكم الأولى باختلاف الموارد - كاختلاف حكم الصلاة في الحضر و السفر - ليس بعزيز. و لو شئت إطلاق الحكم

الثانوى عليه بلحاظ تعنونه بعنوان ما الترم به المخالفون- لا بعنوانه الذاتى- فلا بأس.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥

## مدرك القاعدة و حكم معارضتها

### إشارة

١- الاستدلال بالنصوص.

٢- نطاق مدلول الطائفتين من نصوص المقام.

٣- الاستدلال بالإجماع.

٤- لا تجرى هذه القاعدة فى ضروريات الدين.

٥- حال هذه القاعدة مع معارضة ساير الأدلة.

هذه القاعدة لما كانت تعبدية محضة؛ لما سبق أنفا من إفادتها جواز ترتيب آثار الحكم المخالف للحق (و هو مذهب الإمامية الاثنى عشرية)، فهى فى اعتبارها بحاجة إلى دلالة نص صريح من كلام الشارع. فلا محالة ينحصر دليلها فى الكتاب و السنة. أما الكتاب فلا دلالة لشيء من آياته على مفاد هذه القاعدة.

### الاستدلال بالنصوص

و أما السنة فالدالة منها على مضمون هذه القاعدة، يمكن تقسيمها إلى طائفتين؛

إحدهما: النصوص الخاصية الناطرة إلى إلزام المخالفين و أهل العامة على مذهبهم. و هذه الطائفة وردت فى موارد خاصة؛ مثل باب الطلاق و باب الإرث.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦

فمن هذه الطائفة معتبرة عبد الله بن محرز قال: «قلت: لأبى عبد الله عليه السلام: رجل ترك ابنته و اخته لأبيه و أمه، فقال عليه السلام: المال كله لابنته، و ليس للأخت من الأب و الأم شيء، فقلت: فإننا قد احتجنا إلى هذا، و الميت رجل من هؤلاء الناس، و اخته مؤمنة عارفة، قال عليه السلام: فخذ لها النصف، خذوا منهم كما يأخذون منكم فى سنتهم و قضاياهم، قال ابن اذينة: فذكرت ذلك لزرارة، فقال: إن على ما جاء به ابن محرز لنورا». «١»

وجه الدلالة أن الأمر بالأخذ من المخالفين فى قوله عليه السلام: «خذوا منهم كما يأخذون منكم فى سنتهم و قضاياهم» بمعنى إلزامهم؛ أى جواز الأخذ منهم و مشروعيته لكم.

فإن الأمر فيها وارد موضع توهم الحظر؛ نظرا إلى مخالفته للحق. و لا يفيد أكثر من رفع الحظر المتوهم بالإباحة و الجواز.

و لا يخفى أن المقصود من «هؤلاء الناس» فى كلام الراوى، هو المخالفون من أهل العامة. كما أنهم مرجع ضمير «هم» فى قوله عليه السلام: «خذوا منهم كما يأخذون منكم فى سنتهم و قضاياهم». و من هنا لا يدخل غير المخالفين من ساير فرق الشيعة و لا غير

المسلمين من ساير الأديان فى نطاق هذه المعتبرة، و ساير نصوص هذه الطائفة مثلها فى هذه الجهة.

و أما سندنا فلا إشكال فى رجال سندها، إلا عبد الله بن محرز؛ حيث لم يرد فيه توثيق من مشايخ التعديل. و لكن لا إشكال فى روايته هذه بعد تصديق زرارة و تأييدها بأنها النور، و إن يشكل استفادة حسن حاله من ذلك؛ لعدم الملازمة بين صدور الرواية عن المعصوم

و بين عدم وثاقة الراوى.

و على أى حال لا إشكال في اعتبار هذه الرواية سنداً، كما لا إشكال في دلالتها على مضمون هذه القاعدة في حق المخالفين.  
و أما من حيث موضوع الحكم و موارده فهي عامة شاملة لجميع الأحكام

(١) وسائل الشيعه: ج ١٧ ب ٤ من ميراث الاخوة ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧

و الموضوعات بمفهوم التعليل؛ نظراً إلى إطلاق قوله: «خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنتهم و قضايهم». و مثله خبره الآخر. «١».  
فإن سياق هذه المعبرة يشهد أن الجملة المزبورة في قوة التعليل؛ حيث إن الإمام نطق بها بعد ما صرح في جواب الرجل بجواز أخذ نصف التركة لأخته العارفة المؤمنة. فلم يبق وجه لذكر الجملة التالية، إلا التعليل.  
و من تكون هذه المعبرة عامية من حيث الموارد و يدخل في نطاقها الواسع جميع القضايا و الأحكام و الموضوعات. فتدل على مفاد القاعدة في جميعها بعموم مفهوم التعليل. و قد بحثنا عن حجية مفهوم التعليل في مبحث المفاهيم في الجزء الثاني من كتابنا «بدائع البحوث».

و منها: صحبته عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً؟ قال: إن كان مستخفاً بالطلاق ألزمته ذلك». «٢»

و لا يخفى أن عبد الأعلى الواقع في سندها هو عبد الأعلى بن أعين.

و قوله: «مستخفاً بالطلاق» أى يرى وقوع الطلاق الثلاث بمجرد لفظ «ثلاثاً» في مجلس واحد.

و أما وجه الدلالة قوله عليه السلام: «ألزمته ذلك»؛ حيث لا خصوصية له عليه السلام قطعاً و إنما قال تعليم أصحابه و شيعته.

و منها: خبر علي بن أبي حمزة: «أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزمهم من ذلك ما ألزمه أنفسهم، و تزوجهن، فلا بأس بذلك». «٣»

و مثله خبر جعفر بن سماعه «٤» و لا إشكال في دلالتها على مضمون هذه القاعدة، إلا أن قوله: «من ذلك» إشارة إلى مورد السؤال، و هو الطلاق الثلاث.

(١) وسائل الشيعه: ج ١٧ ب ٤ من ميراث الاخوة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعه: ج ١٥ ب ٣٠ من مقدمات الطلاق: ح ٧.

(٣) المصدر: ح ٥.

(٤) المصدر: ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨

و من هنا يتضح نطاق مدلولهما بمورد السؤال المشار إليه بقوله عليه السلام: «من ذلك».

نعم نقل عن علي بن أبي حمزة بطريق آخر عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال:

«ألزمهم بما ألزموا أنفسهم». «١» و هذه الرواية لم ترد في موضوع خاص، و خالية عن اسم الإشارة، و إن يرجع ضمير «هم» إلى المخالفين، لكنها من حيث المورد مطلق غير مختصة بموضوع خاص، إلا أنه من البعيد كونها رواية أخرى غير تلك الروايتين، و من المظنون قوتاً نقلها بهذا الطريق مقطعة أو نقلها بالمضمون، و إن نقلها الشيخ في الاستبصار رواية مستقلة «٢».

و منها: خبر جعفر بن محمد بن عبد الله العلوي عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثاً، فقال لى: إن طلاقكم لا يحل لغيركم، و طلاقهم يحل لكم؛ لأنكم لا ترون الثلاث شيئاً، و هم يوجبونها». «٣»

ثانيتها: النصوص العامية الدالة على مضمون هذه القاعدة بنطاقها الواسع وإلزام كل ذي دين من غير المسلمين على ما يدين به و يستحلّه. فمن هذه النصوص: صحيحة ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الأحكام، قال: تجوز على أهل كلّ ذوى دين ما يستحلّون». (٤)

قوله عليه السلام: «تجوز» أى تقع و تنفذ و أنّه جائز مشروع يترتب عليه الأثر. و إنّ هذا المعنى هو المراد من الإلزام، كما سبق آنفاً فى بيان مفاد القاعدة.

قوله: «على أهل كلّ ذوى دين» ... ظاهر فى كون الحكم الموافق لهم بضررهم. و أمّا كونه بنفع الشيعة فهو ثابت بقريته المقام حيث لا داعى إلى السؤال عن العمل به- مع كونه مخالفاً للمذهب-، إلّا إذا كان فيه نفع و مصلحة.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧ ب ٤ من ميراث الاخوة، ح ٥.

(٢) الاستبصار: ج ٤، ص ١٤٨، ب ٩١، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٥ ب ٣٠، من أبواب مقدّمات الطلاق، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٧ ب ٤ من ميراث الاخوة ح ٤.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩

و منها: قول الإمام الرضا عليه السلام: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». (١)

هذه الرواية معتبرة؛ إذ رواها الصدوق فى العيون و معانى الأخبار و العلل بأسانيد مختلفة عن أبى الحسن الرضا عليه السلام. و رواها الكليني بسند آخر. و أيضاً رواه الصدوق فى الفقيه عن المعصوم مرسلًا جازماً. و تعدّد الطرق يجعل الرواية مستفيضة، و ذلك يوجب الوثوق النوعى بصدورها فى المقام؛ نظراً إلى استناد مشهور الفقهاء بنص هذه الرواية.

قوله عليه السلام: «لزمته أحكامهم» أى تقع و تنفذ شرعاً على ضررهم.

و هاتان المعتبرتان تدلّان على حجّية هذه القاعدة بنطاقها الواسع، و إن لم تشتملا على لفظ الإلزام. و ذلك بقريته عدم كون الشارع بصدد تجويز أديانهم و إعطاء المشروعية لها، فلا وجه لما جاء من التعبير فى قوله عليه السلام: «تجوز على» و «لزمته أحكامهم»، إلّا بيان مفاد هذه القاعدة. و لا سيّما بقريته لفظه «على» الظاهرة فيما كان بضررهم. و هذه النصوص (الخاصة و العامة) لا إشكال فى سندها؛ لتظايرها و صحّة سند بعضها، مثل صحيح عبد الأعلى و معتبرة ابن محرز و صحيح ابن مسلم و المعتبرة الأخيرة.

### نطاق مدلول الطائفتين من نصوص المقام

و لا إشكال فى دلالة الطائفة الاولى على مضمون قاعدة الإلزام بالنسبة إلى المخالفين، بل غير الشيعة الإمامية الاثنى عشرية من ساير الفرق، كالزيدية و الفطحية و الواقفية و نحوهم، نظراً إلى كون المخاطب فى هذه الطائفة الشيعة الاثنى عشرية، فتشمل غيرهم من ساير فرق الشيعة أيضاً، كالمخالفين.

كما لا إشكال فى دلالة الطائفة الثانية على مضمون القاعدة عموماً بالنسبة إلى كلّ ذى دين من غير المسلمين.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٥ ب ٣٠ من مقدّمات الطلاق ح ١٠ و ١١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠

و أمّا مورداً فالطائفتان كلتاهما، لا إشكال فى دلالتهما على جريان هذه القاعدة فى جميع الأحكام من العباديات و المعاملات و لا سيما الحقوق و الجزائيات و الضمانات، كما ستعرفها تفصيلاً فى مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية.

و ذلك بدلالة عموم «أحكامهم» في قوله عليه السلام: «لزمته أحكامهم»، وإطلاق «ما» الموصولة في قوله: «ما يستحلون» و «ما أزموا به أنفسهم» و «ما يأخذون منكم في سنتهم و قضايهم».

### دعوى الإجماع في المقام

و أميا دعوى الإجماع في ذلك فلا يعبا به؛ نظرا إلى استناد القدماء و المتأخرين في ذلك إلى هذه النصوص، فليس هذا الإجماع كاشفا تعديدا عن رأى المعصوم. مضافا إلى عدم دعوى الإجماع على ذلك من الفقهاء الفحول، و أن لا خلاف بينهم في الفتوى و العمل بمضمون هذه القاعدة. و إن تسالهم على ذلك رصيد و ثيق لهذه القاعدة.

### لا تجرى هذه القاعدة في ضروريات الدين

فتحصّل أن هذه القاعدة لا إشكال في اعتبارها و حجيتها بنطاقها الواسع، و لكن لا يخفى أنه لا نظر لها إلى ضروريات الدين كالنكاح مع المحارم و أكل الربا و الرشا، بل إنما هي ناظرة إلى خصوص أحكام المذهب التي خالفهم العامة في ذلك، بل و غير العامة من سائر الفرق و النحل. و كذا ما ثبت بحكم قضاتهم و قيم المتلفات و المبيعات المحللة عندهم و اروش الجنائيات الثابتة لديهم، و نحو ذلك.

و لا يخفى أن في ضروريات الدين لا يتصور مخالفة العامة و إنما يتصور ذلك من غير المسلمين من أهل سائر الأديان.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١

### حال هذه القاعدة مع معارضة سائر الأدلة

- ١- هذه القاعدة حاكمة على أدلة الأحكام الأولية.
  - ٢- لا تجرى هذه القاعدة في موارد الضرر و الحرج.
  - ٣- حكم معارضتها مع قاعدة التقيّة.
- هذه القاعدة حاكمة على الحكم الأولى الثابت في موردها؛ إذ تفيد تضيق نطاق الحكم الأولى بلسان توسعه موضوعه فنقول - مثلا:-  
إنّ طلاق المخالف ثلاثا طلاق في حقّ الشيعي، و إن ليس بطلاق بلحاظ الحكم الواقعي الثابت في مذهب الحقّ.  
و لا ريب في تقدّم قاعدتي نفى الضرر و الحرج عليها، بل لا تصلح للمعارضة معهما. و ذلك لأنها شرّعت لأجل الإرفاق بالشيعة، فإذا كان ترتيب الأثر على حكم المخالفين بضرر الشيعي أو موجبا للحرج و المشقّة عليه تسقط القاعدة عن الحجية و الاعتبار؛ إذ لا نظر لها إلى هذه الصورة. فعدم حجية هذه القاعدة حينئذ من باب قصور المقتضى، لا لأجل المعارضة.
- بقي الكلام في حال هذه القاعدة مع قاعدة التقيّة. و لا يخفى أنّ هذه القاعدة لا تنافي مفاد قاعدة التقيّة و لا تخالفها بأيّ وجه. و ذلك لأنها تفيد العمل بحكم المخالفين و ترتيب الأثر عليه. فهي تؤكّد مفاد قاعدة التقيّة؛ لأنّ القاعدتين

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢

كلتيهما تفيضان مراعاة حكم المخالفين و ترتيب الأثر على ما يعتقدونه. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ خصوصيّة مورد هذه القاعدة - و هي كون العمل بحكمهم بنفع الشيعي و بضررهم - توجب سوء ظنّهم بالشيعي و غضبهم عليه في الواقعة و إثارة الفتنة بين العامة و الخاصة. و هذا على خلاف جهه التقيّة. و لكن لا يعبا بذلك بعد ما كان العمل على وفق مسلكهم و مرامهم، و هو روح التقيّة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣

## مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية

- ١- مسألة الطلاق الثلاث.
  - ٢- مسألة إرث الاخوة و الأخوات مع وجود أحد الأبوين أو كليهما.
  - ٣- مسألة التعصيب.
  - ٤- مسألة التزويج بلا شاهد/ و تزويج العامى بسبب فاسد عندهم.
  - ٥- مسألة عدّة اليائسة.
  - ٦- مسألة طواف النساء.
  - ٧- مسائل أبواب الضمانات.
  - ٨- مسألة بيع ما لا يملك.
- قد أفتى الفقهاء بمضمون هذه القاعدة و تمسكوا بنصوصها فى فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه. و نذكر هاهنا نماذج من مجارى هذه القاعدة.
- فمنها: مسألة الطلاق الثلاث. فإنهم يحكمون بصحة فى مجلس واحد بلفظ «ثلاثا» و نحن نقول ببطلانها.
- و منها: مسألة إرث الاخوة و الأخوات مع وجود الأبوين أو أحدهما. فإنهم مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤ يقولون بإرث الاخوة و الأخوات مع وجود الأبوين أو أحدهما، و نحن نقول بعدمه.
- و منها: مسألة التعصيب، و هو توريث العصبه ما فضل من السهام. و المراد من العصبه ما كان له جذر و عصب فى الميت من أقربائه، و هم الأب و الابن و من يتقرب بهما إلى الميت. و ذلك أن الإمامية يقولون ببطلان التعصيب، و أهل العامة قائلون بصحة.
- و منها: التزويج بلا شاهد، فإنهم يقولون ببطلانه و نحن قائلون بصحة.
- و منها: عدّة اليائسة فإنهم يقولون: إنها تعتدّ ثلاثة أشهر من زمان طلاقها كما فى الفقه على المذاهب الأربعة «١» و لا يقول بذلك فقهاؤنا الإمامية.
- و منها: طواف النساء فإنهم لا يوجبونه و نحن نوجبه.
- و منها: أبواب الضمانات فيما يخالف رأيهم لمذهب الإمامية، إلى غير ذلك من الفروع التى يخالف رأى العامة لمذهب الإمامية و كان العمل بالحكم على رأيهم بضررهم و نفع الشيعى.
- و قد عرفت فى بيان سابقه هذه القاعدة أن أول من أفتى بمضمونها هو الشيخ الطوسى فى كتابه الاستبصار، فى باب «أن المخالف إذا طلق امرأته ثلاثا- و إن لم يستوف شرائط الطلاق- كان ذلك واقعا» «٢» و ذكرنا هناك ما تمسك به الشيخ لذلك من النصوص الدالة على مضمون هذه القاعدة.
- و أيضا أفتى بمضمون هذه القاعدة فى باب «أن الاخوة و الأخوات على اختلاف أنسابهم لا يرثون مع الأبوين و لا مع واحد منهما شيئا» «٣»، فإنه قدس سره بعد ما ذكر نصوصا معتبرة؛ مستدلا بها لمفاد عنوان الباب المطابق لمذهب الشيعة الإمامية، ذكر ثلاث روايات دالة على إرث الاخوة مع وجود الام. ثم ذكر لها

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ج ٤، ص ٥٤٩.

(٢) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٩١.

(٣) الاستبصار: ج ٤، ص ١٤٦، ب ٩١.



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥

محملين؛ أحدهما: الحمل على التقية، و الآخر: الحمل على مضمون قاعدة الإلزام، ثم أشار إلى مضمون هذه القاعدة و استشهاد لها بعدة نصوص سبقت في بيان مدارك هذه القاعدة.

قال بعد نقل الروايات الثلاث المشار إليها: «فهذه الأخبار الثلاثة الأصل فيها زرارة و الطريق إليها واحد. و مع ذلك فقد أجمعت الطائفة على العمل بخلافها؛ لأنه لا خلاف بينهم أن مع الام لا يرث أحد من الإخوة و الأخوات من أي جهة كانوا. فالوجه في هذه الأخبار أن نحملها على ضرب من التقية. و يجوز أن نقول فيها وجها من التأويل؛ و هو أنه وردت الرخصة في جواز الأخذ منهم على ما يعتقدونه، كما يأخذونه منّا؛ و إنما نحرم الأخذ بها لمن يعتقد بطلانها». (١) ثم استشهاد لذلك بروايات هذه القاعدة.

و يشهد لما استظهرناه من كلام شيخ الطائفة استظهار الشهيد الأول ذلك من كلام الشيخ. فإنه - بعد ما نقل رواية زرارة الدالة على خلاف مذهب الإمامية - قال: «و حملها الشيخ على إزامهم بمعتقدهم، بمعنى؛ لو كانت الام ترى ذلك حل للأخوات تناول». (٢) و كذا الشهيد الثاني في المسالك. (٣)

و ممن أفتى بمضمون هذه القاعدة هو المحقق صاحب الشرائع، حيث قال:

«و لو كان المطلق مخالفاً يعتقد الثلاث لزمته». (٤)

و منهم الشهيد الأول فيما إذا حكم القاضي العامي بنفع الشيعي على طبق رأى العامية، و كان ذلك الحكم باطلا عندنا، فإنه حكم بنفوذ حكم القاضي العامي و جواز أخذ ما حكم به للشيعي؛ مستدلاً بقولهم عليهم السلام: «امضوا في أحكامهم، و من دان

(١) الاستبصار: ج ٤، ص ١٤٦ ب ٩١ ذيل الحديث ٧.

(٢) الدروس: ج ٢، ص ٣٥٦.

(٣) مسالك الافهام: ج ١٣، ص ٨١.

(٤) شرايع الإسلام / تحقيق السيد صادق الشيرازي: ج ٣، ص ٥٨٤-٥٨٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦

بدين قوم لزمه حكمه». (١)

و منهم الشهيد الثاني في مسألة الطلاق الثلاث الواقع من المخالف. (٢) و قد استشهاد بهذه القاعدة في طلاق المخالف و إرثه جميع المتأخرين.

و من الفروع المستدل لها بهذه القاعدة تغسيل الميت المخالف على طبق مذهب العائمة. و قد علله في المدارك بهذه القاعدة؛ حيث قال: «و أما تغسيه غسل أهل الخلاف فرّما كان مستنده ما اشتهر من قولهم عليهم السلام أزموم بما أزموا به أنفسهم و لا بأس به». (٣)

و قال المحقق النراقي: «ثم المشهور - بل في شرح القواعد أنه لا نعرف من أحد تصريحاً بخلافه - أنه يغسل غسلهم؛ لقولهم: أزموم بما أزموا به أنفسهم، و في دلالة نظر». (٤)

و الذي يقتضيه التأمل في سياق نصوص هذه القاعدة، ما ذهب إليه المحقق النراقي؛ نظراً إلى انصرافها عن الأموات؛ إذ ليسوا قابلين للإلزام و الالتزام. نعم إذا ترتب في الأموات أثر حقوقى أو جزائى بالنسبة إلى أحيائهم، أو تصوّر فيه نفع للشيعي كما في مسألة الإرث و نحوها يمكن القول بجريان قاعدة الإلزام، و لكن ليس غسل الميت من هذا القبيل. و لو تصوّر ذلك في هذا الفرع لا بأس بالتمسك بنصوص هذه القاعدة لإثبات جواز غسل المخالف على طبق مذهبهم. فإن الملاك في جريان هذه القاعدة تصوير الإرفاق للشيعه و الضيق و الضرر عليهم.



و يؤيد ما قلنا كلام السيد الحكيم فإنّي بعد ما خطر ببالي هذا الإشكال و حرّرتّه - صادفت كلام هذا العلم. و إليك نصّ كلامه؛ قال: «و أمّا قاعدة الزموم بما ألزموا به أنفسهم، فدلالته على تغسيلهم لا تخلو من قصور كما في طهارة شيخنا الأعظم، و محلّ مناقشة كما في

(١) الدروس: ج ٢، ص ٧.

(٢) مسالك الافهام: ج ٩، ص ٩٦.

(٣) مدارك الأحكام: ج ٢، ص ٩٢.

(٤) مستند الشيعة: ج ٣، ص ١١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧

الجواهر: لكون التّغسيل خطاباً للمغسل لا للميت. لكن يكفي في صدق الإلزام اعتقاده أنّ غسل الميت - حتّى نفسه - بالكيفية الخاصّة و إن لم يكن مخاطباً بذلك. نعم قد تشكل القاعدة بعدم ظهور شمولها للأموات، و بعدم اقتضاها لزوم الإلزام؛ لأنّها واردة مورد الإرفاق». (١)

و ممّا يشهد لذلك عدم قابلية الميت للالتزام و الإلزام كما أشكل بذلك السيد الخوئي على شمول القاعدة للمقام؛ حيث قال: «و فيه: أنّ قاعدة الإلزام تتضمّن الأمر و الإيجاب كما هو المستفاد من أدلّتها، كقوله: الزموم بما ألزموا به أنفسهم.

أو أنّ «من التزم بدين لزمته أحكامه» و من الظاهر أنّ الميت غير قابل لأن يلزم بشيء و يجب في حقّه شيء. و إنّما هو حكم مختصّ بالأحياء، كما في الارث و الطلاق». (٢)

و منها: بيع ما لا يملك - كالخمر و الخنزير - من الكفار. فإنّ مقتضى قاعدة الإلزام صحّة بيعهما منهم و جواز تناول ثمنهما، و إن لا يجوز ذلك فيما بيننا، بل لا يجوز لهم و حرام عليهم واقعا بناء على كونهم مكلفين بالفروع، إلّا أنّهم بعد ما التزموا بجواز بيع ما لا يملك عندنا، يجوز لنا أكل ثمنه المنتقل إلينا بالبيع بمقتضى قاعدة الإلزام، كما أشار إلى ذلك صاحب الجواهر؛ حيث قال في ذيل كلام صاحب الشرائع:

«لكن ينبغي أن يعلم هاهنا أنّ ما يظهر من المصنّف و غيره من ملكية الكافر للخمر و الخنزير و نحوهما مناف لقاعدة تكليف الكافر بالفروع، و لما دلّ على عدم قابليتهما للملك شرعا من غير فرق بين المسلم و الكافر، و عدم التعرّض لما في أيديهم من أديانهم لا يقتضى ملكيتهم ذلك في ديننا - بمعنى أنّ المسلم فيه لا يملك بخلاف الكافر، فإنّه يملك ذلك -؛ ضرورة منافاته لما عرفت، و لنسخ دينهم، فهو

(١) مستمسك العروة: ج ٤، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) مستند العروة / كتاب الطهارة: ج ٨، ص ٨٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨

حرام عليهم، و الثمن المذموم يأخذونه في مقابلته حرام عليهم، و تصرفهم فيه حرام أيضا، و إن جاز لنا تناوله منهم، و معاملته معاملة المملوك، و إجراء الحكم الصحيح عليه؛ إلزاما لهم بما ألزموا به أنفسهم، فتأمل جيّدا، فإنّه دقيق نافع». (١)

و أنت ترى أنّ كلامه هذا في مطلق الكافر، لا خصوص العامي المخالف.

و منها: ما لو تزوّج العامي بسبب فاسد عندهم، كما لو رجع إلى المطلقة ثلاثا في العدة، كما قال في الجواهر: «و لو تزوّجوا بالسبب الفاسد عندهم الصحيح عندنا، أمكن جريان أحكام الصحيح عليه، لإطلاق ما دلّ على صحّته التي لا يقدر فيها زعمهم الفساد، و

يحتمل إزامهم بأحكام الفاسد معاملته لهم بما يقتضيه دينهم و إزامهم بما أزموا به أنفسهم، فالعامى المطلق ثلاثا بصيغته واحدة لا يترتب على رجوعه بها في العدة حكمه، بل لنا أن نتزوجها و إن كان قد رجع بها، إزاما لهم بما أزموا به أنفسهم، و لعل هذا هو الأقوى، و الله العالم.» (٢)

و منها: تناول أموال أهل الكتاب بمقتضى هذه القاعدة فيما جرت في مجاريها. كما قال في الجواهر: «إن مقتضى الإزام بما أزموا به أنفسهم الإذن لنا في تناول ما يقتضيه دينهم فيهم؛ إزاما لهم بذلك، لا الحكم فيما بينهم بما هو في دينهم المنسوخ الذي هو في زمان نبينا صلى الله عليه و آله حكم بغير ما أنزل الله.» (٣)

و قد عرفت من ذيل كلامه أنه في مطلق الكفار من أهل الكتاب لا خصوص أهل العامة.

منها: إجراء حدّ القتل على المخالف فيما إذا كان ثابتا عليه في مذهبهم، كما صرح بذلك في الجواهر؛ حيث قال: «بل قد يقال أيضا: إن كان من عليه الحدّ مخالفا و كان حدّه القتل في مذهبهم يجوز قتله، و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه،

(١) جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٩ - ١٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٩، ص ٣٢٤.

(٣) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٢٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩

لقاعدة إزامهم بما أزموا به أنفسهم و غيرها.» (١) قوله: «و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه» أى و إن لم يكن الشيعى مكرها من جانب السلطان على إجراء الحدّ، و إلّا فلا إشكال فيه، و لو لم نقل باعتبار قاعدة الإزام. و قد لاحظت من صاحب الجواهر أنه عبّر في كلامه هذا عن دليل المسألة بقاعدة الإزام. منها: في مطلق شتون العيش من كفيته وضع المسكن و اللباس و غير ذلك.

فيجوز إزام أهل الكتاب بما يعتقدونه في دينهم، كما قال في الجواهر: «بل ينبغي له (أى الإمام) إزامهم بما أزم به بعضهم أنفسهم.» (٢) ثم تمسك قدس سرّه لذلك برسالة من النبي صلى الله عليه و آله إلى بعض أهل الكتاب في زمانه.

منها: ما لو كان المدعى عليه و الحاكم كلاهما من المخالفين، و رأى حاكمهم استحقاق المدعى الشيعى على أساس مذهب العامة، فحكم الشيخ الأعظم بجواز الأخذ للمدعى الشيعى بدليل قاعدة الإزام؛ حيث قال: «و إن لم يعلم الاستحقاق لم يجز أخذها، إلّا إذا كان المدعى عليه و الحاكم كلاهما من أهل الخلاف فيرى الحاكم استحقاق المدعى لملك العين في مذهبهم، فيجوز الأخذ هنا؛ بناء على ما ورد من قوله عليه السلام: أزموهم بما أزموا به أنفسهم و نحو ذلك.» (٣)

و قد سبق هذا الفرع في كلام الشهيد الأوّل في الدروس.

إلى غير ذلك من الفروع المنتشرة في أبواب العبادات و المعاملات و القضاوات و الجزائيات.

و لا- يخفى أنه بعد عمومية النصوص المعتبرة الواردة في المقام و شمولها بنطاقها الواسع لجميع أبواب الفقه و مختلف الفروع، لا يضرنا عدم فتوى الأصحاب بمضمونها في آحاد الفروع.

(١) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٢٧٣.

(٣) كتاب القضاء و الشهادات للشيخ الأعظم: ص ٦٢ - ٦٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١

## قاعدة الامتنان

## إشارة

منصبة القاعدة و سابقتها

مفاد القاعدة و ماهيتها

مدرك القاعدة و حكم معارضتها مع سائر الأدلة

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣

## منصبة القاعدة و سابقتها

## إشارة

١- منصبة القاعدة و مناسبة البحث عنها.

٢- قاعدة الامتنان في كلمات الفقهاء.

٣- أول من عبّر عنها بقاعدة الامتنان.

## منصبة القاعدة و مناسبة البحث عنها

و مما ينبغي أن يبحث عنه في هذا المجال قاعدة الامتنان.

و هي و إن كانت من القواعد الأصولية في الحقيقة- و قد بحثنا عنها في فذلكه مباحث العام و الخاص بلحاظ كونها موجبة لتضييق نطاق العام و المطلق أو توسيعه حسب اقتضاء الموارد-، إلا أنه تبنتى قواعد فقهية كثيرة على أساس الامتنان.

و أما كونها من القواعد الأصولية، فلأن القاعدة الأصولية- حسب ما اخترناه- هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الفرعي، كما قرّرناه في المجلد الأول من كتابنا «بدائع البحوث»، و إن البحث عن هذه القاعدة إثبات قرينية مقام الامتنان و حجّيته على تضييق نطاق الخطاب أو توسيعه، و بالمآل تكون حجّة على الحكم.

و بعبارة واضحة: ابتناء تشريع أي حكم على الامتنان قرينه مقامية كاشفه عن مراد الشارع من الخطاب و معيّنه لظهوره، و حجّة على تضييق ذلك الحكم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٤

بما وافق الامتنان، و على عدم ثبوته فيما خالف الامتنان.

و أما وجه البحث عن هذه القاعدة هاهنا، فلما لها دخل أساسي في بعض القواعد الفقهية الآتية كقاعدة الجبّ و التقيّة و القرعة، و قاعدة نفى العسر و الحرج و نفى الضرر. ففي طليعة البحث عن تلك القواعد ينبغي البحث عن قاعدة الامتنان؛ نظرا إلى ابتناء تلك القواعد على هذه القاعدة.

و عليه فالبحت عن هذه القاعدة في ضمن القواعد الفقهية استطرادي بمناسبة دورها الأساسي في كثير من القواعد الفقهية العامة المبتنية على أساس الامتنان الجارية في مختلف أبواب الفقه. و سوف نبحت عن تلك القواعد بعد البحث عن هذه القاعدة في هذا الكتاب و ما يتلوه في المجلد الثالث، إن شاء الله.

وقد أتضح بما بيّناه أهميّة هذه القاعدة لسريانها في كثير من القواعد العباديّة و المعاملية.

### قاعدة الامتنان في كلمات القدماء

أول من رأيت تمسك بهذه القاعدة هو السيد المرتضى؛ حيث استظهر من قوله تعالى: **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ** «١» أنه تعالى في جعل ذلك المنافع بصدد الامتنان.

وبقرينة الامتنان استفاد من هذه الآية عدم تعلق الجعل المزبور بالأنجاس من المذكورات؛ معللاً بعدم جواز الامتنان بما هو نجس. قال في الناصريات بعد ذكر الآية المزبورة: «فامتّن علينا بأن جعل لنا في ذلك منافع. ولم يفرّق بين الذكيّة و الميته، فلا يجوز الامتنان بما هو نجس؛ لأنه لا يجوز الانتفاع به». «٢»

(١) النحل: ٨٠.

(٢) الناصريات/ للسيد المرتضى: ص ١٠٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٥

وعين هذا التعليل و التعبير جاء في كلام ابن زهرة في الغنية. «١»

وقد استدلل ابن إدريس لإثبات عدم كون الخنثى قسماً ثالثاً من البشر غير الذكر و الأنثى بكون ما ذكر فيه من الآيات خلق الإنسان من الرجل و المرأة و الذكور و الاناث في مقام الامتنان على العباد فلو كانت الخنثى قسم ثالث من الإنسان غير الذكر و الأنثى لاقتضى مقام الامتنان ذكره في هذه الآيات.

قال بعد بحث مفصل في ذلك:

«و أيضاً فالدليل على أصل المسألة، قول الله سبحانه ممتنّاً به على خلقه و عباده: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً**. و قال تعالى: **يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ...**

فلو كان المجموع قسماً آخر لذكره في امتنانه علينا، ألا- ترى إلى قوله تعالى في هذه الآيات و وجه الامتنان بها و ذكر الشنيء في جميعها من غير إدخال قسم ثالث فيها؟». «٢»

### أول من عبر عنها بقاعدة الامتنان

أول من رأيت عبر عن هذه القاعدة بقاعدة الامتنان هو الفقيه الاصولي المحقق السيد المراغي في كتاب العناوين «٣».

فإنه قد استدلل بهذه القاعدة للحكم بأصالة الطهارة في الشبهات الخبيثة بصورها المختلفة. و قد قرّب الاستدلال بها ببيان جامع؛ حيث قال: «و الذي يقضى بأصالة الطهارة فيها بصورها امور: أحدها: قاعدة الامتنان، و بيانه: أنه تعالى لما كرم بني آدم و جعله أشرف مخلوقاته و أعظمها، خلق لانتفاعه ما في الأرض جميعاً و أباحه له. و قد حكم العقل بأن ما خلق لأجل الانتفاع، لا بد من إباحته.

(١) غنية النزوع: ص ٤٣.

(٢) السرائر: ج ٣، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٣) العناوين: ج ١، ص ٤٨٥-٤٨٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٦

و ما لم يبيح لا ينتفع به. وكذا يحكم بعد ذلك بأنه ينبغي أن يكون ذلك طاهرا أيضا؛ إذ لا انتفاع بالنجس. واحتياج الإنسان إليه و عدم المناس عن استعماله يقتضى الانتفاع المستلزم للإباحة و الطهارة. وقد دلّ بهذا الامتنان آيات اخر أيضا في مقامات متعدّدة. و من أعظم الامتنان جعله طاهرا غير نجس». «١»

وقد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الآيات في كلام السيد المرتضى.

و سيأتي ذكر بعض آخر منها في التطبيقات الفقهية.

ثم يبين وجه المناقشة في الاستدلال بها في مفروض كلامه، ثم أجاب عن المناقشة، فراجع ٢.

(١) (١ و ٢) (١ و ٢) العناوين: ج ١، ص ٤٨٥-٤٨٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٧

### مفاد القاعدة

قبل الورود في البحث عن مفاد هذه القاعدة، ينبغي أن يعلم أنه لا- طائل تحت البحث عن أصل لفظ الامتنان و الفحص عن جذره اللغوي. و ذلك لأنّ هذه القاعدة من القواعد الأصولية التي لها جذر في السيرة العقلانية المحاورية، و لم ترد بلفظها و متنها في نص شرعي حتى تترتب الثمرة على البحث عن لفظه.

فلا- ينبغي البحث عن لفظ الامتنان في تنقيح مفادها. فلا بدّ في تنقيح مفادها من الرجوع إلى كلمات الفقهاء و الاصوليين و ملاحظة مجموع تعابيرهم و تعاريفهم.

إذا عرفت ذلك، نقول في تنقيح مفاد هذه القاعدة: إنّ الله تعالى لأجل لطفه بالعباد، خلق لهم ما في الأرض جميعا و رزقهم من

الطيبات، كما قال تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. «١»

وقال: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا. «٢»

و من هنا يبيّن عليهم الدين و سهّل عليهم الشريعة، و أعلنهم عدم مشروعية أيّ حكم موجب للعسر و الحرج و الضرر، كما قال تعالى:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «لا ضرر و لا ضرار في

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الإسراء: ٧٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٨

الإسلام» و من هنا سمى الإسلام بالشريعة السمحة السهلة.

و على هذا الأساس جعل كثيرا من أحكام الشريعة على أساس الامتنان على المكلفين و الارفاق بهم، و لأجل لطفه بالعباد، كما سيأتي ذكر نماذج منها في التطبيقات الفقهية. و من تلك الأحكام المجعولة على أساس الامتنان، التقية.

فليس المقصود من الامتنان في هذه القاعدة الامتنان في تشريع أصل دين الإسلام و جعل أحكام الشريعة بلحاظ ما في تشريعها من الهداية و الكمال و السعادة، بل المقصود الامتنان المبني عليه لسان جعل حكم خاص أو رفعه؛ لما في وضعها من المنافع المادية و ما في رفعها من السهولة و الراحة.

و إذا ثبت في مورد أنّ الشارع في مقام الامتنان على المكلف في تشريع حكم أو رفعه، يكون مقام الامتنان قرينه عقلانية أو عقلية

توجب انعقاد ظهور الخطاب حسب ما اقتضاه مقام الامتحان. فقد توجب تضيق دائرة الحكم، و اخرى: توجب توسيعها و تعميم نطاق الخطاب، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية.

و على ضوء هذا البيان نستطيع أن نقول: إن مفاد هذه القاعدة: قرينية مقام الامتحان و حجّيته على تضيق نطاق الخطاب أو توسيعه، و على تحديد الحكم المستفاد منه بالمآل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٩

### التنبه على نکات مهمّة

#### إشارة

- ١- لا امتنان في إضرار الغير.
  - ٢- اختلاف مقتضى الامتحان وضعاً و رفعاً باختلاف الموارد.
  - ٣- مقتضى الامتحان صحّة معاملته كان في بطلانها ضيق.
  - ٤- اختصاص الرفع بما كان في وضعها ضيق.
- ثمّ إنه ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة، التنبه على امور:

#### لا امتنان في إضرار الغير

إحداها: أنّه لا امتنان في رفع الأثر و الحكم عن المكلف فيما إذا انجرّ إلى إضرار الغير؛ لأنّ الامتحان على الامة، لا على شخص خاص، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في تنقيح مفاد حديث الرفع بقوله:

«و اعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتحان على الامة، كما إذا استلزم إضرار المسلم؛ فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطرّوا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير؛ فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرّمات الإلهية المسوّغة لدفع الضرر» (١).

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٣٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٠

#### اختلاف مقتضى الامتحان وضعاً و رفعاً باختلاف الموارد

ثانيتها: أنّه يختلف مقتضى مقام الامتحان بحسب اختلاف الموارد.

فتارة: يقتضى رفع الحكم و تضيق نطاق الخطاب، كما في أدلّة نفى الحرج و الضرر، و في فقرات حديث الرفع و أدلّة البراءة الشرعية، كما جاء في كلمات الاصوليين (١).

و اخرى: يقتضى وضع حكم، و ذلك نظير الخطابات الدالّة على إثبات الأحكام الوضعية امتناناً مثل قوله: «كلّ شيء لك نظيف حتّى تعلم أنّه قدر». (٢) و كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه.

فإن هذه النصوص قد دلت على جعل الحلية و الطهارة في ظرف الشك امتنانا على العباد و تسهيلا عليهم؛ حيث إنه لولاها لوقع المكلف في عسر و مشقة من ناحية وجوب الاجتناب عن مشكوك الحلية و النجاسة في الشبهات البدوية. و من هذا القبيل اقتضاء الامتنان صحة معاملة المضطر؛ امتنانا عليه و على عياله. و سيأتي بيان ذلك. عموم النكرة في سياق النفي إذا وقعت في مقام الامتنان، كما سبق آنفا. و قد استدل بعمومها الشهيد الثاني لتعميم استحباب الزواج إلى التسري؛ حيث قال: «و قد نصّ الاصوليون على أن النكرة المثبتة في معرض الامتنان تفيد العموم لهذه العلة»؛ (٣) أي لأجل مقام الامتنان. ثم استدل بذلك لتعميم «رجل متزوج» في قوله عليه السلام: «الركعتان يصلهما»

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ١٦٤، مقالات الاصول، ج ١، ص ٢٧٤ و ج ٢، ص ١٦٨-١٦٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٥٤ و ج ١، ص ٢٥٦.

(٣) مسالك الافهام: ج ٧، ص ١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤١

رجل متزوج أفضل من رجل أعزب يقوم ليله و نهاره»؛ (١) إلى المتسري بالجوارى و الإمام في رد من ادعى اختصاص استحباب التزويج بغير المتسري. و قد وجه استفادة عموم النكرة في سياق الإثبات بكون الخطاب المتضمن لها في مقام الامتنان؛ إذ تفضيل المتزوجين على العزّاب في الأجر و الثواب امتنان على المتزوجين؛ نظرا إلى كون الزواج سنّة رسول الله صلى الله عليه و آله، و لما في تشريع الزواج و النكاح من الامتنان على الأمة. و السرّ في كون مثل قوله: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ و قوله: وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ و نحو ذلك، أن في الزواج و النكاح سكونا و قرارا للنفس و ثباتا و هدوءا للأعصاب، كما قال تعالى: لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا فُهِوْا عَلَى وَزَانٍ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا فَمَا أَنْ لَيْلٍ سَكَنٍ وَ هُدُوءٍ لِلْأَعْيَابِ فَكَذَلِكَ الزَّوْجِ وَ النِّكَاحِ. فَاتَّضَحَ بِذَلِكَ أَنَّ فِي تَشْرِيعِ حُكْمِ الزَّوْجِ ائْتِنَانًا عَلَى الْأُمَّةِ؛ اذ بذلك سهّل عليهم و دفع عنهم عسر العزوبة و ضيقها عن العزّاب.

هذا، مع ما في تفصيل المتزوجين و وعدهم بالثواب و الأجر المضاعف، امتنان آخر عليهم، كما قال الشهيد.

و نظير الاستدلال المزبور يظهر من كلام صاحب الحدائق. (٢)

ثم لا يخفى أنه إنما يتحقق الامتنان في مورد لم يستقلّ العقل برفع التكليف مع قطع النظر عن الامتنان؛ حيث لا يتصور الامتنان فيما هو مرفوع بحكم العقل، كالمجبور المقهور المسلوب الاختيار و الناسى حال نسيانه، و العاجز الذي لا يتمكن من الإتيان بالتكليف، لا معنى لرفع التكليف عنهم حال الإيجاب و النسيان و العجز امتنانا، إلّا بلحاظ الإعادة أو القضاء فيما بعد ارتفاع هذه الحالات.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤ ب ٢ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢ و الكافي: ج ٥، ص ٣٢٩ ح ٦ و التهذيب: ج ٧، ص ٢٣٩ ح ١٠٤٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٢

### مقتضى الامتنان صحة معاملة كان في بطلانها ضيق

ثالثها: كل مورد من موارد الرفع كان الحكم ببطلان المعاملة ضيقا على المتعامل و خلاف الامتنان في حقه، يقتضى مقام الامتنان صحة المعاملة.



و من هنا فُرق المحقق العراقي بين معاملة المضطرّ و بين معاملة المكره.

و حكم بأنّه يقتضى الامتنان صحّة معاملة المضطرّ، دون معاملة المكره؛ نظرا إلى كون الحكم بطلان المعاملة ضيقا على المضطرّ دون المكره، فيوجب فوت التكليف بسوء اختياره حيثنذ.

فإنّه قال: «و أيضا نقول: إنّ سوق الامتنان في فقرة الاضطرار يقتضى صحّة المعاملة التي أقدم عليها لاضطراره؛ لأنّ بطلانها يوجب ضيقا عليه؛ لموت عياله من الجوع. ففي معاملاته لا بأس بشمول الحديث، حتّى ما كان اضطراره بسوء اختياره. و لا يجب عليه الحفظ في هذا المقام، لعدم انتهائه إلى فوت تكليف بسوء اختياره، و به يمتاز باب المعاملات عن باب التكليف، كما أشرنا. كما أنّه يمتاز أيضا عن باب الإكراه، من حيث عدم اقتضاء الامتنان صحّة المعاملة في باب الإكراه دون الاضطرار، و إلّا فمن حيث الطيب الفعلي، و الكره الاقتضائي، كلاهما سيان». (١)

قوله: «و لا يجب عليه الحفظ» أى لا يجب عليه حفظ نفسه عن الوقوع في الاضطرار في المعاملات. و هذا بخلاف باب التكليف؛ لأنّه إذا لم يحفظ نفسه عن الوقوع في الاضطرار - الموجب لفوت الواجب العبادي - فوّت الفريضة عمدا. و هذا بخلاف أبواب المعاملات فإنّ الاضطرار فيها و إن كان بسوء اختياره لا يرتفع أثرها و لا تبطل، بل صحّت المعاملة؛ لأنّ بطلانها - بحديث الرفع - ضيق عليه و خلاف الامتنان في حقّه، بل مقام الامتنان في الحديث يقتضى صحّة معاملته.

(١) مقالات الاصول: ج ٢، ص ١٦٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٣

و نظير ذلك جاء في كلام و مثله عن السيّد اليزدي «١» و السيّد الخوئي «٢».

و مثله ما جاء في كلام السيّد الشهيد الصدر؛ حيث قال:

«نعم يختصّ الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان، و من أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطرّ إليه لإبطاله؛ لأنّ إبطاله يعين إيقاع المضطرّ في المحذور و هو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على بيع المكره عليه؛ فإنّ إبطاله يعنى تعجيز المكره عن التوصل إلى غرضه بالإكراه». (٣)

### اختصاص الرفع بما كان في وضعه ضيق

رابعتها: مقتضى الامتنان في رفع التكليف اختصاص الرفع بما كان وضعه ضيقا على المكلف و خلاف المنّة. فما ليس وضعه خلاف الامتنان، لا- مجال للتمسك بحديث الرفع و لو كان في رفعه امتنانا، كما أشار إلى ذلك المحقق العراقي بقوله: «الظاهر من حديث الرفع - بملاحظة وروده في مقام الامتنان على الامة - هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنّة. فما لا يكون كذلك كان خارجا عن مصبّ الرفع، و لا مجال للتمسك بالحديث لرفعه، و إن فرض الامتنان في رفعه». (٤)

و قد رتب العلم المزبور عدم ارتفاع الحكم الواقعي بحديث الرفع لعدم ضيق فيه بوجوده الواقعي. و على هذا الاساس يجب الإعادة عند ارتفاع العذر.

و لا يخفى أنّه يبتنى تشريع كثير من المندوبات و المكروهات على الامتنان؛ لما في تشريع هذه الأحكام من فوائد و منافع للجسم و صحّة البدن و دفع الأمراض و نحو ذلك.

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ١٢٠.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤١٠.



(٣) دروس في علم الاصول في أدلة البراءة من السنة، آخر، المرحلة الاولى.

(٤) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٢١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٤

### هل هي أماره أو أصل؟

لا إشكال في عدم كون قاعدة الامتنان من الأصول العملية؛ لعدم أخذ الشك والتحرير في موضوعها، ولا في مقام العمل بالوظيفة، بل في مقام الاستظهار من الخطاب وإنما هي أماره؛ نظرا إلى كون مقام الامتنان قرينة عقلائية وعقلية على كشف مراد المتكلم وتعيين ظاهر الخطاب؛ لما قلنا من جريان سيرة العقلاء على ذلك، وحكم العقل به.

### مدرك القاعدة

مدرك هذه القاعدة بناء العقلاء وحكم العقل. أما بناء العقلاء؛ حيث استقرت سيرتهم في المحاورات على تعيين مراد المتكلم حسب ما يقتضيه مقام الامتنان والإرفاق، فيما إذا أحرزوا أنه بصدد الإرفاق والامتنان على المخاطب في كلامه. فكل ما يقتضيه مقام الامتنان يستظهرونه من كلام المتكلم حينئذ ويرتبون عليه الأثر في محاوراتهم، بل يقبحونه حينئذ إذا توقع وأراد من المخاطب خلاف ما يقتضيه مقام الامتنان.

وأما العقل: فحيث إنه يحكم بأن تكليف العباد على خلاف ما يقتضيه الامتنان قبيح على الحكيم في تشريعاته المبتية على الامتنان.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٥

وبعبارة أخرى: أن العقل، بعد ما أحرز أن المتكلم الحكيم بصدد الامتنان في أمره وتقينه يرى تكليف مخاطبه بما هو خلاف مقتضى الامتنان قبيحا منه.

و يرى صدور ذلك من الشارع الحكيم مستحيلا.

فهذين الوجهان أساس حجية قاعدة الامتنان.

وأما الآيات والنصوص الدالة على تشريع الأحكام الامتنانية، لا ربط لها بالمقام؛ إذ غاية مدلولها جعل الحكم على أساس الامتنان. و لا دلالة لها على حجية مقام الامتنان على تحديد نطاق الخطاب والحكم، كما لا ربط لتشريع أصل دين الإسلام في قوله: بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ «١»، وقوله: لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ؛ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا. «٢» فإن الامتنان في ذلك من جهة الكمالات المعنوية والسعادة الأبدية الحاصلة بالالتزام بالشريعة والعمل بالأحكام الإلهية، ولو بتحمل الصعوبات والمشقات الدنيوية، الضرر المالي كما في وجوب الجهاد والحج والخمس والزكاة وغير ذلك من الأحكام التي اخذ في موضوعاتها الضرر والكلفة والمشقة.

(١) الحجرات: ١٧.

(٢) آل عمران: ١٦٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٦

### حالتها مع معارضة ساير الأدلة

لا إشكال في تقدمها على ساير الأمارات؛ نظرا إلى أنها قرينة حافة بكلام الشارع في موارد، وإلى دوران تعيين مراد الشارع وانعقاد ظهور الخطاب مدارها؛ لأن أية أماره من الأمارات والحجج إذا كان الخطاب المتكفل لإثبات اعتبارها مبتتيا على الامتنان، يدور تعيين

مدلولها و تحديد نطاقها مدار الامتتان.

فأدلة اعتبار الأمارات تابعة في كيفية دلالتها و نطاق مدلولها مدار الامتتان.

و ليس هذا التقدّم من قبيل الحكومة. و ذلك لأنّ الحكومة في الاصطلاح إنّما هي بين دليلين مستقلّين، و يكون التقديم في المقام من قبيل تقديم القرينة على ذي القرينة. كما أنّها واردة على الاصول بنحو من العناية؛ لأنها بتحديد نطاق الأدلة اللفظية و تعيين ظهورها، ترفع الشكّ في الحكم، فلا تصل النوبة إلى الأصل مع وجود قرينة الامتتان.

هذا، و لكن في إطلاق الورد- المصطلح في الأصول- على المورد مسامحة؛ لعدم كون قرينة الامتتان بنفسه دليلاً لفظياً حتّى يكون وارداً أو حاكماً. نعم لها نوع من التقدّم ينتج نتيجة الورد بالمآل. و هو تقدّم القرينة على ذي القرينة و تعيين ظهور الدليل اللفظي. فيرتفع بذلك الشكّ في الحكم بالمآل.

و هذا هو نتيجة الورد.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٧

## التطبيقات الفقهية

### إشارة

- ١- مسألنا التطهير بالماء المضاف و المسح المزيل.
  - ٢- مسألة حرمة التعدي عن أربع زوجات.
  - ٣- الدوران بين ضررين كان أحدهما أقلّ من الآخر.
  - ٤- وصية السفية و إكراه المديون على بيع ماله.
  - ٥- ثبوت الخيار للمغبون مع علمه بالحال حين العقد.
- و قد تمسّك الفقهاء الفحول- من القدماء و المتأخرين- بقاعدة الامتتان في الاستظهار من الأدلة الشرعية لإثبات الأحكام و نفيها بحسب مؤدّى الخطابات.
- و موارد ذلك في مختلف الفروع و الأبواب الفقهية أكثر من أن تحصى، مع ما عرفت بعض هذه الموارد من كلام السيد المرتضى و ابني زهرة و إدريس.

### مسألنا التطهير بالماء المضاف و المسح المزيل

فمن هذه الفروع مسألة التطهير- أي رفع الخبث- بالماء المضاف؛ حيث وقع فيه الخلاف، فذهب المشهور إلى عدم حصول التطهير به و خالفهم السيد المرتضى فأفتى بجواز إزالة النجاسة به. «١»

(١) راجع مختلف الشيعة: ج ١، ص ٥٧، و الناصريات: ص ٢١٩، م ٢٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٨

و استدللّ العلامة للمشهور بقوله تعالى: وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهَّرَ كُفُّمَ بِهِ «١» حيث قال:

«و الحقّ عندي ما ذهب إليه الأكثر. لنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهَّرَ كُفُّمَ بِهِ، وجه الاستدلال به: إنّّه تعالى خصّص التطهير بالماء، فلا يقع بغيره. أمّا

المقدّمة الأولى فلأنّه تعالى ذكرها في معرض الامتتان، فلو حصلت الطهارة بغيره، كان الامتتان بالأعم من أحد قسمي المطهر أولى».

«٢»

و منها: مسألة تطهير الجسم الصيقل بالمسح المزيل للعين، فوقع فيه الخلاف بين الأصحاب. وقال السيد المرتضى بجواز تطهيره به و خالفه الشيخ الطوسي و لم يجوّز تطهيره بغير الماء.

و قوّى العلامة قول الشيخ - بعد نقل قولهما في المسألة -، و علّل لذلك بما سبق نظيره في منع التطهير بالماء المضاف؛ حيث قال: «و الأقرب عندي ما قاله الشيخ؛ بقوله تعالى: وَيُنزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهَّرَ كُفُوبَكُمْ بِهِ، فلو كان غيره مطهراً؛ لكان التخصيص في معرض الامتتان منافياً للغرض»؛ «٣» أي منافياً لغرض الامتتان.

و نظيره ما جاء في كلام المحقق الكركي «٤» فاستظهر من الآية المزبورة بقرينة مقام الامتتان و الاكتفاء بذكر الماء في هذا المقام انحصار المطهر فيه و نفى مطهريه الماء المضاف.

و مثله كلام صاحب الحدائق في المقام؛ حيث قال: «فإنّ الظاهر أنّ هذه الآيات كلّها واردة في معرض التفضّل و إظهار الامتتان و بيان الإنعام، و حينئذ فلو كان هناك فرد آخر لذكره». «٥»

(١) الأنفال: ١١.

(٢) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٥٨.

(٣) منتهى المطلب: ج ٣، ص ٢٨٦.

(٤) جامع المقاصد: ج ١، ص ١٢٣.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٣ - ١٧٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٤٩

و لا يرد عليهم النقض بالعلم بجعل بعض مطهّرات اخر في الكتاب و السنّة و انكسار الحصر بذلك.

لا إمكان الجواب: بأنّ هذه الآية تؤسّس قاعدة عدم مطهريه غير الماء، و لا ينافي ذلك ثبوت المطهريه لغيره بالنص. فلا بدّ حينئذ من الاقتصار بالمتيقّن من مدلول النصّ في مخالفة القاعدة، و لم يرد نصّ يدلّ على مطهريه المضاف، و لا المسح المزيل لنجاسة الجسم الصيقل، حتّى يخرجنا من مقتضى القاعدة المستفادّة من الآية المزبورة.

نعم يرد عليهم إشكال صاحب المدارك من جواز التخصيص بالذكر في مقام الامتتان لأكثرية الوجود و النفع قال قدّس سرّه: «بعد

نقل الاستدلال المزبور: و فيه نظر؛ لجواز أن يخصّ أحد الشئين الممتنّ بهما بالذكر إذا كان أبلغ و أكثر وجوداً و أعمّ نفعاً». «١»

و لكن في الحدائق «٢» - بعد الاستدلال بالآية المزبورة بقوله: «فإنّه تعالى ذكر الماء هنا في معرض الامتتان على العباد. فلو حصلت الطهارة بغيره لكان الامتتان بالأعم أولى» - نقل إشكال صاحب المدارك من دون ذكر لاسمه، و سكت عنه.

و لكن إشكال صاحب المدارك و ارد جدّاً، و إن قوّى الاستدلال المزبور في الرياض، من غير اعتناء بإشكال، بل به دفع بعض الإشكالات، بل استدللّ في الجواهر بهذا الوجه للحكم بمطهريه ما شكّ في قابليته للمطهريه من افراد الماء - بعد توجيه العدم باستصحاب النجاسة و عدم نظر آيات مطهريه الماء إلى كفيته التطهير - بقوله: «اللهمّ إلّا أن يستند في ذلك للحكمة، سيّما في مثل قوله تعالى: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا من حيث وروده في معرض الامتتان» «٣» و إن اشكل على هذا الاستدلال بما جاء في كلام صاحب المدارك في مورد آخر. «٤»

(١) مدارك الأحكام: ج ١، ص ١١١.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٣٩٦.

(٣) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٣٤.

(٤) المصدر: ص ٣١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٠

### مسألة حرمة التعدي عن أربع زوجات

ومنها: مسألة حرمة التعدي عن أربع زوجات. فاستدل لها صاحب الجواهر بكون الآية المجوزة لزواج الأربع في مقام الامتنان و التوسيع على العباد فلو كان زواج الأكثر منها جائزة لذكره. قال قدس سره - بعد نقل الأقوال و البحث في ذلك -: «و على كل حال فالأصل فيه قوله تعالى: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، بناء على ما عرفته سابقا من أن الأمر فيها للإباحة، و مقتضى إباحة الأعداد المخصوصة. ما عرفته سابقا من أن الأمر فيها للإباحة، و مقتضى إباحة الأعداد المخصوصة تحريم ما زاد عليها، إذ لو كان مباحا لما خصّ الجواز بها، لمنافاته الامتنان و قصده التوسيع على العباد، و لأن مفهوم إباحة الأربع حصر ما دون الأربع أو ما زاد عليها و الأول باطل بتجويز الثلاث فيها صريحا، فتعين الثاني». (١)

### الدوران بين ضررين كان أحدهما أقل من الآخر

ومنها: مسألة دوران الأمر بين ضرر شخصين كان الضرر الوارد على أحدهما أقل من الآخر. فاستدل الشيخ الأعظم بقاعدة الامتنان لترجيح أقل ضررا و تقديمه على الآخر الذي هو أكثر ضررا؛ حيث قال: «لو دار الأمر بين حكمين ضررين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر... إن كان بالنسبة إلى شخصين، فيمكن أن يقال بترجيح الأقل ضررا؛ إذ مقتضى نفى الضرر على العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر». (٢)

(١) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣.

(٢) رسائل الفقيهية: ص ١٢٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥١

و قد علل السيد الخوئي لذلك بقوله: «و من المعلوم أن دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان». (١)

### وصية السفية و إكراه المديون على بيع ماله

ومنها: مسألة صحة وصية السفية؛ حيث قد يستدل لعدم صحتها بأدلة حجره. و لكن ردّ السيد الحكيم بأن أدلة حجر السفية لما كانت في مقام الامتنان عليه لا تقتضى حرمانه عن الانتفاع بماله بالوصية؛ نظرا إلى أنه ينتفع بالوصية في ماله.

قال قدس سره: «و قصور أدلة الحجر عن شمول المقام لظهورها في الامتنان عليه، فلا تقتضى حرمانه عن الانتفاع بماله». (٢)

ومنها: مسألة إكراه المديون على بيع داره لقضاء دينه. فقد استدل لبطلان بيعه حينئذ بإطلاق حديث الرفع، و لكن ردّ السيد الحكيم بأن حديث الرفع لما ورد في مقام الامتنان على الامية، لا يشمل المقام؛ نظرا إلى كون إبطال البيع في مفروض الكلام خلاف الامتنان بالنسبة إلى الدائن.

قال قدس سره: «و أمّا حديث الرفع فإطلاقه اللفظي وإن كان شاملا للمقام إلّا أنّه لمّا كان امتنانا امتنع شموله له؛ إذ يكون تطبيقه خلاف الامتنان؛ لأنّ إبطال البيع في الفرض تعسير لا تيسير و تضيق لا توسعه، و مثله يقال أيضا فيما لو كان الإكراه بحقّ فإن إجراءه خلاف الامتنان في حقّ صاحب الحقّ. فلو اكره على بيع داره لوفاء دينه كان بيعه صحيحا؛ لأنّ إبطاله ضرر على الدائن فلا يشملته الحديث الشريف». (٣)

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٤٤.

(٢) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٥٨٥.

(٣) نهج الفقاهة: ص ١٩١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٢

### ثبوت الخيار للمغبون مع علمه بالحال حين العقد

و منها: مسألة ثبوت الخيار للمغبون مع علمه بالحال حين العقد. فقد استدلل لذلك بحديث نفى الضرر، و نوقش فيه بأنّه في مقام الامتنان، و لا امتنان في حقّ العالم بالحال، فدلّل خيار المغبون منصرف عمّا إذا كان عالما بالحال حين إقدامه على العقد. و لكن أجاب عنهم السيّد الإمام الراحل أولًا: بأنّ الامتنان من قبيل الحكمة، لا العلمة لكي يدور الحكم مداره بحيث يقام إطلاق الخطاب. و ثانيا: نمنع كون جعل الخيار للعامل بالغبن خلاف الامتنان بل موافق للامتنان عليه بلحاظ حصول البداء للمغبون. قال قدس سره: «و أمّا دليل نفى الضرر فقد يقال بعدم شموله له؛ لأنه وارد في مقام الامتنان و لا امتنان مع علم و إقدام و قالوا نظير ذلك في الدليل الحرج و في سائر ما ورد فيه في مقام و الظاهر عدم صحّة هذه المزعمّة في شيء من الموارد فإنّ كون الورود في مقام الامتنان لا يوجب تقييد الدليل لاحتمال كونه نكته لجعل لا علمه للحكم و دعوى الانصراف عمّا لا يكون فيه الامتنان كما ترى و عهدتها على مدّعيتها فإطلاق الدليل محكّم.

مع أنّ جعل الخيار حتّى للعالم بالغبن لا يكون مخالفا للامتنان، بل يؤكّده باعتبار احتمال حصول البداء للمغبون، لوضوح الفرق بين أمثال الصوم و الأغسال الضرريّة و الحرجيّة و بين البيع الضرري، لإمكان أن يقال فيها: إنّ المكلف إذا تكلف و أتى بها بعد ضرريتها و حرجيتها فالأمر بإتيانها ثانيا أو بقضاء ما يشترط فيها الطهارة خلاف الامتنان. و أمّا الخيار في البيع الضرري و لو مع إيقاعه عن علم به فلا يكون مخالفا للمنة، بل هي المرتبة الأعلى منها». (١)

و لكن يرد عليه أنّ الامتنان و إن كانت من قبيل الحكمة إلّا أنّه قرينه عقليّة أو

(١) كتاب البيع للسيّد الإمام: ج ٤، ص ٢٨٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٣

عقلانية إذا اكتنفت بالكلام توجب له ظهورا عرفيا في مقتضاه. و الحكمة إنّما لا يدور الحكم مدارها إذا لم تكن من القرائن العقلانية أو العقلية الحاقفة بالكلام.

و أمّا قوله بتحقيق الامتنان في حقّ المغبون العالم بالحال حين الإقدام بالعقد ففي غاية المتانة جدّا.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه و قد تمسك الفقهاء لفتاويهم فيها بهذه القاعدة، و هي أكثر من أن تحصي في هذا المجال.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٥

## قاعدة التقية

## إشارة

منصة القاعدة و أهميتها و حكم تشريعها و سابقتها

مفاد القاعدة و ماهيتها

مدرك القاعدة و حكم معارضتها

التقية عند أهل العامة

أقسام التقية

شرائط التقية و مستثنياتها

أحكام التقية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٧

## منصة القاعدة و حكم تشريعها و سابقتها

## إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٥٩

## منصة القاعدة

١- تبدو منصة قاعدة التقية في علمي الكلام و الفقه.

٢- الأنسب عقد البحث عنها في الفقه.

٣- لا تختص مشروعيتها بشريعة الإسلام.

تبدو منصة قاعدة التقية في علمي الكلام و الفقه؛ حيث ترى الأصحاب بحثوا عنها في ضمن المسائل الاعتقادية كما تعرّض لها المحدث الأقدم الشيخ الصدوق في اعتقاداته. «١» و ترى الشيخ المفيد جعلها موردا للبحث و الدراسة في رسالته الاعتقادية. «٢» و إن كان الأنسب عقد البحث عنها في الفقه؛ لأن عمدة البحث فيها راجعة إلى أحكامها الخمسة، و لا سيما وجوبها و حرمتها و إجزائها بعد ارتفاع موضوعها في مختلف أبواب العبادات و المعاملات.

و مما يكشف عن منصبها الخطيرة عدم اختصاصها بالإسلام و كونها مشروعاً في الأديان و الامم السالفة، كما يفهم ذلك من بعض الآيات القرآنية في قضيه مؤمن آل فرعون بأنه كان يكتنم إيمانه على وجه التقية من فرعون و ملائه. و سيأتي ذكر هذه الآيات في بيان مدارك هذه القاعدة.

(١) الاعتقادات: ص ١٠٧.

(٢) تصحيح الاعتقاد: ص ١٣٧.

## أهمية القاعدة

## إشارة

- ١- أهميتها في لسان النصوص القرآنية و الروائية.
- ٢- هي من القواعد العامة و عليها تترتب فروع كثيرة.
- ٣- بها تتعين جهة صدور الرواية.
- ٤- دفع الاتهام بالمداهنة و المصانعة مع الطواغيت.
- ٥- بها ترتفع الشبهات العقائدية.

## أهمية البحث عن هذه القاعدة و خطورته تبدو من جهات.

إحداها: ما وردت من الآيات القرآنية و النصوص الروائية المتظاهرة في أهميتها و التأكيد على رعايتها، و الوعد بالثواب العظيم على فعلها، و الوعيد بالعذاب الأليم على تركها، و المدح الكثير لمن جعلها شعارا و منهجا لنفسه. و سيأتي ذكر بعض هذه النصوص في بيان مدرك القاعدة. فإن كثيرا منها مشتمل على لفظ التقية. مضافا إلى ما ورد من الآيات القرآنية حول هذه القاعدة، كما ستعرف في بيان مدرك القاعدة.

## هي من القواعد العامة و عليها تترتب فروع كثيرة

ثانيتها: أنه لا تختص هذه القاعدة بالعبادات، كما قد يتوهم؛ بل تجرى في المعاملات أيضا و لا خلاف في جريانها في المعاملات ما دام ملاكها باقيا و إنما الخلاف في جريانها في المعاملات بعد ارتفاع موجب التقية. مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦١ و مقتضى التحقيق جريان قاعدة التقية و إجزائها في المعاملات بعد ارتفاع موجبها أيضا، كما هو المشهور. و عليه فما قد يتوهم من اختصاص هذه القاعدة بالعبادات؛ نظرا إلى كثرة ما ورد من النصوص الدالة عليها في أبواب العبادات، غير وجيه؛ حيث تشمل عمومات التقية و إطلاقاتها للمعاملات أيضا، بلا قصور و لا إجمال. لا- إشكال في جريان التقية في المعاملات و ترتب آثارها- من الصحة و جواز التصرف لمن انتقل إليه المال بإنشاء المعاملة وفقا لمذهب العامة عن تقيه، و إن خالف بعض ما يعتبر عند الخاصة من الشرائط و القيود-، لكنه ما دامت شرائط التقية باقية. و أما إذا ارتفعت شرائط التقية وقع الكلام في بقاء آثار التقية، من صحة المعاملة الواقعة عن تقيه و دوام الملكية و الزوجية و جواز التصرف في المنتقل إليه، فخالف ذلك جماعة من الفقهاء فقالوا بعدم بقاء آثارها بعد ارتفاع موجبات التقية و شرائطها؛ نظرا إلى انتفاء المسبب بعد ارتفاع السبب. كما سيأتي بيان ذلك من المحقق الخوئي و غيره. و لكن اختار جماعة آخرون استمرار آثارها و حكموا ببقاء الصحة و الملكية و الزوجية، حتى بعد ارتفاع شرائط التقية إذا كانت المعاملة انشئت حال حصولها، كما سيأتي بيان وجهه من السيد الإمام الراحل قدس سره. و هذه النظرية هي رأى مشهور الفقهاء، بل في الحدائق نفى الخلاف عن أجزاء التقية في المعاملات بعد ارتفاعها. و سيأتي نص كلامه.

و تترتب على هذه القاعدة فروع كثيرة في مختلف أبواب الفقه، ولا سيما العباديات. وهذه الفروع رغم كثرتها، مغفول عنها بين المؤمنين و المتدينين، و هي أكثر من أن تحصى، و منبئة في جميع أبواب العبادات و المعاملات مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٢

و الجزائيات، من القضاء و الحدود و القصاص و الديات. و ستعرف بعض هذه الفروع في خلال البحث عن هذه القاعدة. ثالثها: دخلها في حجية الخبر من جهة الصدور؛ نظرا إلى إناطة حجية الرواية بصدورها عن المعصوم عليه السلام على غير وجه التقية.

### دفع آتھام المداھنة و المصانعة

ثالثها: ما يرتفع من المشاكل و النوائب بالبحث و دراسة هذه القاعدة؛ و ذلك لأنّ جهل المؤمنين بموارد هذه القاعدة و شرائطها قد أوجب سوء ظنهم بالعلماء و آتھامهم بالمداھنة و المصانعة مع الطواغيت و الظالمين. و هذه عويصة و مشكلة ابتلى بها كثير من علمائنا في حكومة الطواغيت و لا يزالون مبتلين بهذه النائبة في طي القرون المتماذية، بل لم يكن أئمتنا المعصومون عليهم السلام مستثنين منها.

بل كانوا قد يتهمون بالمداھنة و ترك الوظيفة من جانب خواص أصحابهم، كما يشهد لذلك معتبرة سدير الصيرفي قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام و قلت له: و الله ما يسعك القعود. فقال: و لم يا سدير؟ قلت لكثرة مواليك و شيعتك و أنصارك. و الله لو كان لأعير المؤمنين عليه السلام ما لك من الشيعة و الأنصار و الموالي ما طمع فيه تيم و لا عدى. فقال: يا سدير! و كم عسى أن يكونوا. قلت: مائة ألف. قال عليه السلام: مائة ألف؟ قلت: نعم و مائة ألف. قال عليه السلام: مائة ألف؟ قلت: نعم و نصف الدنيا. قال: فسكت عني ثم ... نظر إلى غلام يرعى جداء. فقال عليه السلام: و الله يا سدير! لو كان لى شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعنى القعود و نزلنا و صلينا، فلما فرغنا من الصلاة. عطف على الجداء فعدّدها، فاذا هي سبعة عشر». (١)

و في ضوء دراسة هذه القاعدة و بيان مفادها و شرائطها و تنقيح مجاريها ترتفع النقاط المظلمة الموهمة منها و ينقلع بذلك جذر سوء الظنّ و الاتھام.

(١) اصول الكافي: ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٣

### بها ترتفع الشبهات العقائدية

رابعها: ما يرتفع من الشبهات في العقائد الدينية ببركة دراسة هذه القاعدة. و ذلك لأنّ العمومات القرآنية و الروائية و إطلاقاتها تنادى بأعلى صوتها للاجتناب عن الطواغيت و عدم الركون إلى الظلمة و المنع عن المداھنة و المصانعة معهم و عدم الخضوع و الذلّ أمام السلاطين و المستكبرين.

فقد يخطر بالبال منافاة قاعدة التقية لهذه العمومات و من هنا كان المؤمنون، و لا سيما الشباب منهم يتهمون العلماء الربانيين و الصلحاء بالركون إلى الظلمة و المداھنة معهم و الخضوع و الذلّ أمام السلاطين الجابرة حينما كانوا يرون التقية منهم. و بدراسة هذه القاعدة و البحث عنها ترتفع هذه الشبهات و تجفّ جذور هذه الاتھامات.



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٤

## حكم تشريعها

## إشارة

١- حقن الدماء و نفوس الأوصياء و المؤمنين.

٢- صيانة الشريعة و المذهب.

٣- حفظ وحدة المسلمين و السدّ عن إيجاد الشقاق و الفتنة بينهم.

٤- تجفّف بها جذور الفتن.

إنّ تشريع قاعدة التقيّة تبنتى على حكم، و هي:

## حقن الدماء و حفظ النفوس

ما يحتويه تشريع هذه القاعدة و العمل بها من المصالح المهمّة من حقن دماء الأوصياء و الأولياء و المؤمنين و عدم إراقتها و ذهابها هدرًا، كما علّل بذلك في نصوص المقام مثل مرسل رفاعه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة. فقال: يا أبا عبد الله! ما تقول في الصيام اليوم. فقلت: ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا. و إن أفطرت أفطرتنا. و قال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنّه من شهر رمضان، فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله». (١)

و نظيره مرسل داود بن الحصين عن أبي عبد الله أنه قال: «إتني دخلت عليه و قد شكّ الناس في الصوم، و هو و الله من شهر رمضان. فسلمت عليه. فقال: يا أبا عبد الله! أصمت

(١) وسائل الشيعة: ج ٧ ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٥

اليوم؟ فقلت: لا، و المائدة بين يديه. قال: فادن فكل. قال عليه السّلام: فدنوت فأكلت. قال عليه السّلام و قلت: الصوم معك و الفطر معك. فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السّلام: تفرط يوما من شهر رمضان؟ فقال عليه السّلام: أي و الله أفطر يوما من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي». (١)

## صيانة المذهب و الشريعة

من أهمّ ما يشكّل وجه اهتمام أهل البيت عليهم السّلام بالتقيّة و تأكيدهم بمراعاتها، حفظ الشريعة و صيانة معطيات رسالة النبي الأكرم صلّى الله عليه و آله و السدّ عن إيجاد الشقاق و الفرقة بين المسلمين و وقوع الفتنة المحرقة لجذور مذهب الإماميّة الاثني عشرية و حقن دماء المؤمنين من الإراقة و الذهاب هدرًا.

وقد اهتم الكتاب المجيد بهذا المهم في كثير من آياته.

كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا، لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ. «٢»

وقال: قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ «... ٣»

وقال: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا. «٤»

وقال: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ. «٥»

وقال: وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ. «٦» وقد جاء ذكر هذا المهم في نصوص أهل البيت عليهم السلام بأبلغ البيان وعلل به

الأمر بالتقية و تشريعها.

كما يشهد لذلك قول الصادق عليه السلام: «اتقوا الله و صونوا دينكم بالورع و قوه بالتقية». «٧»

ولا يبعد أن يكون الدين في قوله «دينكم» بمعنى الإيمان والتدين، و في مرجع الضمير في قوله: «قوه» بمعنى أصل المذهب و الشريعة. و ذلك بشهادة

(١) المصدر: ح ٤.

(٢) الأنعام: ١٥٩.

(٣) الأنعام: ٦٥.

(٤) آل عمران: ١٠٣.

(٥) آل عمران: ٩١.

(٦) الأنفال: ٤٦.

(٧) أمالي المفيد: ص ٥٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٦

قرينه السياق؛ لأن الذي يحفظ بالورع والتقوى هو المعنى الأول، و الذي يحفظ بالتقية هو المعنى الثاني.

وقوله عليه السلام: «اتقوا الله على دينكم فاحجبه بالتقية، فإنه لا إيمان لمن لا تقية له، إنما أنتم في الناس كالنحل في الطير، لو أن

الطير تعلم ما في أجواف النحل ما بقي منها شيء إلا أكلته». «١»

و وصيته عليه السلام لأبي جعفر محمد بن النعمان الأحول: «يا ابن النعمان إذا كانت دولة الظلم فامش و استقبل من تقية بالتحية، فإن

المتعرض للدولة قاتل نفسه و موبقها». «٢»

هذا الكلام منه عليه السلام محمول على زمانه أو الغالب؛ نظرا إلى علمه عليه السلام بعدم تمكن المتعرض للدول الجائرة من أهل

زمانه على الإطاحة بالطواغيت، أو لأن الغالب كذلك في مطلق الأعصار و الأزمنة.

وقوله عليه السلام: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم. فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية». «٣»

و لا إشكال في أن هذا الحصر إضافي؛ ضرورة تعليل الأمر بالتقية في نصوص المقام بامور اخرى أيضا غير حقن الدم، كما سبق و

يأتي، من حفظ الدين و جلب مودتهم و سيدهم عن تعبير الأئمة و أهل البيت عليهم السلام.

و ما ورد في تفسير الإمام العسكري عليه السلام قال: «و قال الحسن بن علي عليه السلام: إن التقية يصلح الله بها أمية لصاحبها مثل

ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة». «٤»

**التقية تمنع من تعبير الأئمة: و زعماء المذهب**

و من علل الاهتمام بالتقية في نصوص أهل البيت عليهم السلام قيام بعض عوام الشيعة أمام الحكومات الجائرة الاموية و العباسية، بلا عده و لا عده و لا برهان بليغ قاطع. فيلقون بأنفسهم إلى التهلكة من غير نيل إلى مقاصدهم، بل ربما انجر ذلك إلى إراقه

(١) اصول الكافي: ج ٢، ص ٢١٨.

(٢) بحار الأنوار: ج ٧٨، ص ٢٨٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١ من ابواب الأمر و النهي ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٨ من الأمر بالمعروف، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٧

دماء كثير من الشيعة من غير تقوية للمذهب، بل ربما يوجب وهنه.

و من هنا كان الأئمة عليهم السلام يؤكدون على التقية.

و منها: اجتناب الشيعة عن المعاشرة مع أبناء العامة و ترك رعايه كثير من حقوق الاخوان المسلمين - التي ندب إليها الشارع لعموم

المسلمين - في حقهم فكانوا يعابون على ذلك من جانبهم و كان في ذلك شيئا على أئمة أهل البيت.

فمن هنا كان الأئمة عليهم السلام يأمرهم بمعاشرتهم و رعايه حقوق الأخ المسلم في حقهم.

كما يشهد لذلك ما رواه في الكافي عن هشام الكندي، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إياكم أن تعملوا عملا نعيّر به. فإن

ولد السوء يعيّر والده بعمله. كونوا لمن انقطعتم إليه زينا و لا- تكونوا عليه شيئا. صلوا في عشائهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا

جنائزهم، و لا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم. و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبا. قلت و ما الخبا؟ قال:

التقية». «١» الخبا: بسكون الباء، جاء في اللغة بمعنى الإخفاء، كما ورد في النص «المرء مخبوء تحت لسانه». و هذا المعنى يناسب التقية.

و ما رواه في الكافي أيضا عن مدرّك بن الهزهاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«رحم الله عبدا اجتتر مودة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون». «٢»

### تجفّ بها جذور الفتن

و من أهمّ حكم تشريعها: السدّ عن انعقاد نطفة الفتن و الشقاق بين المسلمين و لا سيّما بين العامة و الخاصة، و لو لا التقية، كانت

تحدث فتن كادت أن تهدم أساس المذهب، بل أصل الدين.

و يمكن استفادة ذلك من سيرة أهل البيت عليهم السلام؛ حيث إن أئمتنا المعصومين عليهم السلام و أصحابهم إنّما استعانوا بالعمل

بهذه القاعدة و اتّخاذها شعارا

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٦ من الأمر بالمعروف، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٨

و منهجا؛ لما في ذلك من حفظ الإسلام و صيانته مذهب الإمامية الاثني عشرية، كما أنّ هذه الفوائد العظيمة و المصالح الخطيرة في

فلسفة تشريع هذه القاعدة.

## سابقة البحث عن هذه القاعدة

١- أول من بحث عن قاعدة التقيّة.

٢- نصّ كلام الشيخ المفيد.

وقد أتضح لك ممّا بيّناه سابقه هذه القاعدة وأنّ لها جذور اعتقادية في الكتاب المجيد و الروايات الصادرة عن زمن الأئمة المعصومين عليهم السّلام. وتبيّن أيضا أنّهم أول من ذاق مرارة طعم الاتّهامات المتوهّمة الشائعة حول التقيّة. ومن هنا صدر عنهم عليهم السّلام روايات متواترة في التّريغيب و الحثّ على التقيّة و بيان شرائطها و خصوصياتها و مصالح تشريعها. بل لها جذور تاريخية قبل الإسلام في الامم السالفة، كما عرفت آنفا إجمال ذلك و ستعرف تفصيله في مدرّك هذه القاعدة. و أمّا الفقهاء فأول من بسط المقال في تنقيح هذه القاعدة و كشف عن حقيقتها و شرائطها هو الفقيه الأقدم الأجلّ الشيخ المفيد. و إنّ المحدّث الجليل الشيخ الصدوق و إنّ تعرّض لهذه القاعدة في اعتقاداته «١» إلّا أنّه أجمل الكلام فيه، كما قال الشيخ المفيد. و ينبغي هاهنا نقل نصّ كلام المفيد في طليعة البحث عن هذه القاعدة.

قال قدّس سرّه: «التقيّة: كتمان الحقّ و ستر الاعتقاد فيه و مكاتمة المخالفين و ترك مظاهرتهم بما يعقب ضررا في الدين أو الدنيا. و فرض ذلك إذا علم بالضرورة أو قوى في الظنّ. فمتى لم يعلم ضررا بإظهار الحقّ و لا قوى في الظنّ ذلك، لم يجب فرض التقيّة.

(١) اعتقادات الصدوق: ص ١٠٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٦٩

وقد أمر الصادقون عليهم السّلام جماعة من أشياعهم بالكفّ و الإمساك عن إظهار الحقّ، و المباطنة و الستر له عن أعداء الدين، و المظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم. و كان ذلك هو الأصلح لهم، و أمروا طائفة أخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم و مظاهرتهم و دعائهم إلى الحقّ، لعلمهم بأنّه لا- ضرر عليهم في ذلك. فالتقيّة تجب بحسب ما ذكرناه، و يسقط فرضها في مواضع أخرى، على ما قدّمناه. و أبو جعفر «١» أجمل القول في هذا و لم يفصّله- على ما بيّناه-

(١) و هو الشيخ الصدوق قدّس سرّه فانه قال في اعتقاداته: «قال الشيخ (و المقصود من الشيخ، هو الشيخ الصدوق مصنّف هذا الكتاب): اعتقادنا في التقيّة أنّها واجبة، من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة.

و قيل للصادق عليه السّلام: يا ابن رسول الله، أنا نرى في المسجد رجلا يعلن بسبب أعدائكم و يسمّيهم، فقال: ماله- لعنة الله- يعرض بنا.

و قال الله تعالى: **وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**. (الأنعام: ١٠٨).

قال الصادق عليه السّلام: في تفسير هذه الآية: لا تسبّوهم فإنّهم يستون عليكم.

و قال عليه السّلام: من سبّ ولى الله فقد سبّ الله.

و قال النبي صلّى الله عليه و آله لعلّى: من سبّك- يا على- فقد سبّنى، و من سبّنى فقد سبّ الله تعالى. (راجع عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ٦٧، ح ٣٠٨).

و التقيّة واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السّلام، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله و دين الإمامية و خالف الله و رسوله و الأئمة.

و سئل الصادق عن قول الله عز وجل: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ قال: أعملكم بالتيقئة. (رواه مسندا الطوسي في أماليه: ج ٢، ص ٢٧٤ و الحجرات: ١٣).

وقد أطلق الله تبارك وتعالى إظهار موالاة الكافرين في حال التيقئة.  
وقال تعالى: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً (آل عمران: ٢٨).

وقال: لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. (الممتحنة: ٨-٩).

وقال الصادق عليه السلام: إنني لأسمع الرجل في المسجد وهو يشتمني فأستر منه بالسارية كي  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٠

وقضى بما أطلقه فيه - من غير تيقئة - على نفسه؛ لتضييع الغرض في التيقئة.  
وحكم بترك الواجب في معناها؛ إذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من الحق بمجالسه المشهورة ومقاماته التي كانت معروفة، و تصنيفاته التي سارت في الآفاق، ولم يشعر بمناقضته بين أقواله وأفعاله، ولو وضع القول في التيقئة موضعه، وتيديد من لفظه فيه ما أطلقه، لسلم من المناقضة، وتبين للمسترشدين حقيقة الأمر فيها، ولم يرتج عليهم بابها ويشكل بما ورد فيها معناها، لكنه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار.  
وهذا رأى يضر صاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار. «١»

لا يراني. (رواه مسندا البرقي في المحاسن: ص ٢٦٠).

وقال صلى الله عليه وآله: خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية، ما دامت الإمرة صبيانية. (الكافي: ج ٢، ص ١٧٥، باب التيقئة، ح ٢٠).

وقال عليه السلام: الرياء مع المؤمن شرك، ومع المنافق في داره عبادة. (الهداية: ص ١٠).

قال علي عليه السلام: من صلى معهم في الصف الأول، فكأنما صلى مع رسول الله في الصف الأول.  
(الفقيه: ج ١، ص ٢٥٠، باب الجماعة وفضلها ح ١١٢٦).

وقال عليه السلام: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و صلوا في مساجدهم. (الكافي: ج ٢، ص ١٧٤، ح ١).

وقال عليه السلام: كونوا لنا زينا، ولا تكونوا علينا شيئا. (أمالي الطوسي: ج ٢، ص ٥٥).

وقال عليه السلام: رحم الله عبدا حببنا إلى الناس، ولم يبعثنا إليهم. (فضائل الشيعة: ص ١٠٢، ح ٣٩)

و ذكر القصاصون عند الصادق، فقال عليه السلام: لعنهم الله يشنعون علينا.

وسئل عليه السلام عن القصاص، أ يحل الاستماع لهم؟ فقال: لا.

وقال عليه السلام: من أصغى إلى ناطق فقد عبده فإن كان الناطق عن الله فقد عبد الله وإن كان الناطق عن إبليس فقد عبد إبليس.  
(عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٣٠٤، ح ٦٣).

وسئل الصادق عن قول الله عز وجل: الشعراء يتبعهم الغاوون قال: هم القصاص.

وقال النبي صلى الله عليه وآله: من أتى ذا بدعة فوقره فقد سعى في هدم الإسلام. (الفقيه: ج ٣، ص ٣٧٥) واعتقادنا فيمن خالفنا في شيء من أمور الدين كاعتقادنا فيمن خالفنا في جميع أمور الدين.

اعتقادات الصدوق/ المطبوع في ضمن مصنفات الشيخ المفيد: ج ٥، ص ١٠٧-١١٠.

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية/ للشيخ المفيد: ص ١٣٧-١٣٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧١

قوله: قضى بما اطلقه: أى حكم الصدوق على نفيه لأجل إطلاق كلامه فى بيان حكم التقيّة من دون تفكيك مواردها و بيان وجه التقيّة فى كلّ مورد.

أو نشر مطالبه و مقالاته فى التقيّة بين أهل العاميّة مع أنّ الائمّة عليهم السّلام بيّنوا ذلك لبعض الرواة من شيعةهم من الموثقين فى ديانتهم و أمانتهم و رعايتهم لحدود التقيّة فى بيان أحكامها. و فى عدم رعايته للتقيّة فى بيان ذلك نقض للغرض من تشريعها.

و قوله: و لم يرتج عليهم بابها؛ أى لم يوجب اضطرابا فى معنى التقيّة و بيان حكمها للمسترشدين، و لكنّ الإنصاف أنّ إشكال الشيخ المفيد غير وارد على الشيخ الصدوق. و ذلك أولا: لأنّه لم يورد فى كلامه شيئا غير نصوص الكتاب و السنّة.

و ثانيا: أنّه فى مقام تنصيف عقائد الشيعة الإماميّة، فعليه أن يكتب فى كتابه ما يطابق قول الله و رسوله.

و أمّا تفصيل جزئيات موارد التقيّة و بيان حكم كلّ قسم منها، فلم يكن بصدد بيانه، و ذلك لأنّه بصدد وضع رسالته اعتقاديّة لا فقهية، و قد بيّن أحكامها الجزئية فى مظانها من الفروع الفقهية فى كتبه الفقهية و جوامع الروايات.

و ثالثا: لو توجه إليه إشكال من ناحية نشر مطالبه فى التقيّة لتوجه هذا الإشكال إلى جميع فقهاء الشيعة- حتّى الشيخ المفيد نفسه- بلا اختصاص بالصدوق.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٣

## مفاد القاعدة و ماهيتها

### إشارة

تحقيق فى لفظ التقيّة و مادّتها الأصلية

تحقيق معنى الاصطلاحى

المراد من خوف الضرر المعتبر فى مفهوم التقيّة

الفرق بين المداهنّة و بين التقيّة

ماهية التقيّة؛ هل هى أمارّة أو حكم أو أصل

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٥

## لفظ التقيّة لغة و اصطلاحا

### إشارة

١- لفظ التقيّة فى اللغة و مادّتها الأصلية.

٢- كلمات أهل اللغة فى لفظ التقيّة.

٣- معناها الاصطلاحى و المقايسة بينه و بين معناها اللغوى.

٤- تنقيح آراء الفقهاء و بيان مقتضى التحقيق.

٥- ما هو المراد من خوف الضرر المعتبر في مفهوم التقيّة.

٦- الفرق بين التقيّة والمداهنة.

### المعنى اللغوي

لفظ «التقيّة» مأخوذ في أصل اللغة من مادّة «وقى يقي». و أمّا ما جاء في بعض معاجم اللغة من أنه مصدر تقي يتيق، فلا يصح؛ نظراً إلى أخذ هذين اللفظين من وقى يقي بعد قلب الواو تاء. و عليه فالمادّة الأصليّة هي الليف المفروق من «وقى يقي» كما ذكرناه. و يظهر من بعض أهل اللغة أنه اسم مصدر للاتّقاء، كما قال في المصباح: اتّقيت الله اتّقاء، و التقيّة و التقوى اسم، و كذا صرّح به في مجمع البحرين. و هو خيرة الشيخ الأعمش. «١» و يظهر من بعض أهل اللغة، - كالفيروز آبادي في القاموس و ابن الأثير في النهاية و الجوهري في الصحاح - أنه مصدر ثان للاتّقاء. فعلى الأوّل يفترق لفظ الاتّقاء عن التقيّة في المعنى من حيث المصدر و اسمه.

(١) رسالة التقيّة: ص ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٦

### المعنى الاصطلاحى

#### إشارة

لا خلاف بين الفقهاء في معنى التقيّة في اصطلاح الشرع و السنّة في الجملة.

#### تنقيح آراء الفقهاء

و لا- ريب أنّ معناه الاصطلاحى أخصّ من معناه اللغوى مطلقاً؛ ضرورة أنّه حفظ شىء خاصّ و صيانتته عن شىء خاصّ، لا مطلق الحفظ و الصيانة.

و إنّ تعابير أعظم الفقهاء و إن كانت مختلفة في تعريفها، إلّا أنّ مرادهم واحد. و إليك نصّ كلمات بعضهم؛

قال الشيخ المفيد- كما عرفت:- «التقيّة كتمان الحقّ و ستر الاعتقاد فيه و مكاتمة المخالفين و ترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً فى الدين أو الدنيا». «١»

و قال الشهيد الأوّل فى قواعده: «و التقيّة مجاملة الناس بما يعرفون و ترك ما ينكرون؛ حذراً من غوائلهم كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السّلام و موردها غالباً الطاعة و المعصية». «٢»

و أمّا الحديث المشار إليه فى كلامه جاء فى تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام- و رواه فى البحار و المستدرک- قال: قال علىّ عليه السّلام فى حديث: «و يستعمل التقيّة عند البلايا إذا عمّت، و المحن إذا نزلت و الأعداء إذا غلبوا، و يعاشر عباد الله بما لا يثلم دينه، و لا يقدر فى عرضه، و بما يسلم معه دينه و دنياه». «٣»

و نظيره ما جاء عن أبى عبد الله فى خبر مدرّك بن زهير، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السّلام: «يا مدرّك، أمرنا ليس بقبوله فقط، و لكن بصيانتته و كتمانته عن غير أهله. اقرأ أصحابنا السّلام و رحمته الله و بركاته، و قل لهم: رحم الله امرأ اجتتر مودة

الناس إلينا،

(١) رسالة التقيّة: ص ١١.

(٢) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ١٥٥.

(٣) مستدرک وسائل الشيعة: ج ٧ ب ١٦ من ابواب ما تجب فيه الزكاه، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٧

فحدّثهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون». (١)

قوله عليه السّلام: «و لكن بصيانته و كتمانته عن غير أهله» ظاهر في مورد الخوف من ضياع المذهب و وهنه بترك التقيّة. و هذه الفقرة تعطى الظهور لقوله: «اجتبر مودّة الناس» ... في أنّ المقصود من جرّ المودّة ما إذا كان موجبا لصيانة المذهب من خطر الضياع و الوهن و ضرر الصدمة و التضعيف.

و عليه فدعوى ظهور الدليل في مشروعية التقيّة لمجرّد جرّ المودّة من دون اعتبار خوف ضعف و وهن على المذهب، في غير محلّها. و نظيره ما رواه الكليني عن عبد الأعلى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إنّ له ليس احتمال أمرنا التصديق له و القبول فقط. من احتمال أمرنا ستره و صيانتته عن غير أهله.

فأقرّهم السلام، و قل لهم: رحم الله عبدا اجتبر مودّة الناس إلينا. حدّثوهم بما يعرفون، و استروا عنهم ما ينكرون». (٢)

و قال الشيخ الأعظم في تعريفه الاصطلاحى: «و المراد هنا: التحفّظ عن ضرر الغير بموافقتة في قول أو فعل مخالف للحقّ». (٣) هذه كلمات بعض الأصحاب في تعريف التقيّة، و يمتاز بعضها عن بعضها الآخر بخصوصية.

فتعريف الشيخ المفيد يشتمل على خصوصية، و هى: كتمان الحقّ و ستره فيما إذا كان إظهاره مستتبعا لضرر دينى أو دنيوى. و لكنّ الشهيد عمّم التعريف إلى مجاملة العامّة بما يعرفون؛ أى يعتقدونه.

و المجاملة هى الموافقة و من مقولة الإظهار، لا الترك، و من هنا عطفه بقوله و ترك ما ينكرون تعميما لهما.

(١) مستدرک وسائل الشيعة: ج ١٢ ب ٣٠ من ابواب الأمر و النهى، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣٢ من الأمر و النهى، ح ٥.

(٣) رسالة التقيّة: ص ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٨

و لكنّ الشيخ الأعظم عبّر بالتحفّظ عن ضرر الغير. و التعبير بالتحفّظ جامع للكتمان و إظهار الموافقة، و إن يمكن القول بشمول الكتمان للمعنيين بضرر من التأويل؛ لأنّ بإظهار الموافقة أيضا يتحقّق كتمان الحقّ و ستر الاعتقاد.

فترى الشيخ الأعظم اتّكل في تعريفها على عناصر ثلاثة:

الأوّل: موافقة الغير و هو أعمّ من الترك، كترك وضع الجبهة على التراب و ترك الصلاة على آل محمّد أو الشهادة بالولاية فى الأذان و الإقامة. و من الفعل كالتكتّف و نحوه، و إن يتحقّق الكتمان بالفعل أيضا؛ لأنّ بنفس الفعل الموافق لهم يستتر المذهب، فهو فى الحقيقة أعمّ منه و من الترك، فلا يختصّ بالترك كما يظهر من كلام المفيد.

الثانى: مخالفة الحقّ، و هو مذهب الامامية الاثنى عشرية. هذا القيد جاء فى كلام المفيد، دون الشهيد (قدس سرهما).

الثالث: كونها لغرض تحفّظ النفس عن ضرر الغير، فإنّ لفظ التحفّظ و إن كان أعمّ من تحفّظ النفس، إلّا أنّه بقرينة قوله: «عن ضرر الغير» منصرف إليه.



و أما النقطة المشتركة بين هذه التعاريف عدم اختصاص شخص المتقى منه بكونه من المخالفين.

### مقتضى التحقيق في المقام

و الذي يقتضيه التحقيق في تعريف التقيّة اعتبار امور فيه؛ ليتمّ طردا و عكسا و يكمل من حيث الجامعية أو المانعية. منها: كتمان الحقّ، و هو إمّا بالموافقة بإتيان فعل موافق لهم، أو بعدم المخالفة بترك فعل حقّ مخالف لهم. منها: ما يتحقّق به الحفظ و الأمن من الضرر و الخطر. سواء كان فعلا أو تركا؛ و إن شئت فقل: كلّ ما يتحقّق به إراءة الموافقة الموجبة للأمن من ضرر العدو.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٧٩

و منها: أن يكون في تركها ضرر. و هو يشمل ما يتوجّه به الوهن و التضعيف إلى الإسلام و مذهب الإمامية الاثني عشرية. و ما يتوجّه به ضرر نفساني أو مالي عظيم إلى المتقى، لو لم يتق.

و منها: كون المتقى منه أعمّ من المخالفين، فيشمل الطواغيت و الجابرة و الكفار و المشركين.

و منها: أعمية المتقى به من القول و الفعل و الإشارة و الكتابة و من الاعتقادات و التكاليف الشرعية العملية و الأحكام الوضعية، و من العباديات و المعاملات.

و منها: بلوغ احتمال الضرر و الخطر إلى حدّ الخوف المعتنى به عند العقلاء.

و بعبارة أخرى: كون ما يتقى لأجله ضررا بالغا حدّ الخوف على النفس أو المال الكثير أو على الإسلام أو المذهب أو على المسلمين و نواويسهم.

كلّ هذه القيود يستفاد اعتبارها من نصوص المقام، و ستعرفها في خلال المباحث الآتية.

و عليه فالتعريف الجامع للتقيّة هو: كتمان الحقّ بموافقة الغير بأيّ نحو لدفع ضرر و خطر عن النفس أو المال الكثير أو عن الدين و المذهب أو عن المؤمنين و نواويسهم عند خوف ذلك، و لو نوعا.

و هذا التعريف جامع لجميع الخصوصيات المزبورة و مانع عن غيرها.

فيخرج بذلك ما لا كتمان حقّ فيه، و ما كان منها لأجل جلب المنفعة و ما لم يبلغ حدّ الخوف، و ما إذا كان المال المتضرّر به قليلا أو لم يكن الضرر في أحد الموارد المشار إليها.

و لا فرق في ذلك بين كون المتقى حاكما شرعيا أو غيره من المكلفين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٠

### هل الخوف المعتبر في التقيّة شخصي

لا ريب في مشروعية التقيّة مع الخوف الشخصي؛ لأنّه المتيقّن من النصوص. و أما الخوف النوعي بمعنى ما يخاف عليه نوع الناس و غالبهم، و إن لم يخف المتقى لشدة شجاعته. فإطلاق نصوص تشريع التقيّة يقتضى مشروعيتها معه. و ذلك لأنّ احتمال الضرر و الخطر الذي شرّعت التقيّة لأجلها يصير عقليا بحصول الخوف لغالب الناس. و هذا يكفي لتحقق موضوع حكم التقيّة.

و أما قوله عليه السلام: «و ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك» في رواية أعمش و إن كان ظاهر المخاطبة في قوله: «لم تخف» اعتبار الخوف الشخصي بضميمة مفهوم الشرط، إلّا أنّه محمول على الغالب؛ إذ الخوف النوعي حاصل في غالب موارد

الخوف الشخصي، هذا مضافا إلى إطلاق كلامه عليه السّلام: «و استعمال التقيّة في دار التقيّة واجب» في ذيل هذا الحديث؛ «١» حيث إنّه قد لا يحصل الخوف الشخصي للشجعان في دار الحرب، و لكن إطلاق الرواية يشملها.

و لقد أجاد الشيخ الأعظم الأنصاري في ذلك؛ حيث قال: «إنّه لا ريب في تحقّق التقيّة مع الخوف الشخصي؛ بأن يخاف على نفسه أو غيره من ترك التقيّة في خصوص ذلك العمل. و لا يبعد أن يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقيّة في سائر أعماله أو بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاصّ أو مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين، و إن لم يحصل للشخص بالخصوص خوف، و هو الذي يفهم من إطلاق أوامر التقيّة و ما ورد من الاهتمام فيها.

و يؤيّد- بل يدلّ عليه- إطلاق قوله عليه السّلام: «ليس منّا» (٢) من لم يجعل التقيّة (٣) شعاره

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من ابواب الأمر بالمعروف، ح ٢١.

(٢) في وسائل الشيعة: عليكم بالتقيّة، فانه ليس منا...

(٣) في وسائل الشيعة: يجعلها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨١

و دثاره «١» مع من يأمنه؛ لتكون سجيته «٢» مع من يحذره». «٣»

نعم، في حديث أبي الحسن الرضا عليه السّلام- معاتباً لبعض أصحابه الذين حجّبهم:-

«أنكم تتقون «٤» حيث لا تجب التقيّة، و تتركون التقيّة حيث لا بدّ من التقيّة. و ليحمل على بعض ما لا ينافي القواعد». «٥» و ذلك المحمل يمكن أن يكون التقيّة لأغراض دنيوي و جلب منافع و مطامع غير حقن الدم و حفظ الدين و تقوية الشريعة، أو كان بضرر الشريعة و موجبا لوهن الدين مع عدم ترتّب حقن الدم عليها.

و حاصل الكلام: أنّ الخوف المأخوذ في ماهية التقيّة أعّمّ من الخوف الشخصي و النوعي، و لا سيّما فيما إذا كان الخوف على نفوس المؤمنين و أموالهم؛ أو على المذهب و الشريعة. لعدم عود نفع التقيّة أو ضرر تركها إلى شخص المتّقي حينئذ؛ لكي يكون أمرها بيده.

### المراد من الضرر المأخوذ احتماله في مفهوم التقيّة

ثمّ إنّ الضرر المعتبر احتماله العقلاني في مفهوم التقيّة و مشروعيتها، ما كان موجبا للخوف على النفس أو المال، سواء كان الخوف على نفس المتّقي و ماله، أو على نفس الأخ المؤمن و ماله. و قد دلّت على ذلك عدّة نصوص معتبرة. و في هذه النصوص دلالة على عدم اعتبار كون المتّقي منه من المخالفين.

منها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام في حديث. قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف؟ قال عليه السّلام: لا جناح

(١) الشعار: ما ولى الجسد من الثياب و الدثار: ما كان من الثياب فوق الشعار- كما في مختار الصحاح- و المراد: شدة الالتزام بها.

(٢) في وسائل الشيعة: لتكون سجيّة، و في «ش»: ليكون سجيته له.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي، ح ٢٨.

(٤) في وسائل الشيعة: و تتقون.

(٥) رسالة التقيّة: ص ٣٤-٣٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٢

عليه. و عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه؟ قال عليه السلام: لا جناح عليه.

و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم. «١»

و منها: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «نمرّ بالمال على العشار، فيطلبون منّا أن نحلف لهم و يخلون سبيلنا و لا

يرضون منّا إلّا بذلك، قال عليه السلام: فاحلف لهم، فهو أحل (أحلى) من التمر و الزبد». «٢»

و الزبد بضمّ الباء و الدال أي السمن المأخوذ من اللبن. و الجمع الزبد بفتح الباء.

و منها: صحيح الحلبي إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يحلف لصاحب العشور يحرز بذلك ماله؟ قال عليه السلام: نعم.»

«٣»

و منها: صحيح أبي بكر الحضرمي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق و العتاق، فقال عليه السلام: إذا

خشى سيفه و سطوته، فليس عليه شيء. يا أبا بكر إن الله عز و جل يعفو و الناس لا يعفون.» «٤»

و منها: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا، و قد أدينا زكاتها. فقال

عليه السلام: يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شاءوا. قلت:

جعلت فداك بالطلاق و العتاق؟ قال عليه السلام: بما شاءوا.» «٥»

و منها: صحيح معمر بن يحيى قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن معي بضائع للناس و نحن نمرّ بها على هؤلاء العشارين، فيحلفونا

عليها فنحلف لهم، فقال عليه السلام: وددت أنّي أقدر على أن أجز أموال المسلمين كلّها و احلف عليها، كل ما خاف المؤمن على

نفسه فيه ضرورة، فله فيه التقيّة.» «٦»

بل يشمل كلّ ظلم و ضرورة، كما في معتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال عليه السلام: «و التقيّة

في دار التقيّة واجبة، و لا حث على

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٦.

(٣) المصدر: ح ٨.

(٤) المصدر: ح ١١.

(٥) المصدر: ح ١٤.

(٦) المصدر: ح ١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٣

من حلف تقيّة يدفع بها ظلما عن نفسه.» «١»

و موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل تقيّة لم يضره إذا هو اكره و اضطر إليه. و قال: ليس شيء مما حرّم

الله، إلّا و قد أحله لمن اضطر إليه.» «٢»

و يستفاد من هذه النصوص:

أولا: أعمية الضرر المعتبر في موضوع التقيّة من الضرر النفسى و المالى و العرضى، بل كل ضرر يجتنب عنه العقلاء و يتحرّزون عن

الوقوع فيه.

و ثانيا: على اعتبار بلوغ احتمال الضرر إلى حدّ الخوف على النفس أو المال أو العرض. فما لم يصل الاحتمال إلى هذا الحد، لا

يتحقق موضوع التقيّة.

و ثالثاً: عدم الفرق في الضرر المأخوذ في موضوع التقيّة بين وروده على شخص المتقى، و بين توجيهه إلى ساير المؤمنين.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان ح ١٠.

(٢) المصدر: ح ١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٤

### الفرق بين التقيّة و بين المداهنّة

لا-ريب في حرمة المداهنّة، و هو المرافقة مع الكفار و الطواغيت و الفخّار و المعاشرة معهم بلين و تكريم و تعظيم لجلب المنافع المادية و نيل المطامع الدنيوية. و هذا غير التقيّة؛ نظراً إلى ابتناء أساس تشريعها على حفظ الدين عن التفرقة و الاضمحلال، و حفظ النفس عن الخطر و الضرر المخوف، فلا ينبغي الخلط بينهما.

و لقد أجاد الشهيد الأوّل في بيان الفرق بينهما حيث قال: «المداهنّة في قوله تعالى: وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (١) معصية، و التقيّة غير معصية.

و الفرق بينهما: أنّ الأوّل تعظيم غير المستحق، لاجتلاب نفعه، أو لتحصيل صداقته، كمن يثنى على ظالم بسبب ظلمه، و يصوّره بصورة العدل، أو مبتدع على بدعته، و يصورها بصورة الحق.

و التقيّة: مجاملة الناس بما يعرفون، و ترك ما ينكرون؛ حذراً من غوائلهم، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام. «٢» و موردها غالباً الطاعة و المعصية فمجاملة الظالم فيما يعتقدّه ظلماً،

(١) القلم: ٩.

(٢) ذكرنا الرواية آنفاً.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٥

و الفاسق المتظاهر بفسقه، اتقاء شرهما، من باب المداهنّة الجائزة و لا يكاد يسمّى تقيّة. قال بعض الصحابة: إنا لنكشر «١» في وجوه أقوام، و إنّ قلوبنا لتلعنهم». «٢»

(١) في الفروق: لشكر... و الكشر: بدو الأسنان عند التبسم و كاشرة: إذا ضحك في وجهه و باسطه، انظر ابن منظور/ لسان العرب: ج ٥، ص ١٤٢، مادة (كشر).

(٢) القوائد و الفوائد: ج ٢، ص ١٥٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٦

### ماهية القاعدة

قاعدة التقيّة أمانة أو حكم أو أصل؟

هل قاعدة التقيّة أمانة أو حكم أو أصل؟ لا إشكال أن قاعدة التقيّة في حجيتها بحاجة إلى النصوص الواردة من جانب الشارع؛ نظراً إلى كون التقيّة على خلاف مقتضى أدلّة الأحكام الأوليّة، كما بيّنّا ذلك عند البحث عن مدرك هذه القاعدة. وعليه فقاعدة التقيّة قاعدة تعبدية ثابتة بدلالة النصوص. ولا إشكال في كون النصوص المستدلّ بها لهذه القاعدة من الأمارات الشرعية.

و أمّا نفس القاعدة بمالها من المفاد، فمن الواضح عدم كونها بصدد جعل أمانة. فليست من الأمارات. وإنّما هي تفيّد جواز الفعل المتّقى به في التقيّة المداراتية، و وجوبه في التقيّة الخوفية المتوقف عليها حفظ النفس، و كذا استحباب التقيّة و كراهتها و إباحتها. وعمدّة جهات البحث في هذه القاعدة لما كانت جواز التقيّة في المداراتية و وجوبها في الخوفية، و كذا في أجزاء التقيّة مطلقاً. و يكون النزاع و عقد البحث لأجل إثبات ذلك و لو بالمآل، فمن هنا ينبغي أن يقال: إن مفادها من قبيل الحكم التكليفي و الوضعي. و هو جواز التقيّة و وجوبها و إجزائها في العبادات و المعاملات، و إن كانت التقيّة بنفسها فعل المكلف المتّقى، إلّا أن المقصود

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٧

بالبحث و النزاع في قاعدة التقيّة حكمها التكليفي و الوضعي.

و لا إشكال في أن حكمها التكليفي ثانوي كما هو شأن أي حكم اضطراري.

نعم جواز التقيّة المداراتية حكم أولي؛ نظراً إلى أن مفاد ادلتها استحباب المداراة مع أهل العائمة.

و ليست هذه القاعدة على وزان حديث الرفع لكي تفيّد مجرد رفع الحكم الأولي، بل هي بصدد جعل حكم واقعي ثانوي للفعل المتّقى به كما قلنا.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٨٩

### مدرك القاعدة و حكم معارضتها

#### إشارة

أدلّة القاعدة على ضوء:

الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل

حكم معارضة قاعدة التقيّة مع سائر الأدلّة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩١

#### أدلّة القاعدة

#### إشارة

١- الاستدلال بالآيات القرآنية.

٢- الإجابة عن إشكاليين على عموم الآيات.

٣- الاستدلال بالروايات.

٤- الاستدلال بحكم العقل و الإجماع.

٥- حكم معارضتها مع سائر الأدلّة.

يمكن الاستدلال لإثبات أصل مشروعية التقيّة و جوازه بالكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

### الاستدلال بآيات الكتاب

و قد دلّت على مشروعية التقيّة عدّة آيات من القرآن الكريم.

منها: قوله تعالى: **لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً.** (١)

هذه الآية الشريفة- بعد ما ورد فيها من النهي عن تولّي الكافرين باتّخاذهم أولياء و إظهار المودّة لهم، و نفى كون فاعل ذلك في ولاية الله و رعايته و إعلان البراءة منه-، استثنى فيها ما إذا كان ذلك لأجل التقيّة منهم. فدلت على جواز الموافقة و المرافقة معهم، بل إظهار المودّة لهم لأجل التقيّة منهم في موارد.

(١) آل عمران: ٢٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٢

و إنّ للمفسّر الجليل الشيخ الطبرسي بيانا لهذه الآية، و إليك نصّ كلامه؛

قال قدّس سرّه: «و المعنى: إلّا أن يكون الكفّار غالبيين و المؤمنون مغلوبين فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم و لم يحسن العشرة معهم. فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه و مداراتهم؛ تقيّة منه و دفعا عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك.

و في هذه الآية دلالة على أنّ التقيّة جائزة في الدين عند الخوف على النفس». (١)

و لا يخفى أنّ لهذه الآية إطلاقا من جهة أنّ ما يتّقى به؛ تشمل مطلق المرافقة و الموافقة و إظهار المودّة بأيّ قول أو فعل و في أيّ مورد، بلا اختصاص بإظهار الكفر.

و لكن من جهة من يتّقى منه و ردت هذه الآية في التقيّة من الكافرين، و لا نظر لها إلى المخالفين. فلا يمكن الاستدلال بها لإثبات مشروعية التقيّة عن المخالفين، إلّا بضميمة النصوص المفسّرة؛ حيث إنّها وردت في تفسير الآية و ناظرة إليها و دلّت على توسعة نطاقها إلى التقيّة من المخالفين. و إليك بعض هذه النصوص.

منها: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث يقول لبعض اليونانيين: «و أمرّك أن تستعمل التقيّة في دينك، فإنّ الله يقول: **لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً.** و إيّاك ثمّ إيّاك أن تتعرّض للهلاك، و أن تترك التقيّة التي أمرتك بها. فانك شائط بدمك و دماء اخوانك، معرض لنعمك و نعمهم للزوال، مذللّ لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرت باعزازهم». (٢)

فإنّ قوله عليه السلام: «و إيّاك، ثمّ إيّاك أن تتعرّض للهلاك» و قوله عليه السلام: «فانك شائط بدمك و دماء اخوانك» ... ظاهر في إناطة و جوب التقيّة بكون المتّقى في معرض الهلاك و خائفا

(١) تفسير مجمع البيان: ج ١-٢، ص ٤٣٠.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٣٥٥، و تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٣٢٥، ح ٨٢ و وسائل: ج ١١ ب ٢٩، من الأمر و النهي ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٣

على نفسه أو على نفوس إخوانه المؤمنين. و من الواضح عدم اختصاص هذا الملاك بالتقيّة من الكافرين. و إن كان ظاهر الفقرة

الأخيرة- وهي قوله مذلّ لهم في أيدي أعداء دين الله- إرادة التقيّة من الكفّار، كما أنّ المراد من المؤمنين في مثل قوله: وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، المسلمون، لا خصوص الشيعة.

ومنها: ما نقله في تفسير العياشي عن الحسين بن زيد بن عليّ عن جعفر عن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: لا إيمان لمن لا تقيّة له، ويقول الله عزّ وجلّ: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءَ». (١)

والحاصل: أنّه لا إشكال في دلالة هذه الآية على مشروعية التقيّة، بل هي أدلّ الآيات الدالّة على ذلك.

ومنها: قوله تعالى: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصَِّبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ. (٢) حيث إنّ كتمان الإيمان عن طاغوت مثل فرعون، لا يكون إلّا على وجه التقيّة؛ لأنّ الظاهر من سياق هذه الآية و ما قبلها أنّ الرجل المؤمن خاف على نفسه، بعد ما قال فرعون: ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَمَنْ هُنَا كَتَمَ إِيمَانَهُ.

فهذه الآية ظاهرة في أنّ المؤمن من آل فرعون كتم إيمانه على وجه التقيّة، كما اتّفق عليه المفسّرون.

وتدلّ أولاً: على مشروعية التقيّة في دين موسى و عدم اختصاصها بالإسلام.

و ثانياً: على إمضاءها وإبقائها على مشروعيتها في الإسلام، كما هو ظاهر كلّ آية نقل فيها فعل من الأنبياء والأولياء الماضين في مقام التأييد والتقرير والمدح.

(١) تفسير العياشي: ج ١، ص ١٦٦، ح ٢٤ و تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٣٢٥، ح ٨٣.

(٢) المؤمن: ٢٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٤

وقد قلنا في تحرير مفاد القاعدة: إنّ كتمان الحقّ يحصل بكلّ من الترك و الفعل الموافق لمن يتّقى منه. فلا ظهور لكتمان الإيمان في مجرد عدم إظهار العقيدة. هذا مضافاً إلى عدم انفكاك كتمان الحقّ عادة عن إظهار الفعل المخالف للحقّ بغرض الموافقة و المرافقة مع من يتّقى منه.

ومنها: قوله تعالى: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ\* مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (١)

وقع الخلاف بين المفسّرين في كون مَنْ كَفَرَ... بدلا من الكاذبين كما عن الزجاج، أو كونه شرطا و جوابه محذوف لدلالة قوله: وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، كما عن الكوفيين. و لكن الأنسب بالسباق هو القول الأوّل.

و على أى حال لا- إشكال في دلالة قوله: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ على استثناء التقيّة و مشروعيتها، و لا خلاف بينهم في تفسير هذه الفقرة بالتقيّة، كما قال في مجمع البيان «إلّا من أكره فتكلّم بكلمة الكفر على وجه التقيّة مكرها». (٢)

و لا يخفى أنه يمكن الإشكال في عمومية دلالة هذه الآية من جهتين.

### الإجابة عن إشكاليين على عموم الآيات

الاولى: أنّ الآية وردت في مورد التقيّة بإظهار كلمة الكفر و كتمان الإيمان فهي أخصّ من المدعى الذي هو التقيّة بكلّ قول و فعل مخالف للحقّ الشامل لمطلق الأفعال و الأقوال في أبواب العبادات و المعاملات، لا- خصوص كتمان الإيمان بإظهار الكفر. و هذه الشبهة ترد على عمومية الآية السابقة أيضا؛ لاختصاص قوله يَكْتُمُ إِيمَانَهُ بذلك.



(١) النحل: ١٠٥-١٠٦.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج ٥-٦، ص ٣٨٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٥

ويمكن الجواب عن ذلك بأنها تدلّ على جواز التقيّة فيما دون الكفر بالأولوية و الفحوى القطعى.

و ذلك لأدّن الكفر و الشرك من أعظم الذنوب، كما دلّ عليه قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ «١» و قد دلّ

على هذا المعنى نصوص كثيرة. و عليه فاذا جازت التقيّة فى أعظم الذنوب تجوز فيما دونه بالأولوية و الفحوى.

هذا، مضافا إلى دلالة النصوص المفسّرة على هذا التعميم، كما سبق ذكر بعضها آنفا.

الثانية: أنّها وردت فى مورد الإكراه بدلالة قوله: إِيَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ فِي غَالِبِ مَوَارِدِ التَّقِيَّةِ. و عليه فهذه الآية أخصّ موردا من التقيّة.

و اجيب عن ذلك بأنّ الإكراه لا يتحقّق إلّا فى مورد الخوف من الضرر على النفس أو العرض أو المال، و أنّ التقيّة فى مورد الإكراه لا تكون إلّا لغرض دفع الضرر فهو مشترك الملاك مع سائر موارد التقيّة.

وفيه: أنّ عنوان الإكراه اخذ فى موضوع الحكم فى الآية، و لا يصحّ التعدّى عنه إلّا بتنقيح الملاك، و هو مشكل؛ لاحتمال الخصوصية فى الإكراه؛ حيث إنّ مورد هذه الآية هو الإكراه على إظهار الكفر، كما قال على بن إبراهيم فى تفسيره و يشهد له النصوص.

مثل صحيح محمّد بن مروان قال: قال لى أبو عبد الله عليه السّلام: «ما منع ميشم رحمه الله من التقيّة؟! فوالله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت فى عمّار و أصحابه: إِيَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ». «٢»

و صحيح عمر بن مروان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: رفع عن أمّتى أربع خصال: خطأؤها و نسيانها و ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا. و ذلك قول الله عزّ و جلّ:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا

(١) النساء: ٤٨ و ١١٦.

(٢) تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٨٩، ح ٢٣٨.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٦

وَ لَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ قَوْلُهُ: إِيَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ. «١»

و لا يخفى أنّ الظاهر من هاتين الصحيحتين كون مورد الآية هو الإكراه الموجب للخوف على النفس كما هو المسلّم فى قضية عمّار و أصحابه و التعدّى عنه بالفحوى إلى غيره ممّا يكون دونه، و إن لا- وجه له؛ لأدّن الفحوى يقتضى هاهنا عكس المطلوب؛ حيث إنّ تجويز إظهار المخالفة للحقّ، بل إظهار الشرك و الكفر لأجل حفظ النفس لا يستلزم تجويزه لأجل ما دون ذلك فى الأهميّة، بخلاف العكس.

و لكن بمقتضى عموم بعض النصوص المفسّرة، يمكن تعميم الآية إلى غير مورد الإكراه.

مثل صحيح بكر بن محمّد عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «إنّ التقاء ترس المؤمن، و لا- إيمان لمن لا تقاء له، فقلت له: جعلت فداك، قول الله تبارك و تعالى: إِيَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ؟ قال عليه السّلام: و هل التقيّة، إلّا هذا؟!». «٢»

و لا يخفى أنّ دلالة هذه الصحيحة على عمومية الآية و شمولها للمخالفين واضحة و كذا للتقيّة بغير إظهار الكفر. نعم لا يخلو قوله عليه السّلام: «و هل التقيّة إلّا هذا» من إشعار بنفى تعميم التقيّة إلى غير مورد الإكراه، لكنّه يزول بالتأمّل؛ حيث إنّ مراده عليه السّلام



من الاستفهام الإنكارى قطعية كون مورد الآية من قبيل التقية، لا الاختصاص.  
 و في تفسير العياشى عن أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث:  
 «أنه قيل له: مدِّ الرقاب أحب إليك أم البراءة من على عليه السلام؟ فقال عليه السلام: الرخصة أحب إلى. أما سمعت قول الله عزَّ و  
 جلَّ فى عَمَّار: إِنْ مَنُّ أُرْكَرَهُ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». (٣)  
 فتحصل من جميع ما ذكرناه فى الاستدلال بالآيات أنها تدلُّ على مشروعيتها

(١) تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٨٩، ح ٢٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٩ من ابواب الأمر و النهى ح ٦.

(٣) المصدر: ح ١٢.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٧  
 التقية فى مطلق موارد الخوف على النفس، بل مطلق الخوف و لو على المال و العرض. و أمّا التقية المداراتية فلا- يمكن استفادة  
 مشروعيتها من الآيات، كما أن التقية من المخالفين أيضا لا يمكن استفادة مشروعيتها منها بنفسها، لو لا دلالة النصوص المفسرة على  
 التعميم.

### الاستدلال بالروايات

إن الروايات الواردة فى التقية فوق حدِّ التواتر، و يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين.  
 الأول: النصوص الدالّة على مشروعيتها التقية فى كلِّ فعل، سواء كان من العبادات أو المعاملات أو الجزائيات.  
 الثانى: ما دلَّ على مشروعيتها فى العبادات، و هى تنقسم إلى النصوص العامة الشاملة لمطلق العبادات و النصوص الخاصة ببعض أبواب  
 العبادات.

أما القسم الأول: فينقسم إلى طائفتين.

الاولى: ما دلَّ من النصوص على أصل مشروعيتها التقية و جوازها.

فمن هذه الطائفة ما دلَّ على أن التقية ترس المؤمن و حرزه و جنته؛ حيث استعملها المؤمن لحفظ نفسه و للاتقاء من شرِّ العدو كما هو  
 فائدة الجنّة و الترس فى الحرب و القتال.

مثل ما رواه الكليني فى الكافي بسنده عن محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان أبى يقول: و أىّ شىء أقرّ لعينى من  
 التقية، إن التقية جنّة المؤمن» (١) و مثله صحيحة جميل. (٢)

و ما رواه أيضا فى الكافي عن عبد الله بن أبى يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «التقية ترس المؤمن و التقية حرز  
 المؤمن». (٣)

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من ابواب الأمر بالمعروف، ح ٤.

(٢) المصدر: ح ٢٤.

(٣) المصدر: ح ٦.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٨

و ما رواه أيضا في الكافي عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التقية ترس الله بينه و بين خلقه». (١) و منها: ما دلّ على أنّها من كمال الدين و الإيمان، و أنّها من الدين و الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد. مثل ما رواه الكليني في الكافي بإسناده عن أبي عمر الأعجمي قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمر! إنّ تسعة أعشار الدين في التقية، و لا دين لمن لا تقيه له». (٢) و ما ورد في صحيح حريز عن المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «يا معلّى إنّ التقية ديني و دين آبائي، و لا دين لمن لا تقيه له». (٣) و مثله صحيح معمر بن خلاد. (٤) و ما رواه الصدوق في علل الشرائع عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقية دين الله عزّ و جلّ قلت من دين الله؟! قال فقال: إى و الله من دين الله». (٥) و ما رواه الكليني عن ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام في حديث: «لا إيمان لمن لا تقيه له». (٦) و ما رواه في الكافي عن حبيب بن بشر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام سمعت أبي يقول: «لا و الله ما على وجه الأرض شيء أحبّ من التقية، يا حبيب! إنّ من كان له تقيه رفعه الله، يا حبيب! من لم تكن له تقيه وضعه الله». (٧) و ما في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «مثل مؤمن لا تقيه له، كمثل جسد لا رأس له». (٨) و عنه عليه السلام أيضا عن أمير المؤمنين عليه السلام: «التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين». (٩)

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ١٢.

(٢) المصدر: ح ٢.

(٣) المصدر: ح ٢٣.

(٤) المصدر: ح ٣.

(٥) المصدر: ح ١٨.

(٦) المصدر: ح ٦.

(٧) المصدر: ح ٨.

(٨) المصدر: ج ١١ ب ٢٨، ح ٢.

(٩) المصدر: ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٩٩

و منها: ما دلّ على صدورها عن أنبياء السلف، مثل ما رواه في العلل أيضا عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقية دين الله عزّ و جلّ، قلت من دين الله؟ قال: فقال إى و الله من دين الله، لقد قال يوسف: أَيْتُهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَلسَّارِقُونَ. و الله ما كانوا سرقوا شيئا». (١)

و ما رواه الكليني في الكافي عن أبي بصير أيضا قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«التقية من دين الله» ثم روى نحو الرواية السابقة، ثم زاد قوله: و لقد قال إبراهيم عليه السلام إني سقيم و الله ما كان سقيما». (٢)

و ما رواه في معاني الأخبار عن سفيان بن سعيد، قال سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يقول: «عليك بالتقية فإنها سنة إبراهيم الخليل عليه السلام - إلى أن قال: - و إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كان إذا أراد سفرا دارى بعيره. و قال: أمرنى ربي مداراة الناس، كما أمرنى بإقامة الفرائض. و لقد أدبه الله عزّ و جلّ بالتقية. فقال: اذْفَعْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الدِّي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ

عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا. يا سفيان من استعمل التقيّة في دين الله فقد تسنّم الذورة العليا من القرآن. وإن عزّ المؤمن في حفظ لسانه، و من لم يملك لسانه ندم». (٣)

و ما رواه الكليني عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف أسروا الإيمان و أظهروا الشرك فأتاهم الله أجراً مرتين». (٤)

و ممّا دلّ على عموميّة مشروعية التقيّة لجميع أبواب الفقه صحيحة الفضلاء قالوا سمعنا أبا جعفر عليه السّلام يقول: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحله الله له». (٥)

و منها: صحيح زرارة عن أبي جعفر: «التقيّة في كلّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به». (٦)

و منها: صحيحة الحارث بن المغيرة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «التقيّة في كلّ

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤، ح ١٨.

(٢) المصدر: ج ١١ ب ٢٥، ح ٤.

(٣) المصدر: ب ٢٤، ح ١٦.

(٤) المصدر: ج ١١ ب ٢٩، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من الأمر و النهي، ح ٢.

(٦) المصدر: ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٠

ضرورة». (١) و رواه غيره أيضاً.

الثانية: ما دلّ على وجوبها مثل ما روى في تفسير الإمام الحسن بن عليّ العسكري في قوله تعالى: وَ عَمَلُوا الصّٰلِحٰتِ قَالَ: قضا الفرائض كلّها بعد التوحيد و اعتقاد النبوة و الإمامة. قال عليه السّلام و أعظمهما فرضان: قضاء حقوق الاخوان في الله و استعمال التقيّة من أعداء الله». (٢)

و ما روى فيه عنه عليه السّلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «و لو شاء لحزّم عليكم التقيّة، و أمركم بالصبر على ما ينالكم من أعدائكم عند إظهاركم الحقّ، ألا- فأعظم فرائض الله عليكم بعد فرض موالاتنا و معاداة أعدائكم استعمال التقيّة على أنفسكم و أموالكم و معارفكم و قضاء حقوق إخوانكم، و إن الله يغفر كلّ ذنب بعد ذلك و لا يستقصي، و أمّا هذان فقلّ من ينجو منهما، إلّا بعد مسّ عذاب شديد، إلّا أن يكون لهم مظالم على النواصب و الكفّار، فيكون عقاب هذين على اولئك الكفّار و النواصب؛ قصاصاً بما لكم عليه من الحقوق، و ما لهم إليكم من الظلم، فاتّقوا الله و لا تعرّضوا لمقت الله بترك التقيّة و التقصير، في حقوق إخوانكم المؤمنين». (٣)

و عنه عليه السّلام أيضاً عن جدّه عليّ بن الحسين عليه السّلام: «يغفر الله للمؤمن كلّ ذنب و يطهره منه في الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبيّن: ترك التقيّة و تضييع حقوق الاخوان». (٤)

و ممّا يدلّ على وجوب التقيّة ما رواه الصدوق باسناده عن جعفر بن محمّد عليه السّلام في حديث: «استعمال التقيّة في دار التقيّة واجب. و لا حنث و لا كفّارة على من حلف تقيّة يدفع بذلك ظلماً عن نفسه». (٥)

هذه نبذة من النصوص العامّة الواردة في التقيّة. و هي دلّت أولاً: على مشروعية التقيّة و جوازها في مطلق موارد الاضطرار و جميع الضرورات العرفية.

و ثانياً: على عدم اختصاص مشروعية التقيّة بالتقيّة من المخالفين.

ولا يخفى أنّ حكم الصّحة والإجزاء في العبادات و آثار الصّحة في العقود

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٨.

(٢) المصدر: ج ١١ ب ٢٨، ح ١.

(٣) المصدر: ح ١٣.

(٤) المصدر: ج ١١ ب ٢٨، ح ٦.

(٥) المصدر: ج ١١ ب ٢٤، ح ٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠١

و الإيقاعات إنّما يترتب على أصل مشروعية التقيّة و يمتاز وجوبها حرمة تركها تكليفاً و استحقاق العقاب عليه. و أمّا الأحكام و الآثار الوضعية فجميعها تترتب على جوازها. و أمّا ما ورد من نصوص التقيّة في أبواب العبادات فسيأتي ذكرها في خلال المباحث اللاحقة. و في هذا المقدار من النصوص المذكورة كفاية لإثبات أصل مشروعية التقيّة و جوازها و ما يترتب عليه من الآثار.

### الاستدلال بحكم العقل

يمكن الاستدلال لجواز التقيّة بحكم العقل فيما إذا توقّف عليها حفظ النفس و دفع الظلم. و ذلك لحكم العقل بدفع الضرر عن النفس و حفظها و دفع الظلم و السدّ عنه. فإذا توقّف حفظ النفس و دفع الظلم على التقيّة في مورد، يحكم العقل فيه بحسن التقيّة و رجحانها؛ بملاك توقّف حفظ النفس و دفع الظلم و الضرر عليه. و أمّا تقريب دليل العقل بحكمه بترجيح الأهمّ عند الدوران بينه و بين المهمّ، ففيه أنّ العقل بعد ما التفت إلى نهى المولى عن فعل و أمره بتركه - كما هو المفروض في موارد التقيّة - لا يرى ذلك الفعل مهمّاً حتّى يقع الدوران بينه و بين الأهمّ، بل يراه مرجوحاً قبيحاً و يرى تركه حسناً راجحاً، اللهمّ إلّا أن يقاس مع قطع النظر عن مقام التقيّة، و هو خارج عن محلّ الكلام.

### الاستدلال بالإجماع

لا إشكال في إمكان تحصيل الإجماع على مشروعية التقيّة؛ لعدم مخالف من فقهاء الخاصّة لمشروعيتها، بل أصل مشروعيتها من ضروري المذهب، كما قال في الجواهر: «بل أصل التقيّة من ضروريات مذهب الشيعة». «١»

(١) جواهر الكلام: ج ٢، ص ٢٣٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٢

بل ذلك من ضروري الدين، بلا اختصاص بالمذهب، كما عرفت من لسان الآيات الناطقة بمشروعيتها.

و عليه فلا حاجة إلى الإجماع بعد كونها من ضروريات المذهب، بل الدين، و بعد دلالة الكتاب و السنّة المتواترة على مشروعيتها. بل الإجماع في مثل هذه الموارد لا يكون تعديداً كاشفاً عن رأى المعصوم بما أنّه إجماع؛ نظراً إلى استناد مشروعيتها إلى الأدلّة اللفظية من الكتاب و السنّة، بل و حكم العقل في الجملة.

أما الاستدلال بأدلة لا ضرر، فهو أخص من المدعى؛ لأنها إنما تصلح للاستدلال في موارد ترتب الضرر على ترك التقيّة، و موارد التقيّة أعم من ذلك؛ نظرا إلى شمولها لما إذا كان ترك التقيّة موجبا لوهن الدين، أو كان في التقيّة مصلحة الإسلام و المسلمين و تقوية الشريعة و اعتلاء المذهب، كما في التقيّة المداراتية.

### حكم معارضتها مع ساير الأدلة

لا ريب في عدم مشروعية التقيّة المباحة و المستحبة في موارد ورد بها ضرر على شخص المتقى أو حرج؛ نظرا إلى حكومته أدلة نفى الحرج و الضرر و إلى كون أدلة التقيّة في مقام الامتنان على الشيعة، كما هو واضح. و في الحقيقة لا معارضة بين قاعدة التقيّة و بين أدلة نفى الضرر و الحرج. و ذلك لخروجها عن نطاق أدلة التقيّة؛ نظرا إلى كونها في مقام الامتنان على شخص المتقى و موارد لزوم الضرر و الحرج على شخص المتقى خلاف مقتضى وضع التقيّة و لسان أدلتها. و قد عرفت سابقا انتفاء وجوب التقيّة إذا كانت موجبة لإراقة الدم. و قد دلّ عليه قوله: «فإذا بلغت الدم فلا تقيّة». (١)

و أما في غير موارد إراقة الدم، فلا إشكال في كون تحمّل الضرر و الحرج

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١، من الأمر و النهي، ح ١ و ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٣

لأجل التقيّة خلاف مقتضى لسان أدلتها من الامتنان على شخص المتقى. و من هنا لا تعارض بين قاعدة التقيّة و بين أدلة نفى الضرر و الحرج دائما؛ نظرا إلى خروج موارد هاتين عن مصب هذه القاعدة.

ثم إنّ أول ما يعارضه أدلة التقيّة و نصوصها هو دليل الحكم الأولي؛ حيث يفيد وجوب إتيان متعلّقه و عدم الصحّة و لا أجزاء الإتيان بغيره.

و لكن أدلة التقيّة - كأى دليل اضطرارى آخر - يكون لها لسان البدلية بالنسبة إلى أدلة الأحكام الأولية و تفيد تنزيل المأتمن به تقيّة منزلة الواجب الأولي الاختياري. و قد قرّرنا في قاعدة الإجزاء - من علم الاصول في كتابنا «بدائع البحوث» - أنّ دليل البدل الاضطرارى حاكم على دليل الواجب المبدل الاختياري، بتوسعة موضوعه و متعلّقه إلى البدل.

كذلك دليل التقيّة - الذي هو من قبيل الأوامر الاضطرارية - حاكم على دليل الحكم الأولي الاختياري. فهو متقدّم عليه بالحكومة.

و من الأدلة التي يخالفها أدلة التقيّة و تعارضها، أصالة عدم النقل و الانتقال في المعاملات. فإن أدلة التقيّة و نصوصها واردة على هذا الأصل. و ذلك لأن موضوعه الشك في صحّة المعاملة.

بيان ذلك: أنّ حصول النقل و انتقال الملك شرعا يتوقّف على تحقّق السبب الشرعي لذلك. فلو شككنا في صحّة عقد يرجع ذلك في الحقيقة إلى الشك في تحقّق السبب الشرعي للنقل و انتقال المال من ملك صاحبه إلى غيره. و مقتضى ذلك الشك في خروج المال على ملك مالكة و عدم خروجه؛ لأنّ النقل و الانتقال أمر حادث و الأصل عدم تحقّقه. و هذا معنى أصالة عدم النقل في المعاملات.

و في المقام إذا شككنا في صحّة المعاملة الواقعة تقيّة و في كفايتها عن تجديد العقد عند رفع موجب التقيّة، مقتضى الأمر بالتقيّة صحّتها و إجزائها عن

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٤

تجديد العقد حتى بعد ارتفاع موجبها. و بذلك يرتفع الشك المأخوذ موضوعا لأصالة عدم النقل.

و من هنا تكون أدلة التقيّة واردة على أصالة عدم النقل في المعاملات، كما هو شأن الإمارات بالنسبة إلى أي أصل من الاصول.

ثم إن من موارد المعارضة في المقام معارضة ما دل من الكتاب و السنة على مقابلة الطاغوت و مجاهدة الظالم و دفع الظلم و تحريم إعانته الظالم و الجائر و لو بالسكوت.

كقوله تعالى: ﴿لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾. (١)

و قوله صلى الله عليه و آله: «من أعان ظالما على ظلمه و هو يعلم أنه ظالم، فقد برئ من الإسلام». (٢)

و قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة». (٣)

و قوله صلى الله عليه و آله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». (٤)

و وصية أمير المؤمنين عليه السلام للحسن و الحسين لما ضربه ابن ملجم (لعنه الله):

«كونا للظالم خصما و للمظلوم عونا» (٥) إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. فإنها

تنادى بأعلى صوتها حرمة كتمان الحق و السكوت في قبال الظلم و الجور و الظالم و الجائر، و وجوب التغيير و الإنكار و الردع.

و لكن أدلة التقيّة تأمر بموافقة الباطل و كتمان الحق في جميع هذه الموارد تقيّة و حفظا للنفس و العرض و المال.

(١) هود: ١١٣.

(٢) نوادر الراوندى ص ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٦ من الأمر و النهي ح ١ و الكافي: ج ٥، ح ١٠.

(٤) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٤٣٢.

(٥) نهج البلاغة/ رسالة ٤٧: ص ٤٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٥

و قد يجاب عن ذلك بحكومة أدلة التقيّة، كما يجمع بذلك بين أدلة الأحكام الأولية و بين أدلة التقيّة.

و لكنّه غير وجيه و ذلك لأنّ الأدلة الأولية لم يؤخذ في موضوعها الخطر و الضرر بخلاف النصوص المزبورة.

و الجواب الصحيح: أنّ أدلة التقيّة تخصّص عموم النصوص المزبورة كما هو لسان الآية في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، مع أنّ

المستثنى منه في الآية من قبيل النصوص المزبورة. و مثله قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُرِّهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾؛ فإنّ النصوص الآمرة بالتغيير و إنكار

الظالمين و نهيمهم عن الظلم و المنكر و تحريم عونهم و إيجاب مخاصمتهم، و إن كانت مشتركة مع نصوص التقيّة موضوعه؛ لأنّ في

موضوعهما كليهما اخذ الخوف و الخطر، إلّا أنّ الثاني بالغ الحدّ الشديد بالإكراه و الاضطرار، مع ضمّ اطمينان القلب بالإيمان، و

استثنى من الأوامر الواردة في تلك النصوص.

و أيضا من القواعد التي يعارضها قاعدة التقيّة، قاعدة «لا تعاد» في الخمس المستفاد وجوب إعادتها من حديث «لا تعاد». و ذلك لأنّ

قاعدة التقيّة- بناء على القول بإجزائها- تنفي وجوب الإعادة بعد رفع الاضطرار، و لكن قاعدة «لا تعاد» تقتضي وجوب الإعادة عند

الاختلال بأحد الخمس المذكورات في الحديث.

و هذه المعارضة لا تختصّ بقاعدة التقيّة، بل تقع بين جميع الأوامر الاضطرارية و بين قاعدة «لا تعاد» على النحو المذكور.

و لكن هذه المعارضة بدويّة ترتفع بالتأمّل في مفاد حديث لا تعاد و مورده؛ إذ مورده كما قرّر في محلّه ترك أجزاء الصلاة و شرائطها

نسيانا، لا اضطرارا، كما قرّر في محلّه.

و عليه فقاعدة التقيّة- كسائر أدلة الاضطرارية- تقتضي الإجزاء في التقيّة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٦

الخوفية- الاضطرارية و الإكراهية-، و لا معارضة بينها و بين حديث «لا تعاد».

و من هنا لم يعمل الأصحاب بحديث «لا تعاد» في موارد الاضطراب كالتيمم و نحوه، و لم يفصّلوا في أجزاء الأوامر الاضطرارية بين الخمس المستثنى في حديث «لا تعاد» و بين غيرها.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٧

## التقية عند أهل العامة

### إشارة

تحقيق نصوص أهل العامة في التقية  
أدلة أهل العامة لعدم جواز التقية  
شبهات واهية و دفع قاطعة  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٠٩  
التقية عند أهل العامة ١- تحرير آراء العامة.  
٢- نظرة إلى نصوص أهل العامة في التقية.  
٣- ما استدلل به العامة لعدم جواز التقية.  
٤- شبهات و دفع: هل التقية كذب؟/ مشروعية التقية هل تنافي حجية روايات الشيعة؟/ الجواب عن إشكال تحريم كتمان ما أنزل الله./ هل التقية من النفاق و الرياء؟/ هل التقية تنافي الشجاعة.

### تحرير آراء العامة

اختلف العامة في مشروعية التقية، فذهب جماعة منهم إلى عدم جوازها، و آخرون إلى جوازها و مشروعيتها، بل وجوبها في موارد الخوف من الهلكة. و نكتفي هاهنا بذكر كلام بعض القائلين بالجواز؛ لسهولة الوصول إلى كلمات المانعين منهم.  
قال السرخسي (المتوفى بسنة ٤٨٣) في المبسوط: «و عن الحسن البصري رحمه الله التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة، إلا أنه كان لا يجعل في القتل تقية و به نأخذ. و التقية أن يقي نفسه من العقوبة بما ظهره، و إن كان يضمخ خلافه.  
و قد كان بعض الناس يأبى ذلك و يقول إنه من النفاق. و الصحيح أن ذلك جائز؛ لقوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً** و اجراء كلمة الشرك على اللسان مكرها مع  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٠  
طمأنينة القلب بالإيمان من باب التقية. و قد بينّا أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله رخص فيه لعمار بن ياسر رضي الله عنه». «١»  
و نظيره عن ابن حجر العسقلاني (المتوفى بسنة ٨٥٢).

### نظرة إلى نصوص أهل العامة في التقية

و قد روي في جوامعهم الروائية أحاديث كثيرة دالة على جواز التقية و الترغيب إليها و التأكيد عليها.  
و هذه النصوص على طائفتين. الأولى: ما نقلها العامة في تفسير الآيات القرآنية الناظرة إلى التقية.  
فمنها: ما رواه الحاكم في المستدرک و ابن ماجه في سننه و الماوردي و الرازي في تفسيرهما في قضية عمار بن ياسر عند ما أمره

المشركون بسبب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَامْتِدَاحِ الْأَصْنَامِ، ففعل ذلك تحت وطأة التعذيب الشديد، فلما أتى الرسول، قال له: «ما وراءك؟» قال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير، فقال: «كيف تجد قلبك؟» قال: مطمئن بالإيمان، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إن عادوا فعد». (٢)

وقد جعل المراغى في تفسيره من جملة موارد التقيّة: مداراة الكفرة، والظلمة، والفسقة، وإلانة الكلام لهم، والتبسّم في وجوههم، و بذل المال لهم لكفّ أذاهم و صيانة العرض منهم، و أخرج الطبراني، قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «ما وقى به المؤمن عرضه، فهو صدقة». (٣)

الثانية: ما رووه في جوامعهم الروائية:

(١) المبسوط: ج ٢٤، ص ٤٥.

(٢) المستدرک للحاكم: ج ٢، ص ٣٥٧ و راجع سنن ابن ماجه: ج ١، ص ١٥٠، ب ١١ و تفسير الماوردي: ج ٣، ص ١٩٢، و تفسير الرازي: ج ٢٠، ص ١٢١.

(٣) تفسير المراغى: ج ٣، ص ١٣٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١١

فمن هذه الطائفة ما نقله ابن حزم عن الحارث بن سويد: قال سمعت عبد الله ابن مسعود: يقول: ما من ذى سلطان يريد أن يكلفني كلاما يدرأ عني سوطا أو سوطين، إلّا كنت متكلمًا به. و أخرجه ابن حزم في المحلى، و قال: و لا يعرف له من الصحابة رضى الله عنه مخالف. (١)

و أخرج البخارى في صحيحه بسنده عن أبى الدرداء، أنّه كان يقول: إنّنا لنكشر فى وجوه أقوام، و إن قلوبنا لتلعنهم. (٢) و نسب هذا القول إلى أبى موسى الأشعري أيضا (٣). و الى أمير المؤمنين. (٤)

و أخرج البخارى بسنده عن أبى هريرة أنّه قال: حفظت من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعَاءِينَ: فأما أحدهما: فبثته، و أمّا الآخر فلو بثته قطع هذا البلعوم. (٥)

و روى القرطبي المالكي: «و قال إدريس بن يحيى: كان الوليد بن عبد الملك يأمر جواسيس يتجسسون الخلق، و يأتون بالأخبار، فيجلس رجل منهم فى حلقة رجاء بن حياء، فسمع بعضهم يقع فى الوليد، فرفع ذلك إليه.

فقال: يا رجاء! اذكر بالسوء فى مجلسك و لم تغتبر؟!»

فقال: ما كان ذلك يا أمير المؤمنين.

فقال له الوليد: قل الله الذى لا إله إلا هو.

قال: الله الذى لا إله إلا هو.

فأمر الوليد بالجاسوس، فضرب سبعين سوطا، فكان يلقي رجاء فيقول: يا رجاء! بك يستسقى المطر و سبعين سوطا فى ظهري!

(١) المحلى، ابن حزم: ج ٨، ص ٣٣٦، مسألة ١٤٠٩.

(٢) صحيح البخارى: ج ٨، ص ٣٧، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس.

(٣) الفروق، القراضى المالكي: ج ٤، ص ٢٣٦، الفرق الرابع و الستون بعد المائتين.

(٤) مستدرک وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٢٦١، باب ٢٧ من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ح ٢.



(٥) صحيح البخارى: ج ١، ص ٤١، كتاب العلم، باب حفظ العلم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٢

فيقول رجاء: سبعون سوطا في ظهرك خير لك من أن يقتل رجل مسلم. «١»

وأخرج الخطيب البغدادي في تاريخه بسنده عن سفیان بن وكيع، قال: جاء عمر بن حماد بن أبي حنيفة فجلس إلينا، فقال: سمعت أبي حماد يقول: بعث ابن أبي ليلى إلى أبي حنيفة فسأله عن القرآن؟ فقال مخلوق، فقال: تتوب وإلا أقدمت عليك؟ قال: فتتابعه، فقال: القرآن كلام الله.

قال: فدار به في الخلق بخبرهم أنه قد تاب، من قوله القرآن مخلوق.

فقال أبي: فقلت لأبي حنيفة: كيف صرت إلى هذا وتابعتك؟ قال: يا بني، خفت أن يقدم علي فأعطيته التقية. «٢»

ومنها: ما رواه ابن أبي شيبة الكوفي (المتوفى بسنة: ٢٣٥ هـ) بإسناده عن الحسن أن عيونا لمسيلمة أخذوا رجلين فأكدهما مسيلمته على الشهادة برسالته، فأبى أحدهما فقتله وشهد الآخر فأرسله. فأتى النبي صلى الله عليه وآله فقال للرجل: «أما صاحبك فمضى على إيمانه، وأما أنت فأخذت بالرخصة». «٣»

وما رواه عن عطاء «في رجل أخذ العدو، فأكرهوه على شرب الخمر و أكل الخنزير. قال: إن أكل وشرب فرخصة، وإن قتل أصحاب خير». «٤»

وما رواه أيضا عن الحسن قال: «التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة». «٥»

وما رواه بسنده عن ابن الحنيفة، قال: سمعته يقول: «لا إيمان لمن لا تقيه له». «٦»

وما رواه بسنده عن عبد الله بن مسعود، قال: «ما من كلام أتكلم به بين يدي

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ج ١٠، ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق: ج ١٣، ص ٣٧٩-٣٨٠، في ترجمة أبو حنيفة تحت عنوان ذكر الروايات عمّن حكى عن أبي حنيفة، القول بخلق القرآن.

(٣) المصنّف/ لابن أبي شيبة الكوفي: ج ٧، ص ٦٤٢، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٤.

(٥) المصدر: ص ٦٤٣، ح ٧.

(٦) المصدر: ص ٦٤٣، ح ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٣

سلطان يدرأ عني به ما بين سوط إلى سوطين، إلا كنت متكلمًا به». «١»

وما رواه بسنده عن النزال بن سبرة، قال دخل ابن مسعود و حذيفة على عثمان، فقال عثمان لحذيفة: بلغني أنك قلت كذا وكذا؟ قال: لا- والله ما قلت. فلما خرج، قال له عبد الله: مالك؟ فلم تقوله ما سمعتك تقول؟ قال: إنني اشتري ديني بفضه ببعض؛ مخافة أن يذهب كله». «٢»

### ما استدل به العامة لعدم جواز التقية

وعمدة ما استدل به القائلون بعدم جواز التقية من أبناء العامة و أتكلوا عليه في التشنيع على الشيعة و الهجمة عليهم تتلخص في ثلاثة وجوه:

- ١- إن التقيّة كذب؛ حيث ترجع إلى إظهار ما لا واقع له في اعتقاد المتّقى.
  - ٢- التقيّة نفاق و رياء؛ نظرا إلى ما فيها من مخالفة اللسان مع القلب. و ابتغاء مرضاة الخلق بمخالفة أمر الله و حكمه الواقعي.
  - ٣- لو جازت التقيّة للأئمّة كما يقول به الشيعة لسقطت رواياتهم كلّها عن الحجية؛ لاحتمال تطرّق التقيّة في جميعها.
- و لكن ضعف هذه الوجوه أظهر من أن يخفى على من له أدنى اطلاع و خبرة بماهيّة التقيّة المصطلحة عند الشيعة و شرائطها. و سوف تعرف وجود المناقشة في هذه الأدلّة الواهية في ضمن شبهات و دفع.

(١) المصنّف/ لابن أبي شيبة الكوفي: ج ٧، ص ٦٤٣، ح ١١.

(٢) المصدر: ص ٦٤٣، ح ١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٤

### شبهات واهية و دفع قاطعة

#### إشارة

١- هل التقيّة كذب؟!

٢- هل تنافي مشروعية التقيّة حجّية روايات الشيعة؟

٣- الجواب عن إشكال تحريم كتمان ما أنزل الله.

٤- هل التقيّة من النفاق و الرياء؟

٥- التقيّة لا تنافي الشجاعة.

#### هل التقيّة كذب؟!

و قد ادّعى بعض أبناء العامة من أن التقيّة في الحقيقة كذب؛ لزعم رجوعها إلى إظهار ما لا يطابق الواقع في اعتقاد شخص المتّقى.

ففي الحقيقة هو إخبار عمّا لا يطابق الواقع عند المخبر.

و هذا الإشكال لا وجه له.

و ذلك أولا؛ لأنّ الكذب هو الإخبار الغير المطابق للواقع فهو من مقوله اللفظ. و أمّا التقيّة فهي أعمّ من القول و الفعل. و الغالب في التقيّة الفعل و لا يصدق عليه الكذب.

و أمّا في موارد التقيّة بالقول الغير المطابق للواقع، فيرتفع قبح الكذب بسبب أهميّة التقيّة و خطورتها، كما تعرف في الوجه الثاني. هذا، مع أنّ التقيّة أجنبيّة عن مفهوم الإخبار، حيث إنّه لم يتضمّن مفهوم الإخبار كما هو واضح لمن لاحظ موارد التقيّة، و تأمل في كلمات الفقهاء في تعريف التقيّة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٥

و ثانيا: ليس قبح الكذب ذاتيا- مثلا- إذا توقّف إنجاء النفس المحترمة على الكذب في واقعة، لا يشكّ أحد من المسلمين في جوازه حينئذ. و التقيّة أيضا إنّما شرّعت للاضطرار. فيرتفع إنم الكذب عند الاضطرار، كما قال الله تعالى: **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**. بل قد جوّز الكذب لمصالح مهمّة كإصلاح ذات البين، و نحو ذلك من المصالح الهامة المبتنية عليها مشروعية التقيّة المداراتية.

## هل تنافي مشروعية التقية حجة روايات الشيعة

و أمّا تطرق احتمال التقية في جميع الروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السّلام فلا أساس له، بل إنّما يعتقد الشيعة الإمامية أنّ الأئمة عليهم السّلام لم يتقون في بيان الأحكام الشرعية، إلّا في موارد خاصّة يصابون ويحفظ فيها دماء المسلمين و كيان المذهب و يسدّ فيها عن الفرق و العداوة و البغضاء بين المسلمين بيان الحكم الموافق لأبناء العامّة. هذا، مع أنّ و في مثل هذه الموارد توجد قرائن تمنع عن الإغراء بالجهل و عن اشتباه الحكم الواقعي. و من تلك القرائن وجود أخبار مبيّنة للحكم الشرعي الواقعي المطابق للحقّ، و اتفاق أهل العامّة على الحكم الموافق للتقية، أو اشتها ذلك الحكم بين العامّة. ثمّ أمروا شيعتهم بالأخذ بما خالف العامّة و طرح ما وافقهم. فما دام لم تتوفر هذه القرائن، لا يجوز حمل الأخبار الصادرة عنهم عليهم السّلام على التقية، بل لا يحتمل التقية حينئذٍ لعدم وجه مجوّز لها.

و الحاصل: أنّ للتقية في الروايات ضابطة تبتني على القريبتين المذكورتين، و لا يمكن حمل الأخبار على التقية في غير موردتهما. و أمّا عدم جواز كتمان الإيمان فهو في غاية البطالان و السخافة؛ لما صرح به في الكتاب العزيز بقوله تعالى يَكُفِّرُ إِيْمَانَهُ فِي قَضِيَّةٍ مُؤْمِنٍ آلِ فِرْعَوْنَ.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٦

## الجواب عن إشكال تحريم كتمان ما أنزل الله

و أمّا شبهة أنّ التقية راجعة إلى كتمان ما أنزل الله، و هو حرام بدلالة قوله: «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» فيجوابها: أنّ دلالة الآية الشريفة ناظرة إلى كتمان رسالة نبينا على الدوام، لا في واقعة اقتضته التقية فيها، بل و كتمان ولاية أهل البيت عليهم السّلام و إمامتهم لغرض إضلال الناس عن الإمامة و إعطاء زمامها إلى غير أهلها، كما في قضية سقيفة بني ساعدة؛ نظرا إلى أنّ بالولاية و الإمامة يتحقّق إكمال الدين و الرسالة، كما قال تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا وَقوله: وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتُهُ «١» و ليست آية تحريم الكتمان، ناظرة إلى الأحكام الجزئية المتوقّفة عليه حفظ النفس و المال و رفع الاضطراب و شوكة المسلمين.

نعم، إذا كان كتمان الرسالة أو الولاية في مورد جزئي خارجي يتوقّف عليه حفظ النفس لا ريب عند أحد من المسلمين جوازه؛ لأهميّة حفظ النفس، و لقوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً.

و العجب من هذا المستشكل أنّه كيف أشكل بذلك في أصل مشروعية التقية، مع أنه قرأ آية إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً؟! و إنّها صريحة في مشروعية التقية.

و أمّا عدم صدور التقية من أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله، لو سلّم، فلا يصلح للدليّة على عدم مشروعية التقية بعد ما صرّحت بجوازها في الآيات القرآنية؛ ضرورة أنّ فعل الأصحاب لا يصلح للدليّة على الأحكام الشرعية، إلّا أن يبلغ إلى حدّ السيرة و لم يكن مخالفا للكتاب. و دون إثبات ذلك خرط القتاد.

## هل التقية من النفاق و الرياء؟

و أمّا شبهة كون التقية من النفاق و الرياء، فجوابه: أنّ حقيقة النفاق إظهار الإيمان ممن لا اعتقاد و لا إيمان له في

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٧

الباطن، وهذا بخلاف التقيّة، فإنها عكس ذلك؛ لأنها إظهار الكفر و الفسق ممّن قلبه مُطمئنٌ بالإيمان و فكره مستحكم بالاعتقاد بالمذهب الحقّ، مع كونها لغرض مشروع، بل واجب، من حفظ نفس محترمة، أو السدّ عن العداوة و البغضاء بين المسلمين. و قد صرّح في الكتاب العزيز بأنّ إيقاع العداوة و البغضاء من إرادة الشيطان و أمره، كما قال تعالى: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ.** (١)

و أمّا الرياء: فهو إظهار قول أو فعل لتحصيل رضى الخلق فقط، من دون أن يكون غرضه التوسّل بذلك إلى امتثال أمر الله و جلب رضى الخالق.

و لكن التقيّة إنّما هي إظهار قول أو فعل جالب لمودّة مخالف في المذهب أو رافع لغیظ ظالم أو دافع لضرر و خطر، و كلّ ذلك لغرض طاعة الشارع الأقدس و ابتغاء مرضاة الله تعالى. فلو لم يكن لغرض ذلك يخرج عن حقيقة التقيّة المصطلحة عند الشيعة الإمامية.

### التقيّة لا تنافى الشجاعة

و أمّا إشكال بعض أبناء العامّة بأنّ اعتقادكم بشجاعة أمير المؤمنين على و ساير أئمة أهل البيت عليهم السلام ينافى و يناقض مشروعية التقيّة الخوفية، فإنّ الرجل الشجاع لا يخاف من أحد. فالجواب عنه واضح.

و ذلك أولاً: لا يكون الخوف المعتبر في موضوع التقيّة في اصطلاح الفقهاء النصوص هو بمعنى الجبن، بل بمعنى الاحتمال العقلائي لتوجّه الضرر و هلاك النفس و ضياع المال.

و ثانياً: أنّ الشجاعة لا ينافى احتمال توجّه الضرر و الخطر و هلاك النفس و المال. و هذا لا يستلزم الجبن، كما هو واضح.

(١) المائدة: ٩١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١١٩

### أقسام التقيّة

#### إشارة

أقسام التقيّة بحسب الأحكام الخمسة

تقسيم التقيّة من جهات اخر

تحقيق في التقيّة الاضطرارية و المداراتية التقيّة الاكراهية

التقيّة في مقام الإفتاء و القضاء

أقسام اخرى؛ جزئية أو تكرارية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢١

أقسام التقيّة بحسب الأحكام الخمسة ١- تنقيح كلام الشهيد و نقده.

٢- تحرير كلام الشيخ الأنصاري و نقده.

- ٣- إعطاء الضابطه في هذا التقسيم.
  - ٤- تقسيم التقيه من جهات اخر.
  - ٥- التقيه الاضطرارية و المداراتيه.
  - ٦- هل تعمّ عمومات التقيه المداراتيه عصرنا هذا؟
  - ٧- نقد كلام المحقق الهمداني.
  - ٨- التقيه الاكراهيه/ مناقشه السيد الإمام و جوابه عنها.
  - ٩- التقيه في مقام الإفتاء و القضاء.
  - ١٠- أقسام اخرى جزئيه أو تكراريه.
- تنقسم التقيه في كلمات الفقهاء من جهات:
- الأولى: تقسيمها بحسب ما تتصفها من الأحكام الخمسه، كما جاء في كلام الشهيد الأول و الشيخ الأنصاري. (قدس سرهما)

### تنقيح كلام الشهيد و نقده

قال الشهيد في قواعده: «التقيه تنقسم بانقسام الأحكام الخمسه:

فالواجب: إذا علم أو ظنّ نزول الضرر بتركها به، أو ببعض المؤمنين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٢

و المستحب: إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقيه في المستحب، كالترتيب في تسييح الزهراء عليها السلام، و ترك بعض فصول الأذان.

و المكروه: التقيه في المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب.

و الحرام: التقيه حيث يأمن الضرر عاجلا و آجلا، أو في قتل مسلم. قال أبو جعفر عليه السلام: إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيه. «١»

و المباح: التقيه في بعض المباحات التي ترجحها العامه، و لا يحصل بتركها ضرر. «٢»

و لا- يخفى أنّ المستفاد من كلامه قدس سرّه في الفرق بين القسم المستحب و بين المكروه- بعد اشتراكهما في عدم الخوف من الضرر العاجل و الآجل المهم- أنّ في المستحب يعتبر كون الضرر المترتب على ترك التقيه آجلا محتملا دون حدّ الخوف، أو ضررا عاجلا قليلا سهل المؤمنه.

قوله: «أو كان تقيه في المستحب» يدلّ بقرينه المقابله أنّ مراده من الفقرة المتقدمه التقيه في المباح، فتكون التقيه فيه مستحبه إذا احتل ضعيفا في تركها ضررا آجلا أو عاجلا يسيرا.

و لكن اعتبر في التقيه المكروهه، أن لا- يحتمل ضرر آجل و لا- ضرر عاجل في فعل المستحب، و لو قليلا، بل كان تركه موجبا للالتباس على عوام المذهب.

و أما ما قال في تعريف التقيه الحرام، فغير قابل للالتزام بظاهره؛ ضرورة

(١) الكافي: ج ٢، ص ٢٢٠، باب التقيه من كتاب الايمان، حديث: ٦. و قد ورد فيه بلفظ:

... (فإذا بلغ الدم فليس تقيه). وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١ من ابواب الأمر و النهي: ح ١ و ٢.

(٢) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٣

أنّ التقيّة مع عدم الضرر العاجل و الآجل مع خوف الالتباس إذا كانت مكروهة، فلا محالة ترتفع الكراهة مع عدم خوف الالتباس، فتكون مباحة. فكيف تكون حراما حينئذ.

فلا بدّ أن يكون مقصوده التقيّة بترك الواجب مع الأمن من الضرر فتكون حينئذ حراما؛ ضرورة حرمة ترك الواجب من دون عذر. و أمّا تخصيصه التقيّة المباحة بالمباحات التي ترجحها العامّة، فيرد عليه أنّ فعل ذلك المباح لو كان مرجّحا عند العامّة، تدخل التقيّة حينئذ في التقيّة المداراتية؛ حيث يجلب بموافقته في ذلك مودّتهم و محبّتهم. فتدخل في عمومات الأمر بالتقيّة المداراتية كقوله عليه السلام: «رحم الله امرأ اجتّر مودّة الناس إلينا بالتقيّة» (... ١). فلا مناص حينئذ من الالتزام باستحباب مثل هذه التقيّة.

أمّا ما جاء في كلامه من اشتراط خوف الالتباس على العوام، فإنّه يأتي فيما إذا كان المتقى من العلماء و الفقهاء. و الوجه في اشتراط ذلك عدم كون مجرّد ترك المستحبّ مكروها، فإنّ المكروه ما دلّ نصّ شرعيّ على حيازته و منقصته الماديّة أو المعنويّة عند الشارع بعنوانه و كون مجرّد ترك المستحبّ من هذا القبيل غير معلوم، بل معلوم العدم.

### تحرير كلام الشيخ الأنصاري

و قال الشيخ الأنصاري: «التقيّة تنقسم إلى الأحكام الخمسة. فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا، و أمثله كثيرة. و المستحبّ: ما كان فيه التحرّز عن معارض الضرر؛ بأن يكون تركه مفضيا

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣٢ من ابواب الأمر و النهي ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٤

تدريجا إلى حصول الضرر، كترك المداراة مع العامّة و هجرهم في المعاشرة في بلادهم، فإنّه ينجزّ غالبا إلى حصول المباينة الموجب لتضرّره منهم.

و المباح: ما كان التحرّز عن الضرر و فعله مساويا في نظر الشارع، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدلّ عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة و امرا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام. (١)

و المكروه: ما كان تركها و تحمّل الضرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كلمة الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به الناس إعلاء لكلمة الإسلام. و المراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده أفضل.

و المحرم منه: ما كان في الدماء. (٢)

و قد عرفت من كلامه في تعريف التقيّة الواجبة، أنّه اعتبر فيها قيدين، أحدهما: كون الضرر المدفوع بالتقيّة واجب الدفع، ثانيهما: كونه ضررا فعليا.

و في التقيّة المستحبّة أخذ عدم فعليّة الضرر، و اعتبر التحرّز عن معارض الضرر.

و في المباحة اعتبر مساواة التحرّز عن الضرر و عدمه في نظر الشارع.

و في المكروهة رجحان تركها و تحمّل الضرر بذلك في نظر الشارع من فعلها و دفع الضرر.

و في الحرام كون التقيّة موجبا لإراقة الدماء.

## نقد كلام الشيخ

و يرد عليه أولاً: أن تخصيصه التقيّة المستحبّة بما يتحرّز به عن الوقوع في معرض الضرر و يدفع به عن حصوله

(١) وسائل الشيعه: ج ١١ ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ح ٤.

(٢) رساله التقيّة للشيخ الأنصاري: ص ١٣-١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٥

التدريجي، لا مخصّص له؛ نظرا إلى شمول هذا النوع من التقيّة لموارد التحرّز عن الضرر الفعلي اليسير أو تقوية المذهب و مطلق ما يوجب اعتلاء كلمة المسلمين، كما في بعض المراتب من التقيّة المداراتيّة الموجبة لجرّ مودّتهم و جلب محبّتهم و مظاهره الشيعه الإمامية في المواضع السياسيّة و الاجتماعيّة.

فكان الأولى أن يعرّف المستحبّ بعكس المكروه، بأن يقول- مثلا- ما كان من التقيّة فعله و عدم تحمّل الضرر، أولى من تركه و تحمّل الضرر لأجله.

و ثانيا: تخصيص المحرّم منها بالدماء لا دليل عليه؛ ضرورة أعمية ما يجب دفعه من القتل، كما سيأتي في إعطاء الضابطة. كما ستعرف وجه ذلك. كما أن تخصيص الواجب منها بما كان لدفع الضرر فعلا، لا مخصّص له.

## إعطاء الضابطة في هذا التقسيم

و يمكن إعطاء الضابطة الكليّة في هذا التقسيم- التي هي الحدّ المشترك بين كلام الشهيد و الشيخ الأعظم، بل كلّ من قسّم التقيّة بهذا التقسيم و عرّف الأقسام- بما حاصله:

أنّ التقيّة الواجبة: هي التي يدفع بها كلّ ما يجب دفعه، من وقوع حرام، أو ضرر واجب الدفع، أو قتل نفس، أو الفتنة و الشقاق بين المسلمين، أو وهن المذهب أو إهانة المحترّات و هتك الشعائر.

و أمّا ما قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه من كون تقيّة عمّار من قبيل التقيّة المباحة، فلا يمكن الالتزام به. و الرواية الدالّة على ذلك لا بدّ من توجيهها؛ إمّا بأنّ عمّار لما لم يقصد من ترك التقيّة، إلّا اعتلاء كلمة الإسلام و التوحيد و النبوة، كما أجورا من باب التفضّل، و إن كان تكليفه الواقعي غير ذلك، أو بأنّ عمّار كان جاهلا بوجود التقيّة؛ لعدم بيان حكم التقيّة في ذلك الزمان، أو بمحامل اخرى، و سيأتي تفصيل ذلك في بيان أحكام التقيّة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٦

و الحرام منها: ما يوجب وقوع واحد من المحرّمات المزبورة.

و المستحبّة: هي التي يدفع بها ضرر غير واجب الدفع، أو وقوع مكروه، أو يتمكن بها من الإتيان بمستحبّ شرعي، أو تجرّ به مودّة المخالفين، أو كان لها دخل في وحدة المسلمين و اعتلاء كلمة الإسلام. ما لم تكن موجبة للفتنة و اختلاف المسلمين و وهن المذهب، و لا ترك واجب أو فعل حرام.

و المكروهة: التي تمنع من فعل مستحبّ، أو تجرّ إلى فعل ما هو مكروه في نظر الشارع. ما لم تكن راجحة؛ لجرّ مودّة المخالفين أو وحدة المسلمين و اعتلاء كلمة الإسلام و نحو ذلك.

و المباح: ما يتمكن بسببه من فعل مباح. أو ما كانت المفسدة المترتبة على تركها متساوية في الأهمية و الخطر مع المفسدة المترتبة على فعلها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٧

### تقسيم التقيّة من جهات آخر

الثانية: تقسيمها بلحاظ ملاكات تشريعها: وذلك لاختلاف المناطات و تنوع الجهات التي لأجلها شرّعت التقيّة، من خوف ضرر ديني أو دنيوي، أو مداراة لجزّ مودّة، أو اضطرار أو إكراه. و سيأتي هاهنا تعريف كل قسم. و جعل السيّد الإمام الراحل «١» هذا النوع من تقسيم التقيّة بحسب ذاتها. و لكن ما قلناه هو الأنسب.

الثالثة: تقسيمها بلحاظ شخص المتّقى؛ حيث إنّه تارة: يكون من العوام، و أخرى: من الرؤساء و السلاطين و الامراء و الحكّام. و ثالثة: من الفقهاء و العلماء. فربما تحرم التقيّة على القائد الديني و مرجع المسلمين، و إن كان انجزّ تركها إلى قتله، كما إذا كانت التقيّة منه موجبة لوهن الدين و المذهب و انحراف الأئمة و ضلالتهم. «٢»

(١) الرسائل: ج ٢، ص ١٧٤.

(٢) كما نقل: أنّه اتفق ذلك لبعض فقهاء عصرنا. و هو السيّد الجليل الاصولي الفقيه الشهيد الصدر على ما نقل من أنّ عمّال الحكومة البعثية العراقية أكرهوه على الحكم بنفي مشروعية النظام الثائر الجمهوري الاسلامي المقدّس في إيران و على هتك السيّد الإمام الراحل و تأييد النظام العراقي البعثي، و هدّدوه بالقتل عند الامتناع، فامتنع عن ذلك و ترك التقيّة فقتلوه، رحمه الله و أعلى الله مقامه الرفيع و حشره مع أجداده الظاهرين.

و إليك مواضع مهمّة من رسالة صدّام حسين و جواب آية الله الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه. أما رسالة صدّام:

و إنّنا نحبّ علماء الإسلام و ندعمهم ما داموا لا يتدخّلون فيما لا يعينهم من شؤون السياسة و الدولة، و لا ندرى بعد ذلك لما ذا حرّمتم حزبنا على الناس؟ و لما ذا دعوتهم إلى القيام ضدّنا و لما ذا أيّدتم أعداءنا في إيران؟ و قد أنذرناكم و نصحنا لكم و أعدرنا إليكم في هذه الامور جميعا، غير أنّكم أبيتم و أصررتم و رفضتم إلّا طريق العناد مما يجعل قيادة هذه الثورة تشعر بأنكم خصمها العنيد و عدوها اللدود و أنتم تعرفون ما موقفها ممن يناصبها العدا و حكمه في قانونها؟

و قد اقترحت رأفة بكم أن نعرض عليكم أمورا إن أنتم نزلتم على رأينا فيها أمنتكم حكم القانون و كان لكم ما تحبون من المكانة العظيمة و الجاه الكبير و المنزلة الرفيعة لدى الدولة و مسئوليتها، تقضى بها كل حاجاتكم و تلبى كل رغباتكم، و إن أبيتم كان ما قد تعلمون من حكمها نافذا فيكم و ساريا عليكم مهما كانت الأحوال، و امورنا التي نختر منها ثلاثة، لا يكلفكم تنفيذها أكثر من سطور قليلة يخطها قلمكم لتنشر في الصحف الرسمية و حديث تلفزيوني جوابا على تلك الاقتراحات، لتعودوا بعد ذلك مكرمين معززين من حيث أبيتم لتروا من بعدها من فنون التعظيم و التكريم ما لم تره عيونكم و ما لم يخطر على بالكم.

أول تلك الامور: هو أن تعلنوا تأييدكم و رضاكم عن الحزب القائد و ثورته المظفرة.

ثانيهما: أن تعلنوا تنازلكم عن التدخل في الشؤون السياسية و تعترفوا بأنّ الإسلام لا ربط له بشؤون الدولة.

ثالثها: أن تعلنوا تنازلكم عن تأييد الحكومة القائمة في إيران و تظهروا تأييدكم لموقف العراق منها، و هذه الامور كما ترون يسيرة التنفيذ كثيرة الاثر جمّة النفع لكم من قبلنا فلا تضيعوا هذه الفرصة التي بذلتها رحمة الثورة لكم.

و أمّا جواب آية الله الشهيد الصدر قدّس سرّه:

لقد كنت أحسب أنّكم تعقلون القول و تتعلّون...



أشبه اليهود و أتباع الشيطان، أعداء الرحمن على حرمانه الغارة الرعاء، و تربصتم بأوليائه كل دائرة بسطتم إليهم أيديكم بكل مساءة، و قعدتم لهم كل مرصد و أخذتموهم على الشبهات و قتلتموهم على الظنة على سنن آباءكم الاولين، تقتفون آثارهم و تنهجون سبيلهم، لا- يردعكم عن كبائر الاثم رادع و لا يزعجكم عن عظام الجرم وازع، قد ركبتهم ظهور الأهواء فتحولت بكم في المهالك، و اتبعتم داعى الشهوات فأوردكم أسوأ المسالك، قد نصبتهم حبال المكر و أقمتم كمان الغدر... أظنتم أنكم بالموت تخيفوننى و بكر القتل تلوننى و ليس الموت إلّا سنه الله فى

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٢٩

يفترق حكم التقيه باختلاف خصوصيات شخص المتقى.

الرابعة: تقسيمها بحسب من يتقى منه؛ حيث إن شخص من يتقى منه تختلف خصوصياته أيضا، كاختلاف خصوصيات شخص المتقى على المنوال المزبور.

و لا ريب فى عدم اختصاص من يتقى منه بالعامه، بل يشمل كل من يخاف فى إضراره و إيذائه من الظالمين و الطواغيت و المشركين و الفاسقين؛ نظرا إلى ما سبق من العمومات و الآيات الواردة فى التقيه فى الأديان و الامم السالفه و ما ورد فى تقيه عمّار و غيره فى صدر الإسلام.

هذا كله مضافا إلى دلالة موثقة سماعه على أن قول يوسف و إبراهيم عليهما السلام من قبيل التقيه التى تكون من دين الله.

ففى موثقه أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقيه من دين الله قلت: من دين الله؟ قال: أى و الله من دين الله، و لقد قال يوسف أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ و الله ما كانوا سرقوا شيئا، و لقد قال إبراهيم: إِنِّي سَقِيمٌ و الله ما كان سقيما». (١)

الخامسة: تقسيمها بحسب ما يتقى به من الأفعال و التروك. فقد تكون بفعل

خلقه... أو ليس القتل على أيدي الظالمين إلّا كرامه الله لعباده المخلصين. فاجمعوا أمركم و كيدوا كيدكم و اسعوا سعيكم، فأمركم إلى تباب و موعدكم سوء العذاب. تريدون منى أن أبيع الحق بالباطل، و أن أشتري طاعة الله بطاعتكم، و أن أسخطه و أرضيكم، و أن أخسر الحياة الباقية لأربح الحطام الزائل، ضللت إذا، و ما أنا من المهتدين. تبا لكم و لما تريدون، و أظنتم أن الإسلام عندى شىء من المتاع يشتري و يباع...؟

فو الله لن تلبثوا بعد قتلى إلّا أذلة خائفين، تهول أهوالكم و تتقلب أحوالكم و يسلب عليكم من يجرعكم مرارة الذل و الهوان، يسيقكم مصاب الهزيمة و الخسران، و يذيقكم ما لم تحتسبوه من طعم العناء، و يريك ما لم ترتجوه من البلاء. / مجله العصر العراقية / العدد الثامن و العشرون / رساله صدام إلى آية الله الصدر و جواب آية الله الشهيد الصدر.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهى ح ٤.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٠

حرام أو مكروه أو مباح، فيختلف حكم التقيه بحسب اختلافها.

و اخرى: بترك واجب أو مستحب أو مباح و هكذا... فيختلف حكمها بذلك.

و ثالثة: بفعل مانع أو قاطع أو ترك شرط أو جزء فى عبادة أو معامله.

و رابعة: بترتيب الأثر على موضوع خارجى ثابت ظاهرا بيئنه أو خبر ثقة أو بحكم حاكم. و ذلك الموضوع إما معلوم الخلاف عنده أو مشكوك التحقق.

هذه الأقسام الأربعة الأخيرة تفطن لها السيد الإمام الراحل. و لكن الثلاثة الأخيرة منها لا ينبغى أن تعد من أقسام التقيه، بل من موارد المندرجة فى التقسيم الأول. فهى فى الحقيقة تبين وجوه كل من الأحكام الخمسة؛ بأن تجب لوجوه و تحرم لوجوه و هكذا. فإن التقيه

من جهة هذه الأقسام لا تتصف، إلّا بأحد الأحكام الخمسة.

السادسة: تقسيمها إلى التقيّة في مقام العمل و التقيّة في مقام الإفتاء و القضاء.

و لا يخفى أنّ بعض هذه الأقسام المذكورة يحتاج إلى تعريف ماهيته و بيان حدوده و خصوصياته، و هي ما يلي:

١- التقيّة المداراتية.

٢- التقيّة الاضطرارية.

٣- التقيّة الإكراهية.

٤- التقيّة في مقام الإفتاء و القضاء.

### التقيّة الاضطرارية

و هي التي شرّعت عند عروض الاضطرار؛ لغرض دفع الضرر عن النفس أو العرض أو المال و التخلّص عن المخصصة التي وقع فيها المكلف. فما من شيء حرام، إلّا و قد أحلّه الاضطرار، و إنّ الضرورات تبيح المحظورات، كما سبق ذكر بعض النصوص الدالّة على ذلك في

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣١

تحقيق مدرّك هذه القاعدة، مثل قوله عليه السّلام: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم»، و قوله: «التقيّة في كلّ ضرورة». (١) و قوله عليه السّلام: «إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة، فله فيه التقيّة». (٢)

و لا يخفى أنّ الاضطرار مختصّ بشخص المضطر. فإذا صدق عنوان المضطرّ على المتقى تشمله أدلّة هذا النوع من التقيّة. و من هنا لا تشمله ما إذا توجه بسبب تقيته ضرر إلى الإسلام و المسلمين؛ نظرا إلى عدم صدق عنوان المضطرّ عليه لأجل ذلك. كما أنّ التقيّة الإكراهية أيضا كذلك من هذه الجهة؛ حيث لا يصدق عنوان المكروه عليه لأجل ذلك، و سيأتي توضيح ذلك في محلّه.

### التقيّة المداراتية

و هي التي شرّعت لوحده الكلمة بين المسلمين - العامّة و الخاصّة - و تحبيب قلوب المخالفين و جرّ مودّتهم و جلب محبّتهم اتّقاء من فتنة الاختلاف بين المسلمين و تقوية للمذهب و صونا له من موجبات الوهن و الضعف. و قد دلّت على ذلك عدّة نصوص.

منها: ما رواه في الكافي عن هشام الكندي، قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

«إياكم أن تعملوا عملا نعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله. كونوا لمن انقطعتم إليه زينا و لا تكونوا عليه شيئا. صلّوا في عشائرهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم و لا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فانتّم أولى به منهم. و الله ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخبا. قلت:

و ما الخبا؟ قال عليه السّلام: التقيّة». (٣) الخبا في اللغة بمعنى الإخفاء، كما ورد في النصّ «المرء مخبوء تحت لسانه». و هذا المعنى يناسب التقيّة.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من الأمر و النهي، ح ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ١٢، من كتاب الأيمان ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٦ من الأمر بالمعروف، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٢

و منها: ما رواه في الكافي أيضا عن مدرّك بن الهزاهز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رحم الله عبدا اجتتر مودّة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون». (١)

و منها: رواية أبي بصير، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «خالطوهم بالبرانية، و خالفوهم بالجوانية إذا كانت الإمرة صبيانية». (٢)  
و المقصود هو الأمر بالمخالطة مع المخالفين في الظاهر و بالمخالفة معهم في الباطن إذا كانت الحكومة بيد الطواغيت و الفسقة الذين هم في العقل كالصبيان.

### هل تعمّ عمومات التقيّة المداراتية عصرنا هذا

وقع الكلام في أنّ التقيّة المداراتية من العامّة هل تختصّ بأعصار الأئمة عليهم السلام؟ بدعوى انصراف عموماتها إلى زمان شوكة العامّة و اقتدارهم، و عدم شمولها لمثل هذه الأعصار؛ نظرا إلى ذهاب اقتدارهم و عدم بقاء تلك الشوكة و العظمة لهم حتّى يخاف منهم؟ أو لا تختصّ بتلك الأعصار، بل تعمّ هذه الأعصار. ففي المثال لو تشرف شيعي إلى المدينة أو مكّة أو دمشق أو غيرها من بلاد أهل العامّة في يومنا هذا فهل يستحبّ له الحضور في مساجدهم و الصلاة معهم على وفق مذهبهم و ساير الامور المذكورة في روايات التقيّة المداراتية؟ أو لا يستحبّ، بل لا يجوز له ذلك؛ لاختصاص مشروعيتها بالعصور المتقدّمة؟

### نقد كلام المحقق الهمداني

نسب إلى المحقق الهمداني (٣) اختصاص مشروعيتها بزمان اقتدارهم و أيام شوكتهم من العصور المتقدّمة. و عدم مشروعيتها في مثل هذه الأعصار.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٦ من الأمر بالمعروف، ح ٤.

(٢) المصدر: ح ٣.

(٣) راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى / من تقارير المحقق الخوئي: ج ٤، ص ٣١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٣

و اشكل عليه بأنّ شوكتهم و اقتدارهم إنّما لها دخل في مشروعيتها الخوفية و الاضطرارية، دون المداراتية. و ذلك لأخذ الخوف و احتمال الخطر و الضرر في مشروعيتها القسمين الأولين، دون الأخير؛ لأنّ الحكمة في مشروعيتها - حسبما يستفاد من نصوصها - جلب محبتهم و جزّ مودّتهم و تقوية الوحدة بين الشيعة و السنّة، فإنّ المسلمين يد واحدة على من سواهم من الكفار و المشركين، و لا سيّما الصهيونية الجائرة الغاصبة.

و هذا الإشكال متين لا - غبار عليه. فإنّ في النصوص الأمرة بالتقيّة المداراتية ما ورد فيه الأمر بترك ما ينكرون و فعل ما يعرفون، و الترخّم على من جرّ مودّتهم على نحو الإطلاق، من دون قيد كما سبق ذكرها عند البحث عن التقيّة المداراتية. و دعوى انصرافها إلى تلك الأعصار المتقدّمة لا شاهد لها، مع منافاتها لما ذكر فيها من الحكم و المصالح لهذا النوع من التقيّة. و لأجلها يتقوّى ظهور بعض التعابير - الموهمة للاختصاص بذلك الزمان كقوله: «عشائهم و» - ... فيما قلنا. و أنّ ذكر ذلك من باب المصداق.

ثمّ إنّ لا يخفى أنّ التقيّة فيما إذا لم يترتب على تركها ضرر و لا خوف خطر، إنّما تجوز لأجل جلب المودّة و المنفعة و التحابب إليهم

والمجاملة في المستحبات، كما ذكر بعضها في النص المذكور آنفاً. وأما الواجبات، فإنما تجوز معهم في خصوص الصلاة، لا في غيرها من فعل ساير المحرمات و ترك الواجبات، فإن ذلك من قبيل المداهنة المحرمة، كما سبق. والحاصل: أن التقيّة المداراتيّة لا تجوز في غير الصلاة؛ نظراً إلى نصوصها الخاصّة.

### التقيّة الإكراهية

وهي التي يستعملها الشخص عند الإكراه؛ بأن يتقى من الغير؛ خوفاً من تهديده بضرب أو قتل أو هتك عرض أو إضرار. فإن مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٤ الإكراه هو تهديد الغير و توعيده بشيء من ذلك. و عليه فالتقيّة الإكراهية إنّما تتحقّق عند الإكراه بالتهديد و التوعيد؛ حذراً من توجّه الصدمة و الضرر و خوفاً من تحقّق توعيد الغير؛ بإيذائه و إضراره، بل ضربه و قتله، أو هتك حرمة، أو فعل شيء من ذلك بأهله و عياله و أولاده و أبويه و ساير أقاربه.

قال الشيخ الأنصاري: «إن حقيقة الإكراه لغةً و عرفاً حمل الغير على ما يكرهه، و يعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعيد منه مظنون الترتّب على ترك ذلك الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو ماله». (١)

و قال في التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه: «إن الإكراه يتحقّق بالتوعيد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره و تألّمه». (٢) و لا يخفى أن لفظ الإكراه و الاستكراه في النصوص بمعنى واحد.

### مناقشة السيّد الإمام الراحل قدس سرّه و جوابه عنها

و قد ناقش السيّد الإمام الراحل في اتّصاف التقيّة بالإكراهية، بل في أصل جعل التقيّة في موارد الإكراه، بقوله: «إنّ عنوان الإكراه غير عنوان التقيّة كما يظهر من الأخبار: فإنّ التقيّة عبارة عن الاحتراز و التجنّب عن شرّ قوم مخالف للمذهب، يأتیان أعمال توافق مذهبهم، من غير أن أكرهوه على إتيانها و أوعدوه على تركها- إلى أن قال- و يظهر من جملة من الروايات أنّ التقيّة مقابل الإذاعة، (٣) و هي أيضاً بوجه داخله في التفسير، فإنّها عبارة عن كتمان المذهب خوفاً و تجنّباً من المخالف.

(١) كتاب المكاسب: ص ١١٩، كتاب البيع: في مسألة ذكر الاختيار من شرائط المتعاقدين.

(٢) المصدر: ص ٥٨، المسألة السادسة و العشرون، التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٨٣، الباب ٣٢ من أبواب الأمر و النهي، الأحاديث: ١ و ٤ و ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٥

و أما الإكراه فعبارة عن تحميل الغير عملاً و إيعاده على تركه بما يلجئه إلى العمل، أو الإيعاد على فعل شيء بما يلجئه على تركه. و أيضاً التقيّة واجبة حسب الأدلّة الكثيرة و راجحة في بعض الموارد، (١) و دليل الإكراه رافع للحكم، (٢) فمقتضى دليل الرفع رفع الحرمة أو الوجوب عمّا أكره عليه، لا جعل الوجوب أو الاستحباب لفعله أو تركه. و مقتضى دليل التقيّة جعل الحكم لا نفيه. و أيضاً ظاهر أدلّة التقيّة أنّها شرّعت لحفظ دماء الشيعة و أعراضهم و أموالهم من غير خصوصية للمتقى، و دليل الرفع منته على المكروه و لوحظ فيه حفظ نفسه و عرضه و ماله.

فبعد كونهما عنوانين مختلفين موضوعاً و حكماً و مورداً و غايةً، لا وجه لتسرية الحكم من التقيّة إلى الإكراه، بل ظاهر قوله: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم» «... ٣» أنّ تشريعها لحفظ الدم، سواء كان دم المتقى أو غيره من أفراد الشيعة، فاذا بلغت الدم، أي

صارت موجبة لإراقه ما شرعت لأجله، فلا تقيّة.

و أما نفى الإكراه لما شرع لحفظ مصلحة خصوص المكروه، فلا يكون بلوغه دم غيره مخالفاً لتشريع، فحينئذ يكون هذا الحكم مختصاً بالتيّة، وبقى دليل نفى ما أكرهوا على عمومته. و دعوى إلغاء الخصوصية ممنوعة، بل لا مورد لها، لأنّ خصوصية ما أكره تخالف خصوصية التقيّة، فإنّ في مورد الإكراه توجه الشرّ إلى الغير و يكون المكروه وسيلةً و آله للمكروه و مورد التقيّة ليس كذلك نوعاً. و أيضاً جعل التقيّة لحفظ مطلق دم الشيعة، و رفع ما أكره لحفظ خصوص

(١) راجع وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٥٩، الباب ٢٤ و ما بعده من أبواب الأمر و النهي.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٢٩٥، الباب ٥٦، من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

(٣) راجع وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٦

المكروه، فكيف يمكن أن يقال بإلغاء الخصوصية عرفاً أو يدعى وحدة المناط أو يدعى أنّ سلب التقيّة في الدماء لأهميتها فلا فرق بين البابين؟» (١)

ثمّ إنّ قدس سره قد أجاب عن هذه المناقشة بما حاصله: أنّ التقيّة أعمّ مفهومها من الإكراه و أنّ التقيّة الإكراهية من مصاديق التقيّة، و استشهد لذلك ببعض النصوص.

### مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق أنّ الكلام تارة: في أنّه هل تتحقّق شرائط التقيّة في مورد الإكراه أم لا.

و اخرى: تغاير عنواني التقيّة و الإكراه مفهومهما، و المغايرة و الاختلاف في نطاق أدلتهما تبعاً لتغاير عنوانهما.

أما الجهة الأولى: فلا إشكال في تحقّق شرائط التقيّة في مورد الإكراه و أنّ التقيّة الإكراهية من أقسام التقيّة؛ لما دلّ على ذلك نصوص من الكتاب و السنّة، قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». (٢) و قوله تعالى: «يَكْتُمُ إِيمَانَهُ» (٣) في تقيّة مؤمن آل فرعون؛ حيث كانت بعد توعيد فرعون بالعذاب كما جاء في الآية.

و قد بحثنا عن هاتين الآيتين و مفادهما في بيان مدرك القاعدة، فراجع.

و ممّا يشهد لذلك ما ورد من النصوص المفسّرة، مثل رواية محمد بن مروان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما منع ميثم رحمه الله من التقيّة؟ فو الله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عمّار و أصحابه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». (٤)

و صحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ التقيّة ترس المؤمن، و لا إيمان لمن لا تقيّة له، فقلت له: جعلت فداك قول الله تبارك و تعالى: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

(١) المكاسب المحرّمة / للإمام الخميني قدس سره: ج ٢، ص ٢٢٣-٢٢٦.

(٢) النحل: ١٠٦.

(٣) الغافر: ٢٨.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٧

بِالْإِيمَانِ قَالَ: وَ هَلِ التَّيَّةُ إِلَّا هَذَا؟» (١)

و بعد صراحة مثل هذه النصوص في مشروعية التقيّة في موارد الإكراه، لا مجال للمناقشة في ذلك، فلا حاجة إلى الإطناب في الجواب عن المناقشة المزبورة.

أمّا الجهة الثانية: فلا إشكال في تغاير عنوانهما مفهومهما. نعم مفهوم التقيّة أعمّ مطلقاً من التقيّة الإكراهية؛ لأنّها من مصاديق مفهوم عنوان التقيّة، كما لا يخفى.

### التقيّة في مقام الإفتاء والقضاء

و هي أن يفتى الفقيه الشيعي بخلاف مذهب الحقّ أو يحكم الحاكم بخلافه لإحدى الجهات التي لأجلها شرّعت التقيّة. ولا يخفى أنّها لا تجوز في مقام الفتوى أو الحكم لغرض دفع الضرر عن النفس، إذا كانت موجبة للخوف على نفوس المؤمنين أو أعراضهم أو أموالهم، أو مورثه للبدعة و إضلال الناس أو وهن المذهب.

و أمّا دعوى حرمة التقيّة في مقام الإفتاء و الحكم مطلقاً في جميع الموارد بزعم دلالة مثل قوله: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، فغير وجيهة.

و ذلك لأنّ الإفتاء و القضاء حينئذ كأيّ حرام بعنوانه الأولى يتغيّر حكمه الأولى بالتقيّة عند تحقّق شرائطها. نعم إذا كان ما يترتب عليهما من المحذور أهّمّ و أعظم خطراً عند الشارع ممّا يترتب من المصلحة على تركها بالتقيّة، لا تجوز التقيّة فيهما قطعاً، هذا مقتضى القاعدة.

و يشهد لما قلناه ما صدر من أئمتنا المعصومين عليهم السلام من الفتوى على خلاف الحكم الأولى الواقعي في مقام التقيّة. فإذا حصل للفقيه ما كان حاصلًا لهم عليهم السلام من الشرائط المجوّزة، يجوز له أيضاً الإفتاء على خلاف الحكم الأولى عن تقيّة.

(١) وسائل الشيعه: ج ١١ ب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٨

و يشهد ذلك بالخصوص صحيحة أبان بن تغلب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إني أقعد في المسجد فيجىء الناس فيسألوني فإن لم أجبه لم يقبلوا مني، و أكره أن أجيبهم بقولكم و ما جاء عنكم. فقال عليه السلام لي: انظر ما علمت أنّه من قولهم، فأخبرهم بذلك». (١)

و خبر معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج. إني أقعد في المسجد فيجىء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون. و يجىء الرجل أعرفه بمودّتكم، فأخبره بما جاء عنكم. و يجىء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: اصنع كذا، فإنّي كذا أصنع». (٢)

و قد عقد صاحب وسائل الشيعه عنوان هذا الباب بقوله: «باب وجوب التقيّة في الفتوى مع الضرورة». (٣)

حيث إنّ لا فرق بين المورد بعد حصول ملاك جواز التقيّة في الإفتاء و توفّر شرائطها. فما يظهر من بعض المحقّقين (٤) أنّصح بهذا البيان عدم وجاهته.

و كذلك الكلام بعينه في إنشاء الحكم بخلاف الحقّ، بلا فرق بينه و بين الفتوى.

نعم كثير من المحاذير و المضار المترتبة على ترك التقيّة- المجوّزة لها في غير الفتوى و الحكم- لا تصلح لتجوز التقيّة فيهما؛ نظراً

إلى شدّة مبغوضيّة الفتوى و الحكم بخلاف الحقّ في نظر الشارع؛ لما فيه من تحريف الدين و إضلال الناس، كما قال تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ و وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ و وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ

هُمُّ الْفَاسِقُونَ. «٥»

- (١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣٠ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.  
 (٢) المصدر: ح ٢.  
 (٣) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣٠ من أبواب الأمر والنهي.  
 (٤) القواعد الفقهية/ للمحقق البجنوردى: ج ٥، ص ٧٩.  
 (٥) المائدة: ٤٤ و ٥٠ و ٥٢.  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٣٩

### عناوين اخرى للتقية جزئية أو تكرارية

ولا يخفى أنه ذكر للتقية أقسام أخرى، كانتسامها إلى التقية المداراتية المشروعية لحفظ شئون الشيعة و شعائر المذهب و دفع ما يوجب وهنه. و التقية الكتمانية المأمور بها لعدم الإذاعة و إفشاء سرهم عليهم السلام كما وردت في الروايات. و في جعل الأخير قسما من أقسام التقية نظر. و ذلك لما سبق في تعريف التقية، من أخذ الكتمان في ماهيتها و مفهومها، و أن الكتمان يتحقق بكل من الفعل و الترك.

و يصح التعبير بالتقية الخوفية عند خوف أي ضرر و خطر نفسي أو مالي أو عرضي، راجع إلى نفس المتقى أو أقاربه أو إخوانه المؤمنين. و قد سبق ما دلّ من النصوص الكثيرة على أخذ خوف الضرر في مشروعية التقية.  
 و من أقسام التقية ما كانت التقية فيه لأجل دفع خطر متوجه إلى الإسلام و المسلمين. بأن كان ترك التقية فيه موجبا لوهن الإسلام أو ضعف المذهب و إهانة الشعائر و هتك المحترمات أو قتل نفوس المؤمنين أو نهب أموالهم أو سلب الأمانة منهم، و نحو هذه المحاذير مما يتوجه ضرره إلى المذهب و المؤمنين.

و يمكن التعبير عن هذا القسم أيضا بالتقية الخوفية؛ لما فيه من الخوف على كيان المذهب و نفوس المؤمنين و أموالهم و فروجهم، مع عدم صدق عنوان الاضطراب عليه. و يمكن إدراجه في بعض مراتب التقية المداراتية، لكن يفترق حكمها عن ساير مراتب المداراة الدانية.

و سيأتي البحث عن حكم آحاد هذه الأقسام عند البحث عن أحكام التقية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤١

### شرائط التقية و مستثنياتها

#### إشارة

- اعتبار عدم المندوحة في التقية  
 تحقيق آراء فقهاء الفحول/الجمع بين النصوص  
 اشتراط عدم كون التقية موجبة لإرافة الدم  
 اشتراط عدم فساد في الدين  
 موارد استثناء التقية



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٣

## اعتبار عدم المندوحة

### إشارة

- ١- تحرير محل النزاع.
- ٢- تحرير آراء الأصحاب.
- ٣- تفصيل المحقق الكركي.
- ٤- مناقشة الشيخ في كلام المحقق الكركي.
- ٥- تحرير كلام الشيخ الأعظم. / لا يعتبر تبديل موضوع التقيّة. / تحقيق نصوص اعتبار عدم المندوحة في كلام الشيخ.
- ٦- نقد كلام الشيخ الأعظم و مقتضى التحقيق في المقام / نظرة إلى النصوص.
- ٧- نقد كلام السيّد البجنوردي و تقويّه كلام السيّد الإمام قدّس سرّه.

### تحرير محلّ النزاع

وقع الكلام في أنّه هل يعتبر في مشروعية التقيّة مطلقاً و في إجزائها في العبادات عدم المندوحة أم لا؟ فذهب جماعة إلى اعتبار عدمها، و آخرون إلى عدم اعتبار ذلك، و في المقام تفاصيل يأتي بيانها في خلال البحث. و لفظ المندوحة في اللغة بمعنى السعة و الفسحة و التمكّن. قال الخليل (المتوفى: ١٧٥ هـ) في كتاب العين: التّدح: السعة و الفسحة، مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٤ تقول: إنّه لفي ندحه من الأمر و مندوحة منه. و قال الجوهري (المتوفى: ٣٩٣ هـ. ق) في الصحاح: ولى عن هذا الأمر مندوحة و متدح؛ أي سعة. و المراد من المندوحة تمكّن المكلف من الإتيان بالمأمور به الواقعي - تامّ الأجزاء الشرائط المطابق للمذهب الحقّ؛ إمّا في حين التقيّة، أو بعدها في داخل الوقت مع التأخير، أو بتغيير المكان، بأن يأتي به في مكان مأمون خال عن الخطر. و النزاع إنّما وقع في اعتبار عدم تمكّن المكلف من ذلك في مشروعية التقيّة. و إنّ للشيخ الأنصاري تحقيقاً جامعاً في المقام ينبغي تحرير مراده و بيان ظرائف نكاته؛ لما فيه من النفع لتحقيق هذا المطلب. و إليك بيانه في ضمن العناوين التالية:

### تحرير آراء الأصحاب

ذهب جمع من الأصحاب إلى اعتبار عدم المندوحة في جريان قاعدة التقيّة، كصاحب المدارك. «١» و خالف ذلك جماعة، فاختروا عدم اعتباره، كالشهيدين في البيان و الروض. «٢» و المحقق الثاني في جامع المقاصد «٣».



وفصل ثالث بين ما ورد فيه الإذن بالتقية بخصوصه، كغسل الرجلين في الوضوء والتكثف في الصلاة، وبين ما لم يرد فيه نص يدل على مشروعيتها التقية فيه بالخصوص، كفعل الصلاة إلى غير جهة القبلة والوضوء بالنبيذ أو مع الإخلال بالموالاة بحيث يجف مواضع الوضوء.

(١) مدارك الأحكام: ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) البيان: ص ٤٨ وروض الجنان: ص ٣٧.

(٣) جامع المقاصد: ج ١، ص ٢٢٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٥

فعلى الأول لا يعتبر عدم المندوحة في مشروعيتها التقية، بل هي مشروعاً ومجزئة في العبادات حينئذ حتى مع المندوحة. وعلى الثاني يعتبر في مشروعيتها وإجزائها عدم المندوحة، فلا تجوز ولا تجزى معها، فيجب حينئذ على المكلف إعادة في الوقت لو أمكن له ذلك. وإذا خرج الوقت، فوجوب قضائه تابع لدليله؛ لأنّ القضاء فرض جديد.

### تفصيل المحقق الكركي

هذا التفصيل ذهب إليه المحقق الكركي في المقام. «١»

وقال الشيخ الأعظم الأنصاري في توضيح كلامه ما حاصله:

أنّ ظاهر قوله: «لا تجب الإعادة، ولو تمكّن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت» اعتبار عدم التمكّن من فعل الواجب على وجه غير التقية حين العمل.

وعليه فمن تمكّن منه حينه بالذهاب إلى مكان الأيمن يجب عليه فعله طبق مذهب الحقّ. فمعنى قوله في صدر كلامه: «وإن كان للمكلف مندوحة عن فعله» ثبوتها في آخر الوقت بعد ارتفاع التقية، لا حين العمل.

(١) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥٢. قال قدس سرّه: «إنّ التقية قد تكون في العبادات، وقد تكون في غيرها من المعاملات، وربما كان متعلقها مأذونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء، والتكثف في الصلاة. وقد لا يكون مأذونا فيه بخصوصه، بل جواز التقية فيه مستفاد من العمومات السالفة ونحوها.

فما ورد فيه نصّ بخصوصه إذا فعل على الوجه المأذون فيه، كان صحيحاً مجزياً، سواء كان للمكلف مندوحة عن فعله كذلك أم لم يكن؛ التفاتاً إلى أنّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية، فكان الإتيان به امتثالاً فيقضى الأجزاء. وعلى هذا فلا تجب الإعادة ولو تمكّن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت، ولا أعلم في ذلك خلافاً بين الأصحاب.

وما لم يرد فيه نصّ بخصوصه كفعل الصلاة إلى غير القبلة، وبالوضوء بالنبيذ ومع الإخلال بالموالاة بحيث يجف اللبل كما يراه بعض العامة، ونكاح الحليلة مع تخلل الفاصل بين الإيجاب والقبول، فإنّ المكلف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فيه، إظهار الموافقة لهم».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٦

## مناقشة الشيخ الأعظم في كلام المحقق الكركي

وقد ناقش في كلامه الشيخ الأعظم قدس سره؛

أولاً: بما حاصله: أن كلامه يرجع في الحقيقة إلى القول باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق، كصاحب المدارك؛ إذ ليس مقصود صاحب المدارك من قوله باعتبار عدم المندوحة عدمها في مجموع الوقت، بل مقصوده اعتبار عدمها حين العمل وإن كانت حاصله إلى آخر الوقت.

وإلا فالقول باعتبار عدمها في جميع الوقت لم يقل به أحد من الأصحاب ظاهراً؛ لما سيجيء من أنه مخالف لظاهر نصوص التقية، بل لصريح بعضها.

وعليه فمن تمكن من الصلاة في بيته مغلقاً عليه الباب لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له الصلاة في السوق و دكانه بمحضر المخالفين. هذا تحرير المناقشة الأولى للشيخ في كلام المحقق الكركي على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره (١).

وقد عرفت أن حاصل هذا البيان إرجاع كلام المحقق الكركي في الحقيقة إلى اعتبار عدم المندوحة حين العمل في مشروعية التقية مطلقاً بزعم أن اعتبار عدمها في تمام الوقت مما لم يقل به أحد من الأصحاب.

ولكن يرد على الشيخ الأعظم الأنصاري أن المذموم يفهم من كلام المحقق الكركي - صدرا و ذيلاً - اختصاص ذلك بما ورد فيه نص خاص، و اعتبار عدمها في تمام الوقت و استيعاب الاضطرار في مشروعيتها فيما لم يرد فيه نص خاص. فإن قوله: «و لو تمكن منها»... بيان لنفي اعتبار عدم المندوحة في مطلق الوقت، لا من بعد زمان العمل إلى خروج وقت الواجب خاصة.

وقوله: «قيل خروج الوقت» بيان أمد المندوحة. و المقصود إخراج المندوحة بعد خروج الوقت عن محل الكلام، كما هو كذلك.

(١) رسالة التقية للشيخ الأنصاري: ص ٢٢ - ٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٧

و ناقش ثانياً بما حاصله:

أنه إن أراد من عدم ورود نص بالخصوص عدم نص دال على مشروعية الإتيان بالواجب على وجه التقية، ففيه: أنه بعد توفر شرائط التقية و شمول عموماتها، لا دليل على مشروعية امتثال الأمر المتعلق بالواجب الواقعي؛ لأن التحفظ عن الضرر لو توقف على ترك ذلك الواجب رأساً - بأن يترك الصلاة في حال التقية - يجب تركه. و لا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع تقيه بعد فرض تأذي التقية بترك الواجب الواقعي رأساً. و إن فرضنا أن التقية ألجأته إلى فعل ما يخالف الواقع لتوقفها عليه، فيكون فعل ذلك واجبا و مجزياً لعمومات التقية، من دون دخل للأمر الأولي المتعلق بالواجب الواقعي.

و إن أراد به عدم النص الدال على مشروعية العمل المطابق للتقية بالخصوص، مع فرض وجود عمومات التقية، ففيه أن عمومات التقية كما تدل على مشروعية أصل التقية في العبادات، كذلك تدل على أجزاء المأتمن به عن تقيه، من غير حاجة إلى نص يدل على ذلك بالخصوص.

و حاصل كلام الشيخ الأعظم في هذه المناقشة أنه لا وجه لتفصيل المحقق الثاني بين ما ورد فيه نص خاص دال على جواز التقية فيه بالخصوص و بين غيره مما هو داخل في عمومات التقية. فإن هذه العمومات كافية لإثبات مشروعية موارد التقية و أجزاء الفعل المطابق للتقية، من دون حاجة إلى النص الخاص.

و فيه: أن موضوع التقية في النصوص العامة هو المضطر كما يظهر من قوله عليه السلام: «التقية في كل شيء اضطر إليه ابن آدم» و نحوه من العمومات. و الاضطرار إذا صدق حين العمل يتحقق موضوع التقية، لا بعده.

و أما النصوص الخاصة بموضوع التقيّة فيها نفس عنوان العمل كغسل الرجلين حين الوضوء و التكتّف، دون الاضطرار لينصرف إلى حين العمل.

و لكن الذي يردّ هذا التفصيل أنّ الاستفادة من النصوص الخاصة أيضا

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٨

اشتراط خوف الضرر و الاضطرار في مشروعية التقيّة و وجوبها في الموارد الخاصة. و إنّما العامّ المزبور حاكم على النصوص الخاصة بتفسير موضوع التقيّة و تعميمها إلى خصوص مورد الاضطرار. فهذه النصوص مضيقّة لموضوع الأدلّة الخاصة بزمان الاضطرار، و هو حين العمل.

### رأى الشيخ الأعظم قدّس سرّه: اعتبار عدم المندوحة حين العمل

حاصل كلام الشيخ «١» في المقام يمكن تلخيصه في ثلاث نكات؛ الاولى: اعتبار عدم المندوحة حين العمل؛ بمعنى عدم

(١) قال قدّس سرّه: ثمّ إنّ الذي يقوى في النظر في أصل مسألة اعتبار عدم المندوحة: أنّه إن اريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقا للواقع، مثل أنّه يمكنه عند إرادة التكفير للتقيّة من الفصل بين يديه؛ بأن لا يضع بطن إحداهما على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما، كما إذا تمكّن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكّنه ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكفّ؛ و جب ذلك و لم يجز العمل على وجه التقيّة بل التقيّة على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات أيضا، و كأنّه مما لا خلاف فيه.

و إن اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقيّة إلّا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره؛ لأنّ حمل أخبار الإذن في التقيّة في الوضوء و الصلاة على صورة عدم التمكن من اتيان الحق في مجموع الوقت مما ياباه ظاهرها أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد- أيضا- كونه وفاقيا. و إن اريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقيّة بموضوع الأمن، كأن يكون في سوقهم و مساجدهم، و لا يتمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خال، أو التحيل في إزعاج من يتقى منه عن مكانه، لئلا يراه فالأظهر في أخبار التقيّة عدم اعتباره؛ إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيّة في أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمكان، مع أنّ التقيّة إنّما شرّعت تسهيلا للأمر على الشيعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفّي عن المخالفين في الأعمال ربّما يؤدّي إلى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدتهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقيّة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٤٩

التمكن حينه من الإتيان بالعمل موافقا للواقع.

و عليه فمن لم تمكّن حين العمل من الفصل بين يديه؛ بأن يقارب بينهما، من دون أن يضع بطن إحداهما على ظهر الاخرى في الصلاة، أو تمكّن من نيّة غسل اليد حينما يرجع الماء من المرفق إلى الكفّ عكس في صبّ الماء تقيّة، يجب عليه الفصل في التكفير و نيّة غسل اليد من الأعلى إلى الأسفل في الوضوء، و لا يجوز له التقيّة فيهما حينئذ؛ نظرا إلى وجود المندوحة حين العمل. و هذا بخلاف ما إذا لم يتمكّن من ذلك حين صلاته و وضوئه، فالتقيّة مشروعّة له حينئذ، و إن احتمل التمكن بعد مضى العمل من ذلك، فلا يجب عليه أن يؤخّر العمل و يترقّب حتّى يئأس من حصول المندوحة إلى آخر الوقت.

الثانية: أنه لا- يعتبر عدم المندوحة في مجموع الوقت المضروب للعمل، بأن لم يتمكن المتقى من الإتيان بالواجب الواقعي في تمام الوقت، بل يكفي عدم التمكّن منه في بعض الوقت- أي حينما أراد العمل- في مشروعية التقيّة. وذلك لأنّ حمل نصوص التقيّة على صورة عدم التمكّن من الإتيان بما يوافق المذهب في تمام الوقت مخالف لظاهر أكثر نصوص المقام.

و لا يخفى أنّ اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت عبارة أخرى عن اعتبار عدمها حين العمل، أو لازم ذلك و أمّا ذكرهما في كلام الشيخ في شرطيتين مستقلّتين فهو في الحقيقة تفنّن في العبارة.

### لا يعتبر تبديل موضوع التقيّة

الثالثة: أنه لا- يعتبر عدم المندوحة من تبديل موضوع التقيّة حين العمل؛ بأن لم يتمكن حينه من الخروج إلى مكان آمن خال عن الخوف و الخطر. فلا يعتبر ذلك؛ بمعنى أنّ التقيّة مشروعّة و إن تمكّن من التبديل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٠

و ذلك لأنّ اعتبار ذلك مخالف لظاهر أخبار التقيّة؛ إذ الظاهر منها جواز العمل المطابق للتقيّة حسب ما يقتضيه المتعارف من عاداتهم و مشاغلهم، بلا تحمّل للحرّج و المشقّة؛ نظرا إلى تشريع التقيّة على أساس تسهيل الأمر للشيعة و رفع الحرّج عنهم. و من اعتبار ذلك ربّما يلزم الحرّج و المشقّة و ينقض به الغرض من تشريع التقيّة؛ حيث إنّ تبديل موضوع التقيّة بالخروج و التحنيز إلى مكان الخلوة و الأمن ربّما يؤدّي إلى اطلاعهم على ذلك، فيصير سببا لتفقدتهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل، و ينجز ذلك بالمآل إلى ما شرّعت التقيّة لأجل الفرار عنه، فيوجب نقض غرض التقيّة.

### تحقيق الشيخ في نصوص المقام

ثمّ قال الشيخ الأعظم ما لفظه: «نعم في بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت و عدم التمكّن من دفع موضوع التقيّة.

مثل: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح على الخفين و هو يمسخ، فكتب عليه السلام: إن جامعك و إياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم، فأذن لنفسك و أقم، فان سبقك إلى القراءة فسبح «١» فإنّ ظاهرها اعتبار تعدّد ترك الصلاة معهم. «٢»

و نحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل، عن العالم عليه السلام قال: و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين: أحدهما من تتق به و بدينه «٣» و ورعه، و آخر من تتقى

(١) و مسائل الشيعة: ج ٥، ص ٤٢٧، الباب ٣٣ من أبواب الصلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) فلا إشكال في دلالتها على المطلوب، و لكن سندها ضعيف بإبراهيم بن شيبه؛ إذ لم يوثق و إلّا باقى رجال الحديث من الأجلّاء و الموثّقين.

(٣) في المصدر و تدينه.

سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته «١»، فصل خلفه على سبيل التقيّة و المداراة، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ فيه، فانه «٢» غير مؤتمن به ... الخ. «٣»

و في رواية معمر بن يحيى - الواردة في تخليص الأموال من أيدي العشار:-

إنّه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة، فله فيه التقيّة. «٤»

و عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: لا تصلّوا خلف ناصب و لا كرامه، «٥» إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوعاً. «٦»

و يؤيّد العمومات الدالّة على أنّ التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، «٧» فإنّ ظاهرها حصر التقيّة في حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقيّة بالذهاب إلى موضع الأمان، مع التمكن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلك حرج أو ضيق من تفقّد المخالفين و ظهور حاله في مخالفتهم سراً، فهذا - أيضاً - داخل في الاضطرار. و بالجملة: فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل أقوى، مع أنّه أحوط.

(١) في المصدر: و شنع و في «ع» و شنيعة.

(٢) في المصدر: لأنه.

(٣) الفقه الرضوي: ص ١٤٤ - ١٤٥ و عنه في المستدرک: ج ٦، ص ٤٨١ و فيه: و شنعته.

و قوله بوائقه: جمع الباق؛ أي ما يوجب الجرح، و هو كناية عن الضرب.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ١٣٦، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث ١٦ و ب ٢٥، من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

(٥) في «ن» و «ش» و «ع»: كرامية. و هم فرقة من المشبهة، أصحاب أبي عبد الله، محمد بن كرام، انظر: الملل و النحل: ج ٢، ص ٩٩.

(٦) دعائم الإسلام: ج ١، ص ١٥١.

(٧) كما في صحيح زرارة و إسماعيل الجعفي، رواه في وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٦٨، الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٢

نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقق الأمان و ارتفاع الخوف ممّا لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح في خلافه، كما تقدّم.

«١» انتهى كلام الشيخ الأعظم.

### نقد كلام الشيخ الأعظم

حاصل إشكال الشيخ على تفصيل المحقق الثاني أنّ ملاك مشروعية التقيّة تحقّق موضوعها و شرائطها، فإذا تحقّق ذلك في مورد يدخل في نطاق أدلّة التقيّة من غير فرق بين ورود الإذن بالخصوص و بين عدم ورودها، ممّا لم يرد فيه - غير إطلاقات التقيّة - نصّ بالخصوص. و أنّ الظاهر من الأدلّة كفاية عدم المندوحة حين العمل مطلقاً و لو لم يرد فيه نصّ خاصّ.

و فيه: أنّ إطلاقات التقيّة لما اخذ في موضوعها الاضطرار و الضرورة و الإكراه و الخوف على النفس، لا تشمل ما لم يتحقّق فيه واحد هذه العناوين.

و من الواضح عدم صدقها فيما لو كان المكلف متمكناً بإتيان الواجب على غير وجه التقيّة بالتأخير أو بتعويض المكان. و قد سبق ذكر هذه الاطلاقات في مطاوى البحوث السابقة و لا سيّما في أقسام التقيّة.

و هذا بخلاف النصوص الخاصة الدالّة بإطلاقها على مشروعية التقيّة مطلقاً، مثل ما ورد منها في الصلاة مع المخالفين؛ حيث قد يقال:

إنه لم يؤخذ في موضوعها واحد من العناوين المذكورة. و من هنا تدلّ هذه النصوص على مشروعية التقيّة في الصلاة مع المخالفين مطلقاً، سواء وجدت مندوحة أم لا.

نعم موضوع هذه النصوص هو التقيّة المداراتية، إلا أنّها تدلّ بإطلاقها على مشروعية التقيّة المداراتية مطلقاً، حتّى مع المندوحة حين العمل فضلاً عمّا

(١) رسالة التقيّة/ للشيخ الأعظم: ص ٢٦-٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٣

بعده. ففي هذه الصورة أيضاً يكون ما ذهب إليه الشيخ مخالفاً لظاهر أخبار التقيّة المداراتية. فلا يمكن موافقه الشيخ مطلقاً.

### مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: التفصيل في اعتبار عدم المندوحة بين التقيّة الاضطرارية و الخوفية و بين التقيّة المداراتية.

و ذلك لأنّ المذموم يقتضيه التأمل أنّ الدليل على اعتبار عدم المندوحة في التقيّة الاضطرارية و الخوفية، دوران تحقّق مناط التقيّة و ملاك تشريعها مدار عدم وجود المندوحة.

و ذلك لانتفاء ملاك الاضطرار و الضرورة في صورة وجود المندوحة و تمكّن المكلف من الإتيان بالمأمور به الواقعي - المطابق لمذهب الحق - حين التقيّة أو في الزمان اللّاحق المتأخّر عن زمانها، أو بتبديل مكانه إلى مكان أمن؛ نظراً إلى تمكّن المكلف حينئذ من رفع الاضطرار بالتأخير في زمان فعل المأمور به، أو بتغيير مكان فعله. و كذلك الكلام في ملاك الخوف، فيمكن إزالته بذلك.

إلّا في صورة استيعاب الاضطرار أو الخوف لتمام الوقت أو لجميع الأمكنة الممكنة فيها الإتيان بالمأمور به؛ بمعنى توقّف رفع الاضطرار و الخوف على موافقة المخالف في زمان أو مكان خاصّ فلا إشكال حينئذ في مشروعية التقيّة الاضطرارية و أخواتها.

هذا، كلّ فيما إذا كان ملاك مشروعية التقيّة أحد عناوين الاضطرار و الإكراه و الخوف، و ذلك في غير التقيّة المداراتية.

و أمّا التقيّة المداراتية - التي لا - دخل لواحد من العناوين المزبورة في مشروعيتها - فلا - وجه للقول باشتراط عدم المندوحة في مشروعيتها.

فالأقوى في المقام التفصيل في اعتبار عدم المندوحة بين التقيّة المداراتية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٤

و بين غيرها. فلا يشترط في مشروعية التقيّة المداراتية عدم المندوحة و هذا بخلاف غيرها من أقسام التقيّة. فيعتبر فيه عدم المندوحة حين العمل بالبيان الآتي.

بيان ذلك:

أنّه قد تقدّم منّا سابقاً التفصيل في مشروعية التقيّة الاضطرارية بين صورة استيعاب العذر و بأن لم يتمكّن المكلف من ترك التقيّة حال العمل و الإتيان بالمأمور به الواقعي في زمان آخر من الوقت المضروب له، و لا - بتغيير المكان، و توقّف رفع الاضطرار على موافقة المخالف حال العمل، فالتقيّة الاضطرارية حينئذ جائزة مشروعاً، بل واجبة.

و بين صورة عدم استيعاب العذر؛ بأن تمكّن المكلف من ترك التقيّة حين العمل و الإتيان بالمأمور به الواقعي في زمان آخر من الوقت المضروب له أو بتغيير المكان فلا يجوز التقيّة الاضطرارية حينئذ؛ لعدم صدق الاضطرار حينئذ، فضلاً عن توقّف رفعه على الموافقة حين العمل.

و مقتضى التفصيل المزبور اعتبار عدم المندوحة حين العمل في مشروعية التقيّة الاضطرارية؛ بمعنى تحقّق الاضطرار حقيقة و واقعا على النحو المطلق حين العمل بأن علم المكلف حين العمل عدم تمكّنه من المأمور به الواقعي في غير وقت العمل. فالمراد من عدم المندوحة حين العمل ما كان بمعنى استيعاب الاضطرار، لا الاضطرار في خصوص حال العمل؛ بأن تمكّن من ترك التقيّة و لرفع الاضطرار بإعمال الحليّة و الإتيان بالمأمور به الواقعي في سائر آتات من عدم المندوحة حين العمل. فإنّ مقصودهم اختصاص الاضطرار بحين العمل؛ بمعنى تمكّن المكلف من ترك التقيّة قبل الدخول في العمل و الاشتغال فيه بضرب من الحيل و الإتيان بالمأمور به الواقعي في وقت أو مكان آخر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٥

فإنّ عدم المندوحة حين العمل بالمعنى المقصود عندهم لا يكفي في مشروعية التقيّة الاضطرارية و الخوفية و في الحقيقة يعتبر في مشروعية التقيّة الخوفية و الاضطرارية عدم المندوحة من الإتيان بالمأمور به الواقعي في غير حين العمل. و الضابطة فيه توقّف رفع الاضطرار و الخوف على التقيّة في وقت خاص؛ بأن علم عدم تمكّنه من الإتيان بالمأمور به في غير ذلك الوقت.

و السرّ في ذلك كلّ دخل عدم المندوحة في صدق عنوان الاضطرار و الخوف و الضرورة و ما شابهها من العناوين؛ ضرورة أنّه لا يقال لمن تمكّن من الإتيان بالمأمور به الواقعي في بعض الوقت المضروب له في مكان من الممكنة، إنّهُ مضطرّ. فلا- يتحقّق حينئذ ملاك التقيّة الاضطرارية. و من هنا تكون التقيّة مشروعاً عند استيعاب العذر و توقّف رفع الاضطرار و الخوف على موافقة العامّة في زمان أو مكان خاصّ. و لا تكون مشروعية عند عدم استيعاب العذر؛ لعدم التوقّف المزبور.

و على هذا الأساس فلو ارتفع المحذور بمجرد ترك الوظيفة في الزمان و المكان المخوف فيهما، من دون أن يتوقّف ارتفاعه على ذلك، لا يجوز التقيّة بالفعل الموافق للعامّة، بل يجب الاتيان بها في الزمان و المكان المأمون فيهما. و هذا بخلاف التقيّة المداراتية بين أهل العامّة، حيث إنّهُ لا دخل للعناوين المزبورة في مشروعيتها.

و أمّا النصوص الواردة في الصلاة مع المخالفين فهي ناظرة إلى التقيّة المداراتية، و من هنا يعتبر فيه عدم المندوحة. و الحاصل: أنّه لا مشروعية للتقيّة ما دام لم يتحقّق واحد من الملاكين؛ أي الضرورة و المداراة، من جرّ مودّتهم و تحبيب قلوبهم و تقوية المذهب و الشريعة و وحدة الكلمة بين المسلمين و السدّ عن الاختلاف و التفرقة بينهم. لو لم يتحقّق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٦

عناوين الاضطرار و الإكراه و الخوف بوجه من الوجوه، لا مشروعية للتقيّة.

و أمّا لو تحقّق واحد منهما تكون التقيّة مشروعاً على التفصيل المزبور.

## نظرة إلى النصوص

و أمّا النصوص:

فمنها ما هو ناظر إلى التقيّة المداراتية، و منها ما هو ناظر إلى سائر أقسام التقيّة من الاضطرارية و الإكراهية و الخوفية. فكلّ قسم منها يدلّ على مشروعية قسم من التقيّة، إلّا أنّ ما ورد منها في التقيّة المداراتية ينفي بإطلاقها اعتبار عدم المندوحة في مشروعيتها؛ نظراً إلى عدم دخل للمندوحة في تحقّق ملاك هذا النوع من التقيّة. و ذلك لأنّ جرّ مودّة العامّة و تحبيب قلوبهم و تحكيم الوحدة بين الفريقين و تقوية المذهب و الشريعة أمور لا دخل لوجود المندوحة في تحقّقها و حصولها.

و هذا بخلاف ما دلّ من النصوص على مشروعية سائر أنحاء التقيّة بملاك الاضطرار و الضرورة و الإكراه و الخوف على النفس أو العرض أو المال.



لو تمكن المكلف من الإتيان بالمأمور به الواقعي في وقت أو مكان، تنتفى العناوين المزبورة و يرتفع، و ينتفى ملاك مشروعية التقيّة لا محالة.

فأضح ممّا بيّناه أنّ نصوص التقيّة على وفق التفصيل الذي بيّناه.

و أمّا النصوص - العامّة و الخاصّة - الدالّة بإطلاقها على نفى اعتبار عدم المندوحة، فكّلها نظرة إلى التقيّة المداراتية، كما أنّ الظاهرة منها في اعتبار عدم المندوحة نظرة إلى غير المداراتية من سائر أنحاء التقيّة. و سيأتي بيان هذه النصوص في خلال المباحث القادمة، إن شاء الله.

و إنّ ما فضلناه في المقام يمكن الجمع به بين النصوص الدالّة على اعتبار عدم المندوحة و بين ما دلّ منها على عدم اعتباره.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٧

### نقد كلام السيّد البجنوردى و تقوية كلام السيّد الإمام

و أمّا ما يقال «١» من كون عدم المندوحة محققاً لموضوع التقيّة لا شرطاً فيها، فلا يرجع إلى محصل.

و قد عرفت وجه المناقشة فيه بما بيّناه؛ ضرورة عدم دخل لعدم المندوحة في التقيّة المداراتية، لا موضوعاً و لا حكماً.

و أمّا سائر أنحاء التقيّة فعدم المندوحة محقق لملاك مشروعيتها الذي هو الاضطرار و الإكراه و الخوف. و الفرق بين هذه العناوين و بين موضوع التقيّة واضح. فإنّ موضوع التقيّة هو الفعل العبادى أو المعاملى الذى يؤتى به على وجه التقيّة و أين هذا و الاضطرار و الضرورة و الخوف و الإكراه؟!

ثمّ إنّ هاهنا نكتة و هى: أنّ التقيّة المداراتية تختصّ بالمخالفين؛ نظراً إلى ظهور نصوصها فى ذلك. كما سيأتى بيانها تفصيلاً فى تحقيق الصلاة مع المخالفين. و أمّا التقيّة الاضطرارية و الخوفية و الإكراهية، فهى أعمّ من التقيّة من المخالفين و غيرهم. و بهذا البيان أتضح وجه ما ذهب إليه السيّد الإمام الراحل «٢» من التفصيل فى

(١) القواعد الفقهية: للسيد المحقق البجنوردى: ج ٥، ص ٧٣.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٠٣؛ حيث قال قدس سرّه: «هذا حال ما يستفاد حكمه من دليل الاضطرار و قد عرفت اعتبار عدم المندوحة مطلقاً فيجب اعمال الحيلة فى التخلص عن المتقى منه و فى اتيان العمل موافقاً للحق بقدر المقدور فان الضرورات تتقدّر بقدرها نعم لو خاف من اعمال الحيلة افساء سر و ورود ضرر عليه يكون ذلك أيضاً من الاضطرار و الضرورة عرفاً.

و أمّا ما يستفاد حكمه من سائر الأدلة التى تختص ظاهراً بالمخالفين فالظاهر أنّه لا يعتبر فيها عدم المندوحة مطلقاً. فمن تمكن من إتيان الصلاة بغير وجه التقيّة، لا يجب عليه إتيانها كذلك بل الراجح اتيانها بمحض منهم على صفة التقيّة، و كذا لا يجب عليه اعمال الحيلة فى ازعاج من يتقى منه عن مكانه أو تغيير مكانه من السوق أو المسجد إلى مكان امن لظهور الأدلة بل صراحة بعضها فى رجحان الحضور فى جماعاتهم و أنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله، و لا- شك فى أنّ هذه الترغيبات تنافى إعمال الحيلة و تعويق العمل، فمن سمع قول

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٨

المقام بين التقيّة من المخالفين و بين التقيّة الاضطرارية من اعتبار عدم المندوحة فى التقيّة الاضطرارية و عدم اعتباره فى التقيّة من المخالفين.

و السرّ فى ذلك عدم دخل للاضطرار فى تحقّق المداراة و من هنا لا يعتبر عدم المندوحة فى التقيّة المداراتية، و هذا بخلاف التقيّة



الاضطرارية والخوفية والإكراهية، فإن صدق هذه العناوين كلها يتوقف على عدم وجود المندوحة.

### حصيلة التحقيق

تحصل مما حققناه في اعتبار عدم المندوحة التفصيل بين التقيّة المداراتية ويعتبر في غيرها، من الاضطرارية والخوفية والإكراهية. أما وجه عدم اعتباره في المداراتية عدم دخل الضرورة والاضطرار والخوف في ملاك المداراة. وأمّا وجه اعتباره في غير المداراتية فلدوران تحقّق الاضطرار والخوف - الذي هو معيار التقيّة الاضطرارية والخوفية و ملاك تشريعها - مدار عدم وجود المندوحة. ومقتضى ذلك اعتبار عدم المندوحة في غير المداراتية التفصيل في مشروعيتها التقيّة؛ بين صورة استيعاب العذر، ولو في علم المكلف حين العمل بعدم تمكّنه من الإتيان بالمأمور به الواقعي في غير وقت العمل، أو توقف رفع الاضطرار

أبي جعفر قدس سرّه: «صلوا في عشائهم مذيلاً بقوله: والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء، لا يشك في أن المرادة معهم و جلب قلوبهم مطلوبه و الصلاة معهم و في عشائهم محبوبه و من أحسن العبادات، و هي تنافي أعمال الحيلة و الانعزال عنهم في عباداته و كذا سمع قول أبي عبد الله قدس سرّه في صحیحته حماد بن عثمان: من صلى معهم في الصف الأول كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله يشد الرحال إلى الصلاة معهم للنيل بهذا الفوز العظيم، فهما كغيرهما من الأخبار الكثيرة المرغبة منافية لأعمال الحيلة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٥٩

و الضرورة على موافقة المخالف في زمان أو مكان خاص، فلا إشكال حينئذ في مشروعية التقيّة.

و بين صورة عدم استيعاب العذر و عدم العلم به حين العمل، و عدم التوقف المزبور، فلا يشرع التقيّة الاضطرارية و الخوفية حينئذ. و لا يخفى أنه ليس عدم المندوحة مقوماً لموضوع التقيّة، كما توهم بعض، بل شرط مشروعيتها في غير المداراتية، كما يظهر من السيّد الإمام الراحل قدس سرّه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٠

### اشتراط عدم كون التقيّة موجبة لإراقة الدم

#### إشارة

- ١- الاستدلال بالإجماع.
- ٢- الاستدلال بالنصوص.
- ٣- هل المنفَى في موارد إراقة الدم وجوب التقيّة؟ أو أصل مشروعيتها.
- ٤- المراد من الدم في قوله عليه السلام: إذا بلغت الدم ...
- ٥- الدوران بين قتل الغير و بين إيقاع النفس في الهلكة.

و يشترط في جريان قاعدة التقيّة عدم الخوف على النفس المحترمة مطلقاً، سواء كان نفس المتقى أو نفوس ساير المؤمنين.

### الاستدلال بالإجماع

وقد نقل الأصحاب الإجماع على اشتراط ذلك في مشروعية التقيّة، كما عن ابن إدريس فإنه قد نفى الخلاف بين الأصحاب في نفى التقيّة في قتل النفوس. «١» وكذا العلامة في كتاب المنتهى في باب الأمر بالمعروف. «٢»  
و في الرياض الإجماع على استثناء إنفاذ أمر الجائر في قتل المسلم، «٣» وكذا

(١) السرائر: ج ٢، ص ٢٠٣، كتاب المكاسب: باب عمل السلطان و أخذ جوائزهم.

(٢) منتهى المطلب: ج ٢، ص ٩٩٤، كتاب الجهاد، البحث الثالث من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

(٣) رياض المسائل: ج ١، ص ٥١٠، كتاب التجارة: أواخر الفصل الأول، المسألة السادسة في الولاية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦١

ادّعاء الأردبيلي «١» و بقسميه في الجواهر «٢»، و ادّعاء في المستند، «٣» و هو ظاهر الشيخ الأنصاري «٤» و هو منقول عن جماعة. «٥»

و لكن هذا الإجماع مدركي؛ لدلالة النصّ على ذلك، فلا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم تعبداً بما هو إجماع.

### الاستدلال بالنصوص

وقد دلّت على ذلك عدّة من النصوص المعترّبة و غيرها. ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس التقيّة». «٦»

و في موثقة أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة». «٧»  
و في مرسله الصدوق في الهداية قال: قال الصادق عليه السّلام: «لو قلت: إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنت صادقا، و التقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة». «٨»

قوله إنّما جعلت التقيّة؛ أي شرّعت في أوّل تشريعها، كما أشار إليه السيّد

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ج ٨، ص ٩٧، كتاب المتاجر، مبحث الولاية من قبل العادل أو الجائر، في كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: ج ٧، ص ٥٥٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٩، كتاب التجارة: المسألة الرابعة في جواز الولاية.

(٣) مستند الشيعة: ج ٢، ص ٣٥١، كتاب مطلق الكسب و الاقتناء، المسألة السادسة من المقصد الرابع في حرمة تولية القضاء و الحكم و نحوه عن السلطان الجائر.

(٤) كتاب المكاسب: ص ٥٧، المسألة السادسة و العشرون في بيان الولاية من قبل الجائر، في ذيل التنبيه الأوّل من تنبيهات الإكراه.

(٥) مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٥١١.

(٦) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١.

(٧) نفس المصدر و الباب، الحديث ٢.

(٨) الجوامع الفقهية: ص ٤٧، كتاب الهداية: باب التقية، و عنه في مستدرک وسائل الشيعة:

ج ١٢، ص ٢٧٤، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٢

الإمام الراحل قدس سره «١» و ذلك في قضية عمّار. فالحصر باعتبار مبدأ تشريعها، لا بمعنى حصر جواز التقية في حقن الدم. و بذلك يرتفع التعارض المتوهم بين هذه الطائفة و بين ساير النصوص، و يحفظ ظهور «إنما».

و لا يخفى أنّ هذه الطائفة من النصوص بعقدها السلبي حاكمه على عمومات التقية الاضطرارية، و تقيد إطلاقاتها بالحكومة. و ذلك لأنها إنّما تنفي حكم التقية بلسان نفى عنوانها و موضوعها ادعاء و تنزيلا؛ لأنّ لسان قوله:

«لا تقيه» نفى وجود التقية- التي هي موضوع الوجوب أو الجواز- بالدلالة الاستعمالية و لكن المراد الجدّي نفى حكمها، من الوجوب أو الجواز على ما سيأتي البحث فيه.

### هل المنفى عند إراقه الدم وجوب التقيه؟ أو أصل مشروعيتها؟

وقع الكلام في موارد انجرار التقيه إلى إراقه الدم و قتل النفس، في أنّ المنفى بقوله عليه السلام: «فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه» هل هو أصل مشروعيتها و جوازها فتكون حراما حينئذ؟ أو المرفوع وجوبها فتكون جائزة غير واجبه؟

فقد يحتمل إرادة رفع الوجوب؛ نظرا إلى أنّ المجمعول في الفقرة السابقة لما كان وجوب التقيه لحفظ النفس و حقن الدم، كما يرشد إلى ذلك قوله عليه السلام: «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم» «... ٢» فالمرفوع في الفقرة اللاحقه وجوبها؛ لانتفاء ملاك الجعل - و هو حقن الدم المعلّل به في صدر الرواية-، و لمناسبة الحكم و الموضوع.

و قد يقال برفع أصل المشروعية و الجواز. و يعلّل لذلك أيضا «٣» بمناسبة

(١) المكاسب المحرّمة: ج ٢، ص ٢٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١، من الأمر و النهي، ح ١ و ٢.

(٣) راجع المكاسب المحرّمة للسيد الإمام الراحل: ج ٢، ص ٢٢٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٣

الحكم و الموضوع و فهم أهل العرف الساذج. و ذلك لأنّ الجملة في هذه الرواية إنّما سيقّت لأهميّة الدم و حفظ النفس المحترمة و أنّها أوجبت التقيه. فإذا كان حفظ النفوس و حقن الدماء بدرجة من الأهميّة و الخطورة العظيمة بحيث صار سببا لوجوب التقيه، فلا محالة يكون إراقته سببا لحرمتها؛ لأنّ في حفظ الدم كما تكون مصلحة إلزامية فكذلك في إراقته مفسدة إلزامية. و هذا الوجه هو الملاك المشكّل لمناسبة الحكم و الموضوع في المقام و موجب للتناسب بين الفقرتين، لا الوجه السابق.

هذا مضافا إلى لزوم نقض الغرض بتجويز التقيه عند ما كانت موجبة لإراقه الدم، فلا يناسب رفع الوجوب لما سيقّت الرواية لأجل أهميته، و هو حقن الدماء و حفظ النفوس المحترمة.

و أنت ترى ما في هذا الوجه من القوّة و المتانة، و من هنا جعل السيد الإمام الراحل «١» هذا الاحتمال أرجح و قوّاه و أيّده بفهم الأصحاب ذلك من الصحيحة المزبورة و من ساير نصوص المقام، و أشكل بذلك على تردّد بعض المدقّقين «٢»، و جعل تردده في غير محلّه.

**المراد من الدم في قوله: إذا بلغت الدم...**

لا إشكال في أن المراد من الدم في قوله عليه السلام: «ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيء» ليس مطلق الدماء و النفوس، بل إنما المقصود خصوص دم النفس المحترمة ممن كان محقون الدم. و الوجه في ذلك أن من ليست نفسه محترمة عند الشارع كالكافر الحربى لا حرمة لدمه عند الشارع حتى يأمر بحقنه. و كذا المؤمن المستحق للقتل حدًا

(١) راجع المكاسب المحرمة للسيد الإمام الراحل: ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) و هو المحقق العلامة الميرزا محمد تقى الشيرازى فى مبحث حرمة الولاية من قبل الجائر.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٤

كالزانى محصنا و اللاطى. فإنه غير محقون الدم عند الشارع؛ حيث أمر بقتله و إراقه دمه فكيف يرفع وجوب التقيء و يحرمها لغرض حقن دمه؟!

نعم إطلاق كلمات الأصحاب فى المقام يقتضى عدم الفرق بين أفراد المؤمنين كما هو مقتضى إطلاق النص المزبور. و لعل لذلك استظهر الشيخ الأنصارى «١» من كلمات المشهور عدم جواز التقيء فى المؤمن المستحق للقتل حدًا، إلما أن تسالم الأصحاب و إجماعهم «٢» على عدم كونه محقون الدم، يكشف عن قولهم هاهنا بجواز التقيء فيه فيما إذا أوجبت إراقه دمه. كما أن تظافر النصوص على استحقاقه للقتل - كما ادعاه فى الرياض فى الشرط الخامس من شرائط القصاص - و أمر الشارع فيها بقتله قرينه صارفة للنصوص - النافية للتقيء البالغه حد الدم - عن مثله.

**الدوران بين قتل الغير و بين إيقاع النفس فى الهلكة**

إذا دار الأمر بين إيقاع النفس فى الهلكة و بين قتل نفس محترمة مباشرة؛ بأن اكره الإنسان على قتل غيره و علم أنه لو لم يقتله لقتله المكره الظالم، لا ريب فى لزوم ملاحظة ما هو أهم خطرا فى نظر الشارع عند تزاحم الملاكات أو تعارضها، من المصالح و المفسدات. و يظهر من السيد الإمام الراحل «٣» أهمية حرمة مباشرة قتل النفس المحترمة من حرمة إيقاع النفس فى الهلكة عند الشارع. فلا يجوز للمكره فى مفروض الكلام قتل غيره حفظا لنفسه من الهلاك مطلقا، بلا فرق بين درجات

(١) مكاسب الشيخ: ص ٥٩/ المسألة السادسة و العشرون/ التنبية الخامس من تنبيهات الإكراه.

(٢) السرائر: ج ٣، ص ٣٦١ و الشرائع: ج ٤ - ٣، ص ٩٩١ و الجوامع الفقهية: ص ٥٥٧.

(٣) المكاسب المحرمة للسيد الإمام الراحل: ج ٢، ص ٢٣١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٥

الأشخاص و مراتب خطورتهم فى نظر الشارع، كما هو كذلك فى باب التزاحم.

و علل ذلك بأن الدوران فى المقام بين واجب و هو حفظ النفس عن الهلاك و بين حرام و هو قتل النفس المحترمة أو بين فعلين حرامين أحدهما: إيقاع النفس فى الهلكة، و الآخر مباشرة قتل الغير ممن له النفس المحترمة. و من المعلوم أهمية حرمة مباشرة القتل من حرمة إلقاء النفس فى التهلكة.

وقد يقال بالتخيير لتراحم الملاكين. ومقتضى التحقيق ملاحظة الأهميّة من جهة الأشخاص. فلو كان من أكره على قتله جماعة من المؤمنين أو قائدا دينيا أو مثله، لا- إشكال حينئذ في عدم جواز مباشرة القتل؛ للقطع بأهميته حرمة قتله من حرمة إيقاع النفس في الهلكة.

و أما لو كان الأمر بالعكس؛ بأن كان المكره قائدا دينيا أو جماعة من المؤمنين و كان من أكره على قتله أحد المؤمنين، يشكل ترجيح حرمة مباشرة القتل و الحكم بترك التقيّة فيما إذا ترتبت على إلقاء النفس في التهلكة مفسد كثيرة شديدة يقطع بعدم رضى الشارع به، كانهزام عسكر الإسلام و إيجاد الرعب و الوحشة في المسلمين و التعرض إلى نواميسهم بسبب هلاكة قائدهم أو أمير جيشهم و نحو ذلك.

و لكن ما دام لم تحرز أهميّة ذلك لا إشكال في عدم مشروعية التقيّة المستلزمة للمباشرة في قتل النفس المحترمة، فيجب تركها و لو انجز إلى إلقاء نفس المتقى في التهلكة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٦

### اشتراط عدم الفساد في الدين

يشترط في جريان قاعدة التقيّة عدم الوقوع في المحرّمات العظيمة، كمحو شعائر الدين و البدعة الموجبة لإضلال الناس و تحريف الكتاب، و بعض الفواحش، كالزنا، و لا سيّما بذات محرم و اللواط، و ارتكاب ما يوجب فساد دين المتقى و ذهاب إيمانه و ضلّالته. و ذلك لما دلّت عليه النصوص المستفيضة الناطقة بأنّ التقيّة لحفظ المذهب و صيانة معارف الأئمة عليهم السّلام عن الضياع.

كقول الصادق عليه السّلام: «أتقوا الله و صونوا دينكم بالورع و قووه بالتقيّة». (١)

و قوله عليه السّلام: «أتقوا الله على دينكم فاحجوه بالتقيّة». (٢ ... ٢)

و من الواضح أنّ التقيّة إذا شرّعت لصيانة الدين و حفظه و لأجل عبادة الله و القرب إليه، فلا تكون مشروعاً إذا كانت موجبة للفساد في الدين.

و قد سبق ذكر بعض هذه النصوص في بيان مدارك هذه القاعدة. و ما دلّ بالخصوص على عدم مشروعيتها إذا أدت إلى الفساد في الدين، كما في موثقه مسعدة بن صدقه أو معتبرته عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ المؤمن إذا أظهر ثمّ ظهر منه ما يدلّ على نقضه، خرج ممّا وصف و أظهر و كان له ناقضا، و إلّا أن يدعى أنه إنّما عمل ذلك تقيّة.

(١) أمالي المفيد: ص ٥٩.

(٢) اصول الكافي: ج ٢، ص ٢١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٧

و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقيّة في مثله، لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتقيّة مواضع، من أزالها عن مواضعها لم تستقم له. و تفسير ما يتقى، مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله. فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين، فإنّه جائز. (١)

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من الأمر و النهي، ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٨

## موارد استثناء التقية

## إشارة

- ١- قتل النفس المحترمة.
- ٢- الفساد في الدين، مسح الخفين، شرب الخمر، متعة الحج.
- ٣- التبري من أمير المؤمنين عليه السلام.

## قتل النفس المحترمة

قد استثنى مشروعية التقية في موارد، و هي ثلاثة: منها: ما إذا اكره المتقى على قتل نفس محترمة. فلا يجوز فيه التقية. وقد سبق تفصيل الكلام في ذلك في بيان شرائط التقية. و حاصله: أن النصوص صريحة في عدم مشروعية التقية في موارد الإكراه على إهراق الدم و قتل النفس المحترمة. كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقيه»، و نظيرها موثقة الحسن بن عليّ ابن فضال عن شعيب العرقوفى عن أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام. «١» و قد سبق نقل الإجماع في كلمات الأصحاب على استثناء التقية في ما إذا كانت موجبه لإراقة الدم، و عدم مشروعيتها حينئذ، كما عن ابن إدريس فإنه قد

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١، من أبواب الأمر و النهي، ح ١ و ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٦٩

نفى الخلاف بين الأصحاب في نفى التقية في قتل النفوس. «١» و كذا العلامة في كتاب المنتهى في باب الأمر بالمعروف. «٢» و في الرياض الإجماع على استثناء إنفاذ أمر الجائر في قتل المسلم، «٣» و كذا ادّعاء الأردبيلي «٤» و بقسميه في الجواهر «٥»، و ادّعاء في المستند، «٦» و هو ظاهر الشيخ الأنصارى. «٧»

و قد قلنا هناك: إن هذا الإجماع مدركى لدلالة النصّ على ذلك.

و أما فقه الحديث فقد قلنا سابقا إن قوله عليه السلام: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم» ... بمعنى جعلها لذلك في أول تشريعها و ذلك في قضية عمّار، فالحصر باعتبار مبدأ تشريعها كما أشار إليه السيد الإمام الراحل قدّس سرّه. «٨» فليس المقصود في هذه النصوص الحصر الحقيقي. و بذلك يندفع توهم المعارضة بينها و ساير النصوص الدالّة على مشروعية التقية في غير موارد حقن الدم.

## الفساد في الدين مسح الخفين، شرب الخمر، متعة الحج

و منها: ما لو أدت التقية إلى الفساد في الدين، كما دلّ عليه موثّق مسعدة بن صدقة أو معتبرته عن

(١) السرائر: ج ٢، ص ٢٠٣ و كتاب المكاسب: باب عمل السلطان و أخذ جوائزهم.

- (٢) منتهى المطلب: ج ٢، ص ٩٩٤، كتاب الجهاد، البحث الثالث من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- (٣) رياض المسائل: ج ١، ص ٥١٠، كتاب التجارة: أواخر الفصل الأول، المسألة السادسة في الولاية.
- (٤) مجمع الفائدة و البرهان: ج ٨، ص ٩٧، كتاب المتاجر، مبحث الولاية من قبل العادل أو الجائر، في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ج ٧، ص ٥٥٠.
- (٥) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٩، كتاب التجارة: المسألة الرابعة في جواز الولاية.
- (٦) مستند الشيعة: ج ٢، ص ٣٥١، كتاب مطلق الكسب و الافتناء، المسألة السادسة من المقصد الرابع في حرمة تولية القضاء و الحكم و نحوه عن السلطان الجائر.
- (٧) كتاب المكاسب: ص ٥٧، المسألة السادسة و العشرون في بيان الولاية من قبل الجائر، في ذيل التنبيه الأول من تنبيهات الإكراه.
- (٨) المكاسب المحرمة: ج ٢، ص ٢٢٤.
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٠
- أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: «فكّل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز».
- (١)
- و قد سبق في بيان شرائط التقيّة ذكر ما دلّ على ذلك من النصوص بالعموم.
- و منها: مسح الخفّين و شرب المسكر و متعة الحجّ. فقد أفتى الفقهاء بعدم مشروعية التقيّة في المسح على الخفّين. و دليل ذلك عدّة نصوص:
- منها: صحيح زرارة قال: «قلت له في مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: ثلاث لا أتقى فيهنّ أحدا: شرب المسكر، و مسح الخفّين و متعة الحجّ. قال زرارة: و لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحدا».
- (٢)
- و لا يخفى أنّ ذيل الحديث قول زرارة و هو استنباطه و فهمه من كلام الإمام عليه السلام. و مقصوده أنّ قول الإمام: «لا أتقى»... ظاهر في كون ترك التقيّة في الثلاث مختصّ بالإمام.
- و لكن يرد على ذلك أنّ كلامه عليه السلام لتعليم الشيعة، فلو كانت التقيّة واجبة لم يتركه الإمام، و يمكن حمله على غير موارد الاضطرار، أو إشارة إلى عدم تحقّق ملاك التقيّة و هو الاضطرار في الثلاث.
- و منها: صحيح هشام بن سالم، عن أبي «ابن خ» عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه قال: «لا دين لمن لا تقيّة له، و التقيّة في كلّ شيء إلّا في النبيذ و المسح على الخفّين».
- (٣)
- و عليه فاحتمال اختصاص الاستثناء بالإمام عليه السلام بقريته قوله «أتقى» و في بعض النسخ «تتقى»، كما استظهر ذلك السيّد الخوئي
- (٤)، مدفوع بأنّ ذلك من باب «إياك أعني و اسمعي يا جاره».

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٥.

(٣) المصدر: ح ٣.

(٤) التنقيح: ج ٤، ص ٢٦٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧١

و قد ورد في كثير من النصوص بيان الأحكام عنهم عليه السلام بصيغة المتكلم مع الغير أو وحده.

## التبري من أمير المؤمنين عليه السلام

منها: ما إذا اكره على التبري عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ بدليل ما ورد في عدة من النصوص من الأمر بمد الأعناق والنهي عن التبري عن علي عليه السلام لأنه على الفطرة.

فمن هذه النصوص خبر الميثمي قال: «سمعت ميثم النهرواني يقول: دعاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وقال: كيف أنت يا ميثم إذا دعاك دعي بنى أمية- عبيد الله بن زياد- إلى البراءة مني؟ فقلت: يا أمير المؤمنين أنا والله لا أبرأ منك؟ قال: إذا والله يقتلك ويصلبك، قلت: أصبر فداك في الله قليل فقال: يا ميثم إذا تكون معي في درجتي». (١)

ومنها: خبر محمد بن ميمون، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «قال أمير المؤمنين عليه السلام استدعون إلى سبي فسبوني، وتدعون إلى البراءة مني فمدوا الرقاب فأني على الفطرة». (٢)

ومنها: خبر علي بن علي أخى دعبل الخزائي عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام إنه قال: «انكم ستعرضون علي سبي، فإن خفتم علي أنفسكم فسبوني، ألا وانكم ستعرضون علي البراءة مني فلا تفعلوا فأني على الفطرة». (٣) ومثله ما ورد في نهج البلاغة. (٤)

ولكن يخالف هذه النصوص في الدلالة ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث إنه قيل له: «مد الرقاب أحب إليك

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٢٩، من ابواب الأمر والنهي، ح ٧.

(٢) المصدر: ح ٨.

(٣) المصدر: ح ٩.

(٤) المصدر: ح ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٢

أم البراءة من علي عليه السلام؟ فقال: الرخصة أحب إلي، أما سمعت قول الله عز وجل في عمار: **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**. (١)

وخبر عبد الله بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته فقلت له: إن الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك أن ندعى البراءة من علي عليه السلام، فكيف نصنع قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: ان تمضوا علي ما مضى عليه عمار بن ياسر، اخذ بمكة فقالوا له: أبرأ من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فبرئ منه فأنزل الله عز وجل عنده: **إِلَّا مَنْ أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**». (٢)

ولكن رجح الشيخ المفيد الطائفة الاولى؛ حيث قال في الإرشاد: «استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ستعرضون من بعدى علي سبي فسبوني، فمن عرض عليه البراءة مني فليمدد عنقه، فإن برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة». (٣)

ومقتضى القاعدة الجواز وذلك أولاً لصراحة الطائفة الثانية في الجواز فيؤخذ بالصريح ويحمل ظهور الطائفة الاولى في الحرمة على الكراهة.

و ثانياً: لأن المرجح المحكم عند تعارض النصوص الكتاب وقد دل قوله:

**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** على الجواز، ولا سيما بلحاظ النصوص المفسرة، كما في صحيح محمد بن مروان قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما منع ميثم رحمة الله من التقيّة؟ فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه؛ إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان». (٤)



هذا مضافاً إلى تكذيب ما ورد من النهي عن التبري في معتبره مسعدة بن صدقة أو موثقة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ الناس يروون أنَّ علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس انكم ستدعون إلى سبِّي فسبوني، ثمَّ تدعون إلى البراءة منِّي فلا تبرءوا منِّي، فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام، ثمَّ قال: إنَّما قال: أنكم ستدعون إلى سبِّي

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي ح ١٢.

(٢) المصدر: ح ١٣.

(٣) المصدر: ح ٢١.

(٤) المصدر: ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٣

فسبوني، ثمَّ تدعون إلى البراءة منِّي وإني لعلي دين محمد صلى الله عليه وآله، ولم يقل ولا تبرءوا منِّي». (١) و أما ما لا ضرر ولا خطر فيه فلا إشكال في عدم مشروعية التقيّة فيها ولكن لا من باب استثناء مشروعيتها بل لأنَّ الخوف عن الضرر والخطر شرط مشروعيتها، كما أن موارد الإضرار بالغير الناشئ من التقيّة لا إشكال في عدم جواز التقيّة فيها ولكن لا من باب أنه من مستثنيات التقيّة، بل من أجل حكومة أدلّة نفى الضرر على أدلّة التقيّة فيما إذا أوجب الضرر على الغير لقصور أدلّة التقيّة عن شمول هذه الموارد.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٥

## احكام التقيّة

### إشارة

تأسيس الأصل على ضوء النصوص و الفتاوى

حكم التقيّة الاضطرارية

حكم التقيّة لدفع الضرر و الحرج عن الغير

إجزاء التقيّة في العبادات و المعاملات

حكم ترك التقيّة تكليفا و وضعاً

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٧

## تأسيس الأصل على ضوء النصوص و الفتاوى

### إشارة

١- نظرة إلى النصوص.

٢- نظرة إلى كلمات الفقهاء.

٣- كلام الشيخ الأعظم في إباحة المحظورات بالتقية و المناقشة فيه.

يمكن تأسيس الأصل في المقام بتجوز التقية و مشروعيتها مطلقاً، بمقتضى القاعدة و النصوص بمعنى أن كل ما وجد فيه ملاك التقية- المذكور في تعريفها- يكون التقية فيه جائزة مشروعاً و يترتب على جوازها الأجزاء في العبادات و الصحة و ترتيب آثارها- كالملكية و الزوجية و نحوهما- في المعاملات، حتى بعد زمان ارتفاع ملاكها.

### نظرة إلى النصوص

و يمكن الاستدلال لتأسيس هذا الأصل بما دلّ من المطلقات و العمومات على مشروعية التقية مطلقاً، كما في صحيح حريز عن المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا معلّى إن التقية ديني و دين آبائي». (١)

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٨

و مثله صحيح معمر بن خلاد. (١)

و ما رواه الصدوق و الكليني في العلل و الكافي بأسناد عديده عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقية من دين الله عزّ و جلّ. قلت: من دين الله؟ قال: فقال عليه السلام: إي و الله من دين الله» (٢)

و ما في صحيحه الفضلاء، قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له». (٣)

و ما في صحيحه زراراً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كل ضرورة». (٤)

و قوله عليه السلام: «رحم الله عبداً اجتتر مودة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون». (٥)

و ما رواه في الكافي عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال ...: «و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبأ. قلت: و ما الخبأ؟ قال عليه السلام: التقية». (٦)

و أدلّ من ذلك كلّ ثلاث روايات:

إحداها: قول أبي عبد الله عليه السلام: «فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فأنه جائز» (٧)

في معتبره مسعدة بن صدقة. و هو من أصحاب الصادق عليه السلام، و له عدّة من الكتب و الاصول الروائية، و كثير الرواية، و واقع في أسناد كامل الزيارات و لم يرد فيه أيّ قدح. و استظهر السيد الخوئي وثاقته.

و لكن الأقوى اعتبار رواياته؛ لعدم ورود قدح فيه مع ماله من الكتب و الاصول الروائية و الروايات الكثيرة، فلو كان فيه ضعف و قدح مع ماله من

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ١٨، و الباب ٢٥ ح ٤.

(٣) المصدر: ب ٢٥، ح ٢.

(٤) المصدر: ح ١.

(٥) المصدر: ب ٢٦، ح ٤.

(٦) المصدر: ح ٢.

(٧) المصدر: ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٦.  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٧٩  
 الاشتهار لنقل و بان، و لا سيما أنّ الأصحاب و فحول الفقهاء اعتمدوا على رواياته.  
 فيكشف ذلك كلّ عن اعتبار رواياته، بل حسن حاله. فيكون روايته معتبرة.  
 و أمّا دلالتها على المطلوب واضحة؛ فإنّ جواز التقيّة و مشروعية الفعل المأتيّ به على وجه التقيّة، تقتضى صحّته و أجزاءه في العبادات و ترتيب آثار الصحّة عليه في المعاملات.  
 و ثانيها: قوله عليه السّلام: «ما صنعتُم من شيء أو حلفتُم عليه من يمين في تقيّة فأنتُم منه في سعة» في صحيح أبي الصباح الكناني. «١» لا إشكال في رجال سنده، و أمّا دلالتها على المطلوب واضحة؛ لأنّ قوله عليه السّلام «في سعة» بمعنى الجواز و المشروعية. و لازم ذلك الإجزاء في العبادات و ترتيب آثار الصحّة في المعاملات، حتّى بعد ارتفاع شرط التقيّة.  
 و ثالثها: قوله عليه السّلام: «فإنّ التقيّة واسعة. و ليس شيء من التقيّة، إلّا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» في موثقه سماعه. «٢» فإنّ عموم هذه الكبرى يصلح لتأسيس الأصل، و إن وقع تعليلا لمشروعية الصلاة مع المخالفين على وجه التقيّة.  
 هذه النصوص بعمومها أو إطلاقها تدلّ على مشروعية التقيّة بجميع أنحاءها، بل على استحبابها. و ذلك لأنّ ما كان من دين الأئمّة و ديدن النبي صلّى الله عليه و آله، فهو سنّة، و كذا ما وعد عليه الأجر. و مقتضى مدلولها إجزاء المأتيّ به على وجه التقيّة عن الإعادة و القضاء في العبادات بعد ارتفاع ملاك التقيّة و شرطها.  
 و يقتضى ترتيب آثار الصحّة في المعاملات بعد ارتفاع ملاك التقيّة.

### نظرة إلى كلمات الفقهاء

و أتضح ممّا بيّناه جواز الدخول في مطلق العبادات و المعاملات تقيّة؛ نظرا إلى سعة نطاق مدلول هذه النصوص.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٦ من صلاة الجماعة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٠

و يشهد لذلك كلمات الفقهاء الفحول.

قال المحقّق الكركي: «فاعلم أنّ التقيّة قد تكون في العبادات. و قد تكون في غيرها من المعاملات». «... ١»

و يظهر ذلك من الشيخ الأعظم و السيّد الإمام الراحل و السيّد الخوئي و غيرهم، و سيأتى نصّ كلماتهم في خلال هذا البحث، بل ادّعى في الحدائق عدم الخلاف في ذلك بين الأصحاب؛ حيث قال: «إذا فعل المكلف فعلا على وجه التقيّة من العبادات أو المعاملات، فهو صحيح مجز، بلا خلاف». «٢»

و قد أتضح ممّا بيّناه لك أنّه يمكن تأسيس الأصل المفيد لمشروعية التقيّة و جوازها في مطلق العبادات و المعاملات. و لازم ذلك الإجزاء في العبادات و ترتيب آثار الصحّة في المعاملات.

يظهر من الشيخ الأعظم أنّ التقيّة إذا كانت واجبة عند توفّر شرائط وجوبها، لا إشكال في ارتفاع الحرمة عن كلّ محظور وإباحته في موارد وجوب التقيّة. وعلل ذلك بحكومة حديث نفى الضرر وحديث الرفع وأدلة التقيّة الواجبة على أدلة الواجبات والمحرمات. وهذه الأدلة قد سبق ذكرها في بيان أدلة التقيّة الاضطرارية والإكراهية والخوفية.

وأنّها إذا كانت مستحبةً واستلزمت ترك واجب أو فعل حرام، فمقتضى القاعدة عدم مشروعية التقيّة حينئذ، فضلاً عن استحبابها، إلّا بدليل خاصّ يدلّ على إباحة المحظور حينئذ بالخصوص، كما في صلاة الجماعة خلف المخالفين، على القول بجواز الاكتفاء بها عن الصلاة الواقعية. فلا بدّ في إباحة

(١) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥١.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٣١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨١

المحظور بالتقيّة المستحبة، من الاقتصار على مورد النصّ الدالّ على ذلك بالخصوص على مشروعية الفعل المخالف للحقّ الموافق للعامة بالخصوص، وإلّا فليست التقيّة مستحبة، بل ولا مشروعاً ولا تباح لأجلها المحظورات.

قال قدس سرّه: «ثمّ الواجب منها يبيح كلّ محظور: من فعل الحرام وترك الواجب.

والأصل في ذلك: أدلة نفى الضرر، وحديث: رفع عن أمّتي تسعة أشياء، ومنها:

ما اضطرّوا إليه، مضافاً إلى عمومات التقيّة، مثل قوله في الخبر: إنّ التقيّة واسعة، وليس شيء من التقيّة إلّا وصاحبها مأجور. وغير ذلك من الأخبار المتفرّقة في خصوص الموارد. وجميع هذه الأدلّة حاكمة على أدلة الواجبات والمحرمات، فلا يعارض بها شيء منها حتّى يلتمس الترجيح ويرجع إلى الاصول بعد فقده، كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة.

وأمّا المستحبّ من التقيّة فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، وقد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامّة وعبادة مرضاهم، وتشجيع جنائزهم، والصلاة في مساجدهم، والإذن لهم، فلا يجوز التعدّي عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ فيه من الأفعال المخالفة للحقّ، كذمّ بعض رؤساء الشيعة للتحبّب إليهم، وكذلك المحرّم والمباح والمكروه، فإنّ هذه الأحكام على خلاف عمومات التقيّة، فتحتاج إلى الدليل الخاصّ». (١)

### المناقشة في كلام الشيخ

ويرد عليه: أنّه لو كان مراده دخل وجوب التقيّة في إباحة المحظور، ففيه أنّ الذي يرفع حرمة المحظور هو أصل مشروعية التقيّة، من دون دخل للوجوب. وذلك أنّ مقتضى مشروعيتها جواز مخالفة الحكم الأوّلي الواقعي حينئذ شرعاً. ومعنى جواز مخالفة الحرام الأوّلي

(١) رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ص ١٤-١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٢

الواقعي ارتفاع حرمة المحظور. فثبت أنّ حرمة المحظور ترتفع بنفس جعل مشروعية التقيّة وجوازها في مورد ذلك المحظور، من دون دخل لوجوب التقيّة في ذلك.

وعليه فلا- فرق بين التقيّة الواجبة وبين التقيّة المستحبة، ولا- بين ثبوت مشروعية التقيّة بعمومات التقيّة وإطلاقاتها وبين ثبوتها

بالنصوص الخاصة.

ولو كان مقصود الشيخ احتياج ثبوت أصل استحباب التقية إلى نصّ خاصّ يدلّ عليه بالخصوص، فيرد عليه أنه يكفي عمومات الترغيب و الأمر بالتقية المداراتية لإثبات استحبابها، من دون حاجة إلى نصّ خاصّ زائدا عن عموماتها.

و العجب من الشيخ كيف جمع بين جواز التقية و مشروعيتها الثابتة بعمومات التقية في موارد و بين بقاء موارد و على حرمتها الأولى؟! فهل يرجع ذلك إلّا إلى الجمع بين جواز الفعل و حرمة الموجب لاجتماع المتناقضين؟.

هذا، و لكن الإنصاف يقضى صحّة كلام الشيخ؛ إذ من تأمل في كلامه يفهم أنّ لبّ مراده احتياج استحباب التقية في موارد وجود المحظور من ترك واجب أو فعل حرام إلى دليل خاصّ يثبت استحبابه في ذلك المورد بالخصوص، و إنّ استحباب التقية المداراتية إنّما ثبت في المندوبات الأولى كتشيع الجنابة و عيادة المرضى و حسن المعاشرة و فعل الخيرات ما لم تستتبع المداراة فيها فعل حرام أو ترك واجب، إلّا في الصلاة خلف المخالفين بناء على ثبوت استحباب التقية فيها إذا استلزمت ترك الفريضة. و ذلك إنّما يثبت بدليل خاصّ، و لم يحضرني الآن قيام دليل على استحباب التقية مداراة فيما إذا استلزمت ترك واجب أو فعل حرام في غير مورد الصلاة خلف المخالفين. و فيه كلام سيأتي تفصيله.

و على فرض ورود دليل خاصّ على استحباب التقية المستلزم لترك واجب أو فعل حرام، فالظاهر من الشيخ أيضا إباحة المحظور في موردها بنفس ذلك

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٣

الدليل الخاصّ بدلالته على استحباب التقية في ذلك الدليل الخاصّ بدلالته على استحباب التقية في ذلك المورد بالخصوص.

و عليه فالأصحّ أن يقال: إنّ التقية إذا صارت مشروعاً ترفع بذاتها حرمة موردها و تبيح المحظور، بلا فرق بين المستحبّة و الواجبة. و لقد أجاد الشهيد الأوّل في بيان ذلك؛ حيث قال: «التقية تبيح كلّ شيء حتّى إظهار كلمة الكفر، و لو تركها حينئذ أثمّ إلّا في هذا المقام، و مقام التبرّي من أهل البيت عليهم السّلام، فإنّه لا يَأثمّ بتركها، بل صبره حينئذ إنّما مباح أو مستحبّ، و خصوصا إذا كان ممّن يقتدى به». (١)

و يستفاد من ذيل كلامه أنّ بمجرد مشروعية التقية عند تجويز تركها، بل رجحانه، ترتفع حرمة المحظور بها، و هو إظهار كلمة الكفر الذي من أعظم المحرّمات.

و قد اعترف الشيخ الأعظم بذلك في بعض مواضع كلامه، كقوله: «إنّك قد عرفت أنّ صحّة العبادة و إسقاطها للفعل ثانيا تابع للمشروعية الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع». (٢) فلو لم يكن ترك الفريضة جائزة مباحا، لا معنى لإسقاط فعلها ثانيا بعد ارتفاع التقية.

يفهم من كلامه هذا أنّه قدس سرّه استظهر من عمومات التقية مشروعية مطلق العبادات تقية. و قد عرفت أنّ مقتضى مشروعية التقية رفع الحظر و المنع عن الفعل المأتى به تقية. و ذلك لأنّ المناط في رفع الحظر و المنع أصل مشروعية التقية، لا وجوبها. و عليه فلا وجه للتفصيل المزبور بين التقية الواجبة و المستحبّة.

(١) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ١٥٨.

(٢) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ٢٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٤

## إشارة

- ١- التقيّة الاضطرارية و حكمها التكليفي.
- ٢- نظرة إلى كلمات الفقهاء في التقيّة الاضطرارية.
- ٣- مقتضى الأصل عند الشك.
- ٤- التقيّة الاضطرارية و حكمها الوضعي.
- ٥- نظرة إلى نصوص التقيّة الاضطرارية.
- ٦- رفع الجزئية و الشرطية و المانعية بأدلة التقيّة.
- ٧- كلام السيد الإمام الراحل قدس سرّه.

## التقيّة الاضطرارية و حكمها التكليفي

كلّ ما سبق من البحث كان بمقتضى القاعدة و النصوص و الفتاوى في مطلق التقيّة إجمالاً- الأعمّ من الاضطراري و غيرها- و الكلام هنا، إنّما في حكم التقيّة الاضطرارية.

و قبل الخوض في بيان حكم التقيّة الاضطرارية و أخواتها- و هي الإكراهية و الخوفية-، ينبغي تحرير محلّ الكلام. فنقول: إنّ الاضطرار تارة: يكون إلى فعل لا يرتبط بالغير؛ بأن اضطرّ إلى دفع ضرر أو خطر ناش من علل و عوامل طبيعية، من مرض و حرق و غرق و نحو ذلك. فلا ربط لذلك بالتقيّة بلا فرق في ذلك بين دفع الضرر عن نفسه أو عن مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٥

غيره، فكما يضطرّ الإنسان إلى دفع مرض أو ضرر أو غرق عن نفسه، فكذلك قد يضطرّ إلى دفع الضرر أو المرض أو الغرق عن غيره كما لو اضطرّ إلى بيع داره أو فرشته أو الدخول في أرض الغير أو التصرف في ماله لإنقاذ أولاده أو عياله أو والديه. و لا ربط لهذا النوع من الاضطرار بالتقيّة.

و اخرى: إلى فعل يرتبط بالغير؛ بأن اضطرّ إلى دفع خطر أو ضرر ناش عن ظلم ظالم؛ سواء كان من المخالفين أو لا. و هذا النوع من الاضطرار مصبّ قاعدة التقيّة.

نعم عقد الفقهاء عنوان الكلام في الاضطرار إلى التقيّة من أهل العامة، و لكن ملاك التقيّة و معيارها لا يختصّ بهم. و على أيّ حال فهذا النوع الثاني من الاضطرار هو مورد التقيّة.

## نظرة إلى كلمات الفقهاء في التقيّة الاضطرارية

و ينبغي لتحقيق حكم التقيّة الاضطرارية و الخوفية نظرة إلى كلمات أعظم الأصحاب من فحول الفقهاء. قال الشيخ في النهاية: «فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف بالخوف على النفس أو الأهل أو المؤمنين أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم ما لم يبلغ ذلك قتل النفس، فإنّه لا تقيّة في قتل النفوس». «١»  
و قال سلار في المراسم: «وقد فوّضوا عليهم السيّلام إلى الفقهاء إقامة الحدود و الأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجبا و لا يتجاوزوا حدّاً- إلى أن قال- فإن اضطرّتهم تقيّة به أجابوا داعيها، إلّا في الدماء خاصّة، فلا تقيّة فيها». «٢»

وقال ابن إدريس في السرائر: «فإن اضطرَّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل

(١) النهاية: ص ٣٠٠ و ٣٠٢، كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الجوامع الفقهية: ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) الجوامع الفقهية: ص ٥٩٩ و كتاب المراسم، آخر كتاب الحدود، باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٦

الخلايف، بالخوف على النفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم، ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس، فإنه لا تقيّة له في قتل النفوس». (١)

وقال المحقق في الشرائع: «فإن اضطرَّ إلى العمل بمذهب أهل الخلاف جاز، إذا لم يمكن التخلّص عن ذلك، ما لم يكن قتلاً لغير مستحقّ». (٢)

وقال العلامة في المنتهى: «فإن اضطرَّ إلى استعمال ما لا يجوز من ظلم مؤمن أو قهره جاز ذلك للضرورة، ما لم يبلغ الدماء، فلا يجوز التقيّة فيها على حال». (٣)

و يظهر من كلماتهم أمران:

أحدهما: كون التقيّة الاضطرارية في موارد الاضطرار إلى العمل بمذهب أهل الخلاف.

ثانيهما: جواز التقيّة عند الاضطرار إلى العمل بمذهب العامّة.

و في كلا الأمرين نظر.

أمّا الأول: فلما عرفت سابقاً من عدم اختصاص ملاك مشروعية التقيّة الاضطرارية بالاضطرار إلى العمل بمذهب العامّة، بل يأتي في الاضطرار إلى دفع مطلق الضرر الناشئ عن الغير، سواء كان من المخالفين، أو غيرهم ممّن يخاف من ضرره و خطره. و لكن يمكن تأويل كلامهم إلى كون ذكر المخالفين بعنوان المورد الغالب المفروض في غالب النصوص.

و أمّا الثاني: فلا بدّ بالتقيّة الاضطرارية تحفظ النفس المحترمة عن الهلاك و أموال محترم المال عن الضياع و التلف. و لا ريب في وجوب حفظ النفوس و الأموال المحترمة فمقتضى القاعدة وجوب التقيّة الاضطرارية.

(١) السرائر: ج ٢، ص ٢٥ و ٢٦، باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

(٢) شرايع الإسلام: ج ٢ - ١، ص ٢٦٠.

(٣) منتهى المطلب: ج ٢، ص ١٠٢٥، كتاب التجارة، البحث الثالث من المقصد الثاني في عمل السلطان، المسألة ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٧

و لكن يمكن تأويل كلامهم إلى إرادة الجواز بالمعنى الأعمّ الملائم للوجوب.

فالمقصود نفى الحرمة. فأرادوا أصل المشروعية؛ لينفوا بذلك المشروعية.

ثمّ إنّه لا إشكال في مشروعية التقيّة و جواز مخالفة الحكم الأوّلي المطابق للحقّ عند الاضطرار و الإكراه و خوف الخطر.

و ذلك لأنّ الاضطرار إلى فعل المحرّم أو ترك الواجب يرفع الإلزام عن ترك الحرام و فعل الواجب؛ لحديث الرفع و غيره ممّا هو ظاهر في رفع الحكم الإلزامي الأوّلي و حليّة الفعل المضطرّ إليه. و قد ثبت في محلّه أنّ المرتفع ليس المؤاخذه أو استحقاق العقاب؛ حيث لا تنالهما يد الجعل و التشريع رفعا و وضعاً. فإنّ المرفوع لا بدّ أن يكون ممّا تناله يد الجعل و التشريع من الأحكام الاعتبارية، نعم رفع الحكم منشأ لارتفاع العقاب و المؤاخذه بالمآل. بل رفع الحكم الإلزامي الأوّلي في موارد الاضطرار هو المتيقّن من أدلّة تشريع التقيّة كما قلنا سابقاً، لو لم نقل بإثبات الحرمة لفعله؛ لأنّ إتيانه تتحقّق مخالفة التقيّة الاضطرارية الواجبة.

و كذا يأتي عين هذا الكلام في التقيّة الإكراهية و الخوفية.

### مقتضى الأصل عند الشك

إذا شكّ المكلف في جواز التقيّة؛ كأن شكّ في صدق الاضطرار و تحقّق الخوف الموجب للتقيّة، أو شكّ في تحقّق ملاك التقيّة المداراتية في مورد، فمقتضى الأصل عدم تحقّق موضوع التقيّة. و لا تصلح عمومات التقيّة و إطلاقاتها لإثبات موضوعها؛ ضرورة عدم تكفّل الخطابات الشرعية لإثبات موضوعها. فلا مناص حينئذ من تحكيم أدلّة الأحكام الأوليّة. هذا من جهة الحكم التكليفي.

### التقيّة الاضطرارية و حكمها الوضعي

و أمّا الكلام في الحكم الوضعي، فيقع من جهتين:  
 إحداهما: رفع آثار ترك الحكم الواقعي بسبب التقيّة.  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٨  
 ثانيتهما: رفع الجزئية و الشرطية.  
 فالكلام في مقامين.  
 أمّا المقام الأول: فإنّ الأحكام و الآثار المترتبة على ترك الواجب الواقعي الأولى.  
 إمّا تكليفية، كوجوب الكفارة المترتبة على ترك الصوم في شهر رمضان أو على إتيان بعض المحرّمات في الحجّ، و وجوب الإعادة و القضاء في الصلاة و نحو ذلك.  
 و إمّا وضعيّة كالضمان المترتب على إتلاف مال الغير.  
 فالكلام يقع حينئذ في أنّه إذا ترك صوم شهر رمضان أو أتى ببعض المحرّمات في الحجّ تقيّة، فهل ترتفع الكفارة بالتقيّة، أم لا؟ و فيما لو أتى بالصلاة موافقا للعامة على وفق التقيّة، فهل يرتفع بالتقيّة الإعادة و القضاء؟  
 و كذا فيما إذا أتلّف مال الغير تقيّة، كما لو حكم الحاكم الشيعي تقيّة بنفع العامي فأعطاه مال الشيعي المحكوم عليه. فهل يضمن له، أو يرتفع الضمان بالتقيّة؟، و ما إذا حكم الحاكم العامي برأيه على شيعي، فأعطى ماله إلى شيعي آخر محكوم عليه. ثمّ أتلّفه المحكوم له تقيّة- لو تصوّرت التقيّة في إتلافه-، فهل المحكوم له ضامن لمال ذلك الشيعي أو يرتفع ضمانه بالتقيّة؟  
 و الضابطة في المقام إتلاف مال محترم المال بالتقيّة الاضطرارية، سواء كان بسبب إصدار حكم عن تقيّة أو بنفس التصرف عن تقيّة. نعم يعتبر في المقام كون الحاكم شيعيا و كون الحكم على الشيعي و بنفع الإمامي. و إلّا فلو كان الحاكم عاميا يخرج عن مورد التقيّة. كما لو كان الحكم على العامي و بنفع الشيعي يخرج عن المقام، و لو كان الحكم على أساس مذهب العامة و عن تقيّة.  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٨٩  
 و ذلك لدخوله حينئذ في مصبّ قاعدة الإلزام بلا فرق بين كون المتخاصمان كلاهما عاميين أو كان أحدهما عاميا. فعلى أيّ حال يجوز إلزامهم بما التزموا به في مذهبهم. و قد دلّ على ذلك عمومات نصوص قاعدة الإلزام و خصوص ما ورد منها في باب الميراث. و قد بحثنا عن ذلك في أوائل هذا الكتاب، فراجع.



## مقتضى القاعدة في المقام

و الذي تقتضيه القاعدة رفع جميع الآثار و الأحكام ما لم يكن ارتفاعها خلاف الامتنان في حق غيره. و ذلك لما دلّ عليه حديث الرفع من رفع الحكم الإلزامي و حلية الفعل المضطرّ إليه و المستكره عليه ممّا فيه خوف الضرر و الخطر و هلاك النفس و ذهاب المال و تلفه و هتك العرض.

و قد سبق آنفا أنّ المرفوع بهذا الحديث هو الحكم الإلزامي التكليفي. فالمقصود أنّ الحكم التكليفي الثابت للفعل - الواجب أو الحرام - بعنوانه الذاتي الأوّلي، قد رفعه الشارع عند عروض الاضطرار و الاستكراه، من وجوب الإعادة و القضاء و وجوب الكفّارات.

و على هذا الوزن قوله: «و قد أحله الاضطرار» و قاعدة لا ضرر و لا حرج. فإنّ الحكم التكليفي الأوّلي إذا كان العمل به ضروريا و حرجيا، قد نفى الشارع مشروعيتها و حكم بجواز مخالفتها. و مقتضى إطلاق الرفع و النفي في هذه النصوص ارتفاع جميع آثارها التكليفيه حتى بعد ارتفاع الاضطرار. هذا بحسب الآثار التكليفيه.

و أمّا الآثار الوضعية كالضمانات فيشكل القول برفعها؛ نظرا إلى أنّ الذي تتحقّق به التقيه و يندفع به خطر ترك التقيه هو إباحة التصرف في مال الغير و رفع الحرمة التكليفيه، و أمّا الضمان فلا تتوقف التقيه على رفعه بوجه؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٠

ضرورة تحقّق التقيه بالتصرف في مال الغير و ارتفاع حرمة التكليفيه بما دلّ على مشروعية التقيه. و لا ينافي ذلك كون ضمان ما أتلّفه بالتقيه في عهده.

و هذا واضح.

و عليه فلا تقتضى التقيه ارتفاع ضمان المال المتلف بالتقيه.

هذا، و قد يستدلّ لارتفاع الضمان بالتقيه الاضطرارية بأنّ التقيه إذا كانت واجبة، و توقفت على التصرف في مال الغير و إتلافه، لا بدّ من ارتفاع ضمانه لأنّه كان بأمر الشارع و إيجابه. فلو لم يرتفع الضمان لزم كون الأمر بالتقيه ضروريا.

و قد دلّ حديث «لا ضرر» على نفيه، فيفهم بحكومه أدلّة نفى الضرر عدم مشروعية التقيه المستلزمة للضرر على المتقى.

و أمّا الإضرار بالغير فهو مأخوذ في موضوع التقيه في الامور المالية؛ نظرا إلى استلزامها الإضرار بالغير غالبا؛ لتوقف امتثال الأمر بها على إضرار الغير بإتلاف ماله غالبا، فيكون الإتلاف بأمر الشارع فيما إذا توقفت التقيه الاضطرارية الواجبة على إتلاف مال الغير.

و لكن يمكن ردّ ذلك بأنّ أدلّة التقيه في مقام الامتنان على الشيعة لا الامتنان في حقّ خصوص لشخص المتقى و التقيه إذا أوجبت الإضرار بشيعة آخر تكون على خلاف مقتضى الامتنان بالنسبة إليه.

توضيح ذلك أنّ نصوص التقيه لما كانت في مقام الامتنان، إنّما تدلّ على رفع التكاليف و التبعات و الآثار الوضعية عنه ما لم يكن ارتفاعها عنه مخالفا للامتنان على غيره.

و من هنا لا ترفع الضمان عنه إذا أتلّف مال الغير عن تقيه؛ لأنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك الشيعي، كما هو شأن حديث الرفع و نحوه ممّا هو في مقام الامتنان.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩١

هذا، مضافا إلى عدم توقّف التقيه على ارتفاع الضمان. و أمر الشارع بالتقيه لغرض دفع الاضطرار لا ينافي ضمان الضرر الوارد بالغير؛ حيث لا ينافي ذلك تحقّق الغرض المزبور.

هذا، في الحكم الوضعي المالي؛ أعنى به الضمان. و أما الآثار الوضعية غير المالية من الأحكام الوضعية التعبديّة كالنجاسة و البطلان، فكذلك ترفعها التقيّة الاضطرارية، فيحكم بحصول الطهارة و الصّحة و ما يتبعها من الآثار في الغسل و الوضوء عن تقيّة. و ذلك لما قلنا آنفاً و لأنّ عدم رفعها خلاف مقتضى الامتنان المبنيّ عليه مشروعية التقيّة و الأمر بها. و كون أدلتها في مقام الامتنان لا ينافي وجوبها، كما في تحريم الصوم في السفر و المرض امتناناً، كما دلّ عليه قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بعد تشريع الحكم المزبور في الكتاب العزيز.

### نظرة إلى نصوص التقيّة الاضطرارية

كلّ ما سبق كان بمقتضى القاعدة. و أما نصوص التقيّة فهي على قسمين: القسم الأوّل: النصوص العامّة، و هي ما سبق من النصوص المتواترة العامّة الناطقة بأنّ التقيّة من دين الله تعالى و أنّها مشروعة و مرخص فيها من جانب الشارع، و أنّه قد أجاز، بل أمر بالفعل الموافق للتقيّة المخالف للواقع. و مقتضى ذلك ارتفاع ما كان مترتباً عليه من الأحكام التكليفية و التبعات و الآثار الوضعية. و القسم الثاني: ما دلّ من نصوص التقيّة على ارتفاع الآثار و الأحكام الوضعية بالتقيّة بالخصوص. مثل قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية أعمش: «لا حنث و لا كفارة على من حلف تقيّة يدفع بذلك ظلماً عن نفسه». (١)

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي، ح ٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٢

و ممّا يدلّ على ذلك رواية محمّد بن الفضل: «أنّ عليّ بن يقطين كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السّلام يسأله عن الوضوء. فكتب إليه أبو الحسن عليه السّلام: فهتمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء. و الّذي أمرك به في ذلك أن تغمض ثلاثاً، و تستنشق ثلاثاً، و تغسل وجهك ثلاثاً، و تخلل شعر لحيّتك و تغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً، و تمسح رأسك كلّ، و تمسح ظاهر أذنيك و باطنهما، و تغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً، و لا تخالف ذلك إلى غيره.

فلَمّا وصل الكتاب إلى عليّ بن يقطين تعجّب ممّا رسم له أبو الحسن عليه السّلام فيه ممّا جميع العصابة على خلافه. ثمّ قال: مولاي أعلم بما قال، و أنا أمثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحدّ و يخالف ما عليه جميع الشيعة، امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام، و سعى بعليّ بن يقطين إلى الرشيد، و قيل: إنّه رافضيّ فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلَمّا نظر إلى وضوئه ناداه:

كذب يا عليّ بن يقطين من زعم أنّك من الرافضة! و صلحت حاله عنده. و ورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السّلام ابتداءً من الآن يا عليّ بن يقطين و توضّأ كما أمرك الله تعالى اغسل وجهك مرّة فريضة، و اخرى إسباغاً، و اغسل يديك من المرفقين كذلك، و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك و السلام». (١)

و نظيره رواية داود الرقي. (٢)

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ب ٣٢ من أبواب الوضوء، ح ٣.

(٢) قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك كم عدّة الطهارة؟ فقال:

ما أوجه الله فواحدة و أضاف إليها رسول الله صلّى الله عليه و آله واحدة لضعف الناس، و من توضّأ ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاة له، أنا معه في ذا حتى جاءه داود بن زربي فسأله عن عدّة الطهارة فقال له: ثلاثاً ثلاثاً من نقص عنه فلا صلاة له، قال: فارتعدت فرائصي و كاد أن

يدخلني الشيطان فأبصر أبو عبد الله عليه السلام إلى وقد تغير لوني، فقال: اسكن يا داود! هذا هو الكفر، أو ضرب الأعناق، قال: فخرجنا من عنده و كان ابن زربي إلى جوار بستان أبي جعفر المنصور، و كان قد القى إلى أبي جعفر أمر داود بن زربي و أنه رافضى يختلف إلى جعفر بن محمد فقال أبو جعفر المنصور: إنني مطلع إلى طهارته فإن هو توضأ وضوء جعفر بن محمد فإني لأعرف طهارته حقت عليه القول و قتلته فاطلع و داود يتهيأ للصلاة من حيث لا يراه فأسبغ داود بن زربي الوضوء ثلاثا ثلاثا كما أمره أبو عبد الله عليه السلام فما تم وضوئه حتى بعث إليه أبو جعفر المنصور فدعاه قال: فقال داود:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٣

و رواية عثمان بن زياد: «أنه دخل أبا عبد الله عليه السلام فقال له رجل: إنني سألت أباك عن الوضوء، فقال: مرة مرة، فما تقول: أنت؟ فقال: إنك لن تسألني عن هذه المسألة إلا و أنت ترى أنني اخالف أبي توضأ ثلاثا و خلل أصابعك...» ١  
و مرسله محمد بن إسحاق و محمد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس». ٢ وجه الدلالة أن حديث النفس ليس من القراءة مع تصريحه عليه السلام بالإجزاء.

و موثقه إسحاق بن عمار في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع و قد ركع القوم، فلا يمكنني أن أوذن و اقيم و اكبر. فقال عليه السلام لي: فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة و اعتد بها، فإنها من أفضل ركعاتك.

قال إسحاق: فلمّا سمعت أذان المغرب و أنا على بابي قاعد، قلت للغلام: انظر اقيمت الصلاة؟ فجاءني فقال: نعم فقامت مبادرا فدخلت المسجد فوجدت الناس قد ركعوا، فركعت مع أول صف أدركت و اعتدت بها. ثم صليت بعد الانصراف أربع ركعات ثم انصرفت.

فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إلي من المخزوميين و الأمويين، فأقعدوني، ثم قالوا: يا أبا هاشم، جزاك الله عن نفسك خيرا، فقد و الله رأيناك خلاف ما ظننا بك و ما قيل فيك.

فقلت: و أي شيء ذاك؟ قالوا: اتبعناك حين قمت إلى الصلاة و نحن نرى أنك لا تقتدى بالصلاة

فلما أن دخلت عليه رحب بي و قال: يا داود قيل فيك شيء باطل و ما أنت كذلك قد اطلعت على طهارتك و ليس طهارتك طهارة الراضة فاجعلني في حل و أمر له بمائة ألف درهم، قال:

فقال داود الرقي: التقيت أنا و داود بن زربي عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له داود بن زربي: جعلت فداك حققت دماؤنا في دار الدنيا، و نرجو أن ندخل بيمينك و بركتك الجنة، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

فعل الله ذلك بك و ياخوانك من جميع المؤمنين، فقال أبو عبد الله عليه السلام لداود بن زربي: حدث داود الرقي بما مرّ عليكم حتى تسكن روعته، قال: فحدثته بالأمر كله، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لهذا أفتيته لأنه كان أشرف على القتل من يد هذا العدو، ثم قال: يا داود ابن زربي توضأ مثني مثني و لا تردنّ عليه و أنك إن زدت عليه فلا صلاة لك».

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ب ٣٢ من أبواب الوضوء ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٣ من صلاة الجماعة، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٤

معنا، فقد وجدناك قد اعتدت بالصلاة معنا و صليت بصلاتنا، فرضي الله عنك و جزاك الله خيرا.

قال: قلت لهم: سبحان الله أ لمثلي يقال هذا؟ قال: فعلمت أن أبا عبد الله عليه السلام لم يأمرني إلا و هو يخاف على هذا و شبهه». ١

هذه النصوص لا إشكال في دلالتها على نفى الإعادة و القضاء لما صرّح في بعضها بالإجزاء، و لظهور بعضها الآخر في ذلك بدلالة الأمر و نفى البأس.

و مثل هذه النصوص صحيحة صفوان و البرنطى جميعا عن أبي الحسن عليه السلام:

«في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام:

لا، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: وضع عن أمّتى ما كرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا.» (٢)

لا ريب في شمول هذه الصحيحة للتقية الإكراهية، بل هي في مورده؛ لأنّ الإتيان بفعل عن إكراه لا يكون إلّا عن تقية، بلا فرق بين كون المتقى منه من أهل العامة أو غيرهم.

وجه الدلالة أنّ مقتضى رفع التكليف عدم ثبوت الإعادة و القضاء؛ نظرا إلى تبعيتهما لثبوت أصل التكليف.

و غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك يجدها المتتبع.

### رفع الجزئية و الشرطية و المانعية بالتقية

المقام الثاني: رفع الجزئية و الشرطية و المانعية فيما إذا ترك المكلف في مقام التقية جزءا أو شرطا، كما لو صلى بلا سورة أو من دون البسملة لعدم كونهما جزءا عند المخالفين، أو صلى مع المانع، كما لو صلى في شيء من الميتة لطهارتها عندهم بالدبغ.

مقتضى التحقيق: رفع الجزئية و الشرطية و المانعية، لكن لا مطلقا، بل فيما

(١) وسائل الشيعه: ج ٥ ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعه: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٥

إذا توقفت التقية على الإتيان بالفعل الموافق لمذهب العامة، و لم تتحقّق بمجرد ترك الفعل.

و ذلك لأنّ الأمر بإتيان الفعل الموافق لمذهبهم يدلّ على أنّه الّذى يجب على المكلف حينئذ، لا الأمور به الواقعي الأولى. و مع إيجابه كيف يتّصف ضده بالجزئية و الشرطية؟

نعم لو كانت التقية متحقّقة بمجرد ترك الواجب الواقعي الأولى، يمكن أن يقال: إنّ المنفّى بدليل التقية أصل وجوب الواجب و حكمه التكليفي، لا الجزئية و الشرطية و المانعية عن أجزائه و شرائطه و موانعه؛ لعدم ملازمته في البين، كما هو واضح. و مقتضى القاعدة حينئذ وجوب الإتيان بالواجب الأولى المطابق لمذهب الحقّ بعد ارتفاع موجب التقية إعادة في داخل الوقت، أو قضاء في خارجه؛ لفرض عدم إتيانه بالأمور به الاضطراري حتّى يقتضى الإجزاء، و إنّما هو معذور في ترك الواجب الواقعي بل أمور به ما دام الاضطرار.

فتحصّل أنّ التقية لدفع الاضطرار إنّما هي مشروعية إذا لم يتوجّه بها ضرر أو حرج إلى ساير المؤمنين. فلو اضطرّ مثلا إلى تنفيذ حكم الحاكم العامي لاضطرار أو خوف على نفسه أو عرضه أو ماله، جاز له تنفيذ حكمه تقية ما لم يتوجّه بتقيته ضرر أو حرج إلى الغير الشيعي. و ذلك لما قلنا من كون أدلّة التقية في مقام الامتنان على الشيعه و إنّها قاصرة عن شمولها لما إذا كانت التقية مخالفة للامتنان في حقّ غير المتقى من المؤمنين.

و ما سبق من كلمات فحول القدماء - كالشيخ و ابن إدريس و المحقّق و العلامة - في بيان مشروعية التقية، لا بدّ من حملها على ما قلنا.

## كلام السيد الإمام الراحل قدس سره

ثم إنه قد استدلل السيد الإمام الراحل لعدم مشروعية التقيّة الموجبة للحرّج على الغير؛ بأن أدلّة التقيّة الاضطرارية و الخوفية، و إن تقتضى جواز التقيّة في جميع موارد الاضطرار، إلّا أنّ أدلّة نفى مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٦ الضرر و الحرّج حاكمه على أدلّة التقيّة.

قال قدس سره: «إن مقتضى تلك الأدلّة عموماً و إطلاقاً و إن كان جواز التقيّة في كلّ ما يضطرّ إليه ابن آدم، من غير فرق بين حقّ الناس و غيره، لكن مقتضى حكومته دليل نفى الحرّج كحكومته على سائر الأدلّة، تخصيص الحكم بموارد لا يلزم منها الحرّج على الغير بفعله» (١).

و فيه: أولاً: أنّ إطلاقات أدلّة التقيّة لما كانت في مقام الامتنان على الشيعة، لا خصوص شخص المتقى، تكون قاصرة عن الشمول لمثل المقام. و ذلك لفرض توجه الحرّج و الضرر إلى سائر المؤمنين من الشيعة بنفس التقيّة. فالتقيّة حينئذٍ خلاف الامتنان في حقّ غير المتقى من سائر المؤمنين.

و حاصل هذا الإشكال: قصور إطلاقات أدلّة التقيّة لمثل المقام. فلا إطلاق لها في مفروض الكلام: لكي يعارض أدلّة نفى الحرّج و الضرر، حتّى تقدم تلك الأدلّة عليها بالحكومة.

و ثانياً: أنّ في موارد التقيّة يتوجّه الضرر و الحرّج و خوف الهلاك إلى شخص المتقى ابتداءً، فيشمله عموم نفى الضرر و الحرّج قبل أن يتوجّه إلى غيره. و لا يجب عليه تحمّل الحرّج و الضرر بترك التقيّة لأجل دفعها عن الغير، اللهم إلّا بلحاظ أهمّيّة الضرر المتوجّه إلى الغير. و عليه فمقتضى أدلّة نفى الحرّج و الضرر مشروعية التقيّة؛ لأنّ وجوب تحمّل الحرّج و الضرر لأجل دفعهما عن الغير، حكم ضروري و حرجي منفيّ بأدلّة نفيهما.

و عليه فلا- يصلح للاستدلال على عدم مشروعية التقيّة في المقام، إلّا ما قلناه، من أنّ أدلّة التقيّة في مقام الامتنان على الشيعة، لا خصوص شخص المتقى، فلا يشمل ما إذا كانت التقيّة خلاف الامتنان في حقّ سائر أفراد الشيعة.

(١) المكاسب المحرّمة للسيد الإمام الراحل: ص ٢٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٧

## إجزاء التقيّة في العبادات

### إشارة

- ١- بيان مقتضى القاعدة في المقام.
- ٢- حكم التقيّة في الطهارات.
- ٣- الإجزاء عن الإعادة و القضاء.
- ٤- تحقيق في كلام الشيخ الأنصاري.
- ٥- تفصيل السيد الخوئي و نقده.

قد سبق الكلام في أصل مشروعية التقيّة في مطلق العبادات و المعاملات من حيث الحكم التكليفي. و أيضا سبق بعض الكلام في حكمها الوضعي. و الكلام هنا في حكم أجزاء التقيّة في العبادات و المعاملات.

### إعطاء الضابطة و تنقيح محلّ الكلام

و ينبغي قبل الورود في البحث عن ذلك في كلّ واحد من العبادات و المعاملات، أن نشير إلى مقتضى القاعدة في كلا المقامين بإعطاء الضابطة الكليّة.

و هي أنّ الشارع إذا رفع حكما شاقّا عن المكلفين و وضع مكانه حكما سهلا؛ امتنانا لهم و تسهيفا عليهم، يكون حكمه بإعادة ذلك الواجب المرفوع أو قضائه بعد رفع الضرورة، مخالفا لمقتضى الامتنان. فإنّ الامتنان إنّما يتمّ برفع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٨

ذلك الواجب الشاقّ رأسا و تماما، و إيجاب إعادته أو قضائه بعد رفع الضرورة ينافي ذلك. و هذه الضابطة لا تختصّ بالعبادات، بل تأتي في المعاملات أيضا؛ لعمومية الملاك.

هذا مع أنّ مقتضى الأمر الثانوي الاضطراري بدلية الأمور به الاضطراري عن الاختياري الأولى. و إطلاق دليل البدلية يقتضى الإجزاء عن الإعادة و القضاء، كما قررنا ذلك في مبحث الإجزاء من كتابنا «بدائع البحوث».

و لا فرق في ذلك بين الاضطرار إلى التقيّة و بين الاضطرار إلى غيرها. و عليه فمقتضى أوامر التقيّة الاضطرارية الإجزاء في العبادات على القاعدة.

و قد سبق منّا أنّ مقتضى مشروعية التقيّة فيها إجزاء العبادة المأتمّي بها على وجه التقيّة عن الإعادة و القضاء بعد ارتفاع ملاك التقيّة، لكن لا مطلقا، بل فيما إذا توقف التقيّة على الإتيان بالعبادة على الوجه الموافق للعامّة، دون ما إذا أمكنت بتركها في بعض الوقت. و كان كلّ ما سبق من البحث في غير التقيّة المداراتية؛ من التقيّة الاضطرارية و الإكراهية و الخوفية.

أمّا التقيّة المداراتية، ففي المندوبات و حقوق الاخوان ممّا يدخل في عنوان المعروف، فلا إشكال في مشروعيتها، بل استحبابها؛ لما يظهر من نصوص هذا النوع من التقيّة. و لا يترتب عليها حكم وضعي من الإعادة و القضاء، و الكفّارة لكي يتطرّق إليها بحث الإجزاء. و كذا في الواجبات التي لا إعادة و لا قضاء فيها.

و أمّا التقيّة المداراتية في الصلاة، فسيأتي الكلام فيها تفصيلا، و إن كانت هي غير خارجة عن الضابطة التي ذكرناها. و هي إجزاء كلّ عبادة ثبتت مشروعيتها على الوجه الموافق للعامّة، و لو بعمومات أدلّة التقيّة من غير حاجة إلى النصوص الخاصّة، كما سبق منّا. و هذه الضابطة الكليّة تشمل الصلاة و غيرها ممّا يكون له إعادة و قضاء.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ١٩٩

إلّا أنّ الكلام في الصلاة مع المخالفين يقع مستقلا؛ لما فيها من مباحث عديدة مبسوطة، كالبحث عن شرائط مشروعيتها و كيفية التقيّة المشروعية فيها، و ما دلّت عليه النصوص الخاصّة من كيفية الإتيان بها و خصوصيات الصلاة المأتمّي بها مع المخالفين عن تقيّة. و ما دلّ منها على عدم الإجزاء في بعض الصور و بالنسبة إلى بعض الأجزاء في الجملة. و سيأتي البحث عنها مفصلا.

ثمّ إنّ الكلام في المقام يقع تارة: في إجزاء العبادات، و اخرى: في إجزاء المعاملات.

و يقع الكلام في العبادات:

تارة: في إجزاء التقيّة في الطهارات، من الغسل و الوضوء و التيمّم و الغسل.

و اخرى: في اجزاء التقيّة من حيث الإعادة و القضاء.

و ثالثة: في اجزاء المعاملات.

## حكم التقيّة في الطهارات

و هاهنا جهات من البحث ينبغي تنقيحها.

الاولى: أنّ إطلاقات أدلّة التقيّة الاضطرارية هل يستفاد منها رفع الحدث بالوضوء المأتيّ به على وجه التقيّة؟ أو لا، بل إنّما تدلّ على مجرّد مشروعية الدخول في الصلاة و كونه مبيحا لها.

الثانية: أنّه على فرض دلالتها على كون الوضوء المأتيّ به على وجه التقيّة رافعا للحدث- لا مجرّد كونه مبيحا للدخول في الصلاة التي توضع لأجلها- فهل تدلّ على ذلك بالنسبة إلى خصوص الصلاة التي توضع لأجلها، أو تعمّ الصلوات الآتية، بل و غيرها، ممّا يشترط فيه الطهارة عن الحدث. و كذلك الكلام في الغسل.

الثالثة: أنّ إطلاقات أدلّة التقيّة الاضطرارية هل تدلّ على رفع الخبث

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٠

و حصول الطهارة عنه بالتطهير على وجه التقيّة، كتجفيف موضع البول؟.

أمّا الجهة الأولى: فلا إشكال في دلالة نصوص التقيّة الاضطرارية على كون الوضوء أو الغسل المأتيّ به على وجه التقيّة رافعا للحدث، كما هو شأن أدلّة الطهارة الترابية الاضطرارية. فكما أنّ أدلّة التيمّم الاضطرارية تدلّ على جواز الدخول في الصلاة مطلقا و غيرها ممّا يشترط فيه الطهارة المائية ما دام الاضطرار، كذلك أدلّة التقيّة الاضطرارية. فإنّها تدلّ على جواز الدخول في الصلاة بالطهارة الاضطرارية ما دام الاضطرار، من غير فرق بين الصلاة التي لأجلها توضع تقيّة و بين سائر الصلوات الآتية لكن ما دام الاضطرار. و كذلك تدلّ على مشروعية الدخول بها في سائر ما يشترط فيه الطهارة. و يكشف ذلك عن دلالة نصوص التقيّة في الوضوء على رفع الحدث بالوضوء على وجه التقيّة.

و أمّا الجهة الثانية: فقد تبين ممّا ذكرناه أنّ دلالة أدلّة التقيّة على رافعية الطهارة- المأتيّ بها على وجه التقيّة- للحدث لا تختصّ بالصلاة التي لأجل إتيانها تطهّر المكلف على وجه التقيّة، بل تعمّ غيرها من الصلوات الآتية و ما يشترط فيه الطهارة، و لكن ما دام اضطرار التقيّة باقيا. و أمّا بعد ارتفاع الاضطرار، فلا دلالة لها على ذلك.

و ذلك لأنّ وزان دلالة أدلّة التقيّة الاضطرارية على الإجزاء، مثل وزان دلالة أدلّة التيمّم على الإجزاء، بلا فرق بينهما. فكما أنّ أدلّة التيمّم لا تقتضى إجزاء التيمّم بعد ارتفاع العذر عن غير الصلاة التي لأجلها تيمّم المكلف، فكذلك أدلّة التقيّة الاضطرارية لا تقتضى الإجزاء عن غير الصلاة- التي لأجلها توضع المكلف عن تقيّة- بعد ارتفاع الاضطرار.

و أمّا الجهة الثالثة: فقد يقال بعدم دلالة أدلّة التقيّة على رفع الخبث بالتطهير

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠١

عنه على وجه التقيّة، بل غاية مدلولها إباحتها فعل ما يشترط فيه الطهارة عن الخبث بتجفيف موضع البول- مثلا- إذا اضطرّ إلى الصلاة معه لأجل التقيّة؛ بمعنى ارتفاع العقاب عنه، لا الإجزاء عن الصلاة الواقعية بعد ارتفاع التقيّة.

و يستدلّ لذلك بأنّه فرق بين الطهارة عن الحدث و بين الطهارة عن الخبث.

و ذلك إمّا للفهم العرفي من الجواز و الحليّة؛ نظرا إلى أنّ المتفاهم منهما عرفا في الطهارة عن الحدث، هو صحّتها المستلزمة لرفعه. و لكن في الطهارة عن الخبث يتفاهم منها عرفا جواز نفس عمل التطهير عن الخبث لا رفعه. فمن هنا لا تدلّ أدلّة التقيّة في التطهير عن



الخبث على رفعه، بل غاية مفادها جواز الدخول في ما يشترط فيه الطهارة عن الخبث.

و إما لمقتضى سياق أدلة التقية؛ حيث إن مقتضى مفهوم التقية و ماهيتها التحرز عن الضرر و التحفظ عنه و دفع الاضطراب بها. و هذه الدلالة السياقية تعطي لأدلة التقية ظهوراً في كون الأمر بالتقية لأجل هذا الغرض. و هو يتحقق بصرف جواز العمل العبادي و إباحته. و لكن لا يخفى ما في هذين الوجهين من المناقشة.

أما الفهم العرفي، فهو يقتضى خلاف ما ادّعه المستدل. و ذلك لأنه لو سئل الإمام عليه السلام عن حكم التطهير عن الخبث بتجفيف موضع البول بخرقه أو طين أو حجر، فأجاب الإمام عليه السلام - مثلاً: - «لا بأس به فإنه جائز»، فكيف يستفاد من جوابه هذا حصول الطهارة عن الخبث بذلك، فكذلك لو أفاد نصوص التقية جواز التطهير عن الخبث تقية. فلا فرق بين التطهير عن الخبث و بين التطهير عن الحدث في المتفاهم العرفي من أدلة التقية الاضطرارية.

و أمّا الوجه الثاني، فإن المقصود من الأمر بالتقية الاضطرارية في نصوصها، و إن كان هو مجرد التحرز عن الضرر و التحفظ عنه، و لكن لو حصل

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٢

هذا الغرض بنفس جواز الفعل المتقى به تكليفاً، من دون توقّف على رفع الحدث، فلا تفيد الإجزاء حينئذ مطلقاً، بلا فرق بين تطهير عن الحدث و بين تطهير عن الخبث.

كما أنه لو قلنا بظهور أدلة التقية في الأعمّ من الجواز الوضعي و التكليفي بالإطلاق أو بقريته مقام الامتنان، فلا فرق أيضاً بين المقامين. و على أي حال فلا- يمكن القول بالفرق بين المقامين لهذه الوجوه المذكورة. و مقتضى ذلك إجزاء العبادة المأتى بها في الثوب المتطهر بالغسل عن تقيه و لو كان فاقداً للشرائط المعتبرة عندنا.

اللهم إنا أن يتمسك لإثبات الفرق بينهما بارتكاز المتشريعة أو الضرورة أو الإجماع و نحو ذلك من الأدلة غير اللفظية، فيقال بعدم دلالة إطلاقات التقية على رفع الخبث بالغسل على وجه التقية؛ رغماً لمقتضى إطلاقاتها بمقتضى الفهم العرفي، مع قطع النظر عن أيّة قريته كما قلناه. و هو و إن كان غير بعيد، لكنه بحاجة إلى الإثبات.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٣

## الإجزاء عن الإعادة و القضاء

### إشارة

١- كلام الشيخ الأنصاري قدس سره.

٢- تفصيل السيد الخوئي قدس سره و نقده.

٣- المناقشة في كلام الشيخ الأعظم.

### كلام الشيخ الأنصاري قدس سره

إنّ للشيخ الأعظم في المقام كلاماً تحريره: أنه إذا استفدنا من أدلة التقية - عموماً أو خصوصاً - إذن الشارع بإتيان الواجب الموسع على وجه التقية؛ يجعل المأتى به عن تقيه بدلاً اضطرارياً، لا إشكال في إجزائه عن الإعادة و القضاء.



و مثل لما دلّ من نصوصها على الإذن خصوصا بالنصوص الدالّة على الإذن بالصلاة متكتفا حال التقيّة، و على الإذن العام بقوله عليه السلام: «التقيّة في كلّ شيء، إلّا في النيذ و المسح على الخفّين». (١)

و علّل ذلك بما قرّر في محلّه بقوله: «إنّ الأمر بالكلي كما يسقط بفردته الاختياري، كذلك يسقط بفردته الاضطراري إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أنّ الأمر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائيّة، كذلك يسقط مع

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥، من أبواب الأمر و النهي، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٤

الطهارة الترابية إذا وقعت على الوجه المأمور به». (١)

و أما إذا لم نستفد الإذن المزبور من أدلّة التقيّة بأحد الوجهين، حكم بأنّه لا بدّ من الرجوع إلى مقتضى القاعدة في حال الاضطرار. و المحكّم حينئذ أدلّة الأجزاء و الشرائط المتعدّرة بالاضطرار و أدلّة التقيّة معا.

ثمّ ساق قدّس سرّه الكلام إلى أنّ الأوامر الأولية بتلك الأجزاء و الشرائط هل تدلّ بضميمة أدلّة التقيّة على الأمر بامتنال الواجب الأولى على وجه التقيّة؟ أو لا، بل غاية مفاد أدلّة التقيّة سقوط الواجب الواقعي الأولى عن المكلف في حال التقيّة، و لو استوعب الوقت.

و الفرق أنّ أدلّة التقيّة على الأوّل حاكمه على الأدلّة الأولية بتوسعة الصلاة الاختيارية إلى الاضطرارية على وجه التقيّة. و أمّا على الثاني فغاية مفادها مشروعية العمل و جوازه على وجه التقيّة.

و لكنّ التحقيق يقتضى الجمع بينها و بين أدلّة الواجب بتوسعة متعلّق أمرها إلى المأتى به على وجه التقيّة؛ لحكومة أدلّة التقيّة على أدلّة الأحكام الأولية بمقتضى التوفيق بين أدلتها و بين إطلاقات الأدلّة الأولية لتلك العبادة.

ثمّ قال قدّس سرّه في بيان مقتضى التحقيق في الصورة الثانية ما حاصله: أنّه ينظر إلى مقتضى أدلّة تلك الأجزاء و الشرائط المتعدّرة لأجل التقيّة.

فإن اقتضت دخل الأجزاء و الشرائط في العبادة مطلقا، بلا فرق بين حالتها الاختيار و الاضطرار، يسقط أصل التكليف بالعبادة حينما تعدّر ذلك الجزء أو الشرط للتقيّة. و لا- معنى للإجزاء حينئذ؛ حيث لا- أمر بالمأتى به الاضطراري بما أنّه عبادة، فيكون كفافد الطهورين.

(١) رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ص ١٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٥

و أمّا لو اقتضت اعتبارها في العبادة بشرط التمكن يبقى الأمر العبادي على حاله و لا يسقط بتعدّر ذلك الجزء أو الشرط للتقيّة. و لازم ذلك صحّة العبادة المأتى بها على وجه التقيّة؛ و إجزائها عن الأمر الواقعي؛ نظرا إلى إذن الشارع بالدخول فيها مع فقدان ما تعدّر من أجزائها و شرائطها لأجل التقيّة. و أمّا في جواز البدار عند استيعاب العذر خلاف معروف قرّر في محلّه.

فاستنتج الشيخ قدّس سرّه من جميع ما ذكره إناطة صحّة العبادة المأتى بها على وجه التقيّة بإذن الشارع في الإتيان بها كذلك بأحد النحوين المزبورين.

و لكنّه قدّس سرّه اشترط في ثبوت الإذن على النحو الثاني أولا: كون المتعدّر لأجل التقيّة من الأجزاء و الشرائط الاختيارية. و ثانيا: عدم وجود المندوحة في تمام الوقت أو حين العمل مع اليأس من التمكن إلى آخر الوقت.

و اشترط في الوجه الأوّل من الإذن أولا: كون التقيّة من المخالفين، لا من الكفّار أو ظلمة الشيعة. ثمّ تنظر في هذا الشرط لعموم

نصوص مشروعية التقيّة.

و ثانيا: كون التقيّة في الأحكام، لا الموضوعات؛ لخروجها عن منصرف إطلاقات أدلّة التقيّة؛ نظرا إلى عدم دخل للموضوعات في المذهب، إلّا في الموضوعات الثابتة التي استقرّ عليها مذهب المخالفين، كتحقّق المغرب باستتار قرص الشمس، فالصلاة عند اختفاء الشمس داخله في نطاق إطلاقات التقيّة. وكذلك الموضوعات الراجعة إلى الأحكام كنبوت الهلال بحكم الحاكم.

هذا حاصل كلام الشيخ في المقام. «١»

و لكن يرد عليه: أنّه لا وجه لتشكيكه في دلالة أدلّة التقيّة على صحّة العبادة

(١) رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ص ١٧ - ١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٦

المأتى بها على وجه التقيّة؛ بدعوى احتمال استفادة اعتبار الأجزاء و شرائط الواجب الواقعي مطلقا، حتّى عند التعذّر حال التقيّة. و ذلك أنّه بعد دلالة أدلّة التقيّة و نصوصها الخاصّة و العامّة على الإتيان بالعبادة على وجه التقيّة في موردها، كما اعترف به الشيخ سابقا و هاهنا، لا مجال للتشكيك على صحّة العبادة المأتى بها على وجه التقيّة. و دعوى ظهور الأدلّة الأولية في اعتبار جزء أو شرط مطلقا حتّى في صورة عدم التمكن؛ بحيث يوجب سقوط أصل الأمر، ممّا لا وجه له بعد ثبوت الإذن بالدخول في تلك العبادة على وجه التقيّة؛ بمقتضى حكومه أدلّة التقيّة على أدلّة الأحكام الأولية؛ حيث إنّ معنى ذلك سقوط اعتبار ذلك الجزء أو الشرط في صحّة العبادة عند تعذّره لأجل التقيّة. أمّا اعتبار عدم المندوحة و عدمه، فهو أمر آخر قد بحثنا عنه مفصّلا.

### تفصيل السيد الخوئي

و قد فصل بعض الأعلام «١» في المقام بينما إذا كان الاضطرار من غير جهة التقيّة و بينما إذا كان من جهة التقيّة. ففي الصورة الأولى فصل بين الصلاة و بين غيرها.

ففي غير الصلاة حكم بارتفاع أصل الأمر المتعلّق بالواجب المركّب العبادي لأجل تعذّر جزء أو شرط منه بالاضطرار؛ نظرا إلى إطلاق أدلّة الجزئية و الشرطية و شمولها لصورتى التمكن منها و عدمه.

و أمّا في الصلاة فلمّا لا تسقط بحال لدلالة النصوص الخاصّة، يوجب ذلك انصراف أدلّة أجزائها و شرائطها إلى صورة التمكن.

(١) و هو السيد الخوئي في التنقيح: ج ٤، ص ٢٨٨ - ٢٩٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٧

و أمّا في الصورة الثانية؛ و هي ما إذا كان الاضطرار لأجل التقيّة، فقد فصل أولا: بين ما ورد فيه الأمر بالتقيّة بالخصوص، فحكم فيه بالصحة مطلقا؛ لظهوره في جعل العمل المتّقى به مصداقا لطبيعة العبادة المأمور بها بالأمر الأولى. فلا بدّ من الحكم بتحقيق امتثاله بإتيانها على وجه التقيّة و سقوط الأمر الأولى بذلك لا محالة.

و بين ما لم يرد فيه أمر بالتقيّة بالخصوص، ممّا هو داخل تحت عمومات التقيّة.

ثمّ فصل في هذه الصورة بينما كثر الابتلاء به فحكم فيه بالصحة و الأجزاء؛ نظرا إلى قيام السيرة القطعية من لدن زمن الأئمّة عليهم السلام إلى زماننا فيه على الاكتفاء به كالتكتّف في الصلاة و غسل الرجلين في الوضوء و عدم ورود ردع ذلك في شيء من النصوص

ولا أمر بالإعادة أو القضاء، ولو استحباباً، بل ورد ما لا إشكال في دلالة على الإجزاء، مثل ما دلّ منها على أنّ من صلّى معهم كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله، بل في بعضها أنّ المصلّي معهم في الصفّ الأوّل كالشاهر سيفه في سبيل الله. «١» نعم ورد في بعضها الأمر بالصلاة قبل الإمام أو بعده، ولو بجعلها تطوّعاً؛ لعدم جواز الصلاة خلف من لا يوثق به وهو أعمّ من أن يكون عامياً أو شيعياً.

ثمّ قيّد ذلك بما إذا لم تؤدّ التقيّة إلى ترك الواجب العبادي الأوّلي والمأتى به الموافق للتقيّة رأساً، وإلا لا إشكال في وجوب الإعادة أو القضاء. حيث قال:

«و أمّا إذا أدّت التقيّة إلى ترك العمل برمّته كما إذا ترك الصلاة- مثلاً- تقيّة، فلا ينبغي الإشكال حينئذ في وجوب الإتيان بالمأمور به الأوّلي بعد ذلك في

(١) وسائل الشيعية: ج ٥ ب ٥، من ابواب الصلاة الجماعة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٨

الوقت إن كان باقياً وفي خارجة إذا كانت التقيّة مستوعبة للوقت فإنّ ترك العمل لا يجزى عن العمل وهذا بحسب الكبرى ممّا لا إشكال فيه عند الأعلام». «١»

### نقد كلام السيد الخوئي

وفيه: أنّه لا- عبرة بكثرة الابتلاء وقيام السيرة و عدمه بعد ظهور الأدلّة اللفظية و دلالة نصوص التقيّة بعمومها و إطلاقها على جواز الإتيان بالعمل العبادي على وجه التقيّة في موردها. نعم إذا قامت السيرة القطعية من الشيعة على عدم الاكتفاء بالصلاة المأتى بها على وجه التقيّة، تصلح للقرينية على صرف إطلاقات التقيّة عن الإجزاء و إلى ظهورها في أصل الجواز و مشروعية المأتى به عن تقيّة. و لكن دون إثبات هذه السيرة خرط القتاد بعد ذهاب جماعة من الفقهاء إلى الإجزاء، بل و دعوى مثل صاحب الحدائق الإجماع عليه في العبادات و المعاملات، كما سبق و يأتي أيضاً نصّ كلامه. و كذا ظاهر المحقّق الكركي.

و هذا الإجماع المدّعى يؤكّد مدلول عمومات التقيّة الظاهرة في الإجزاء، مثل قول أبي عبد الله عليه السّلام في موثّق مسعدة بن صدقة: «فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز». «٢» فإنّه بمنزلة قوله عليه السّلام: «الصلح جائز بين المسلمين»؛ حيث لا وجه لدعوى اختصاصه بالجواز التكليفي، بل يشمل الوضعي أيضاً، كما أشار إليه السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه. «٣»

ومنها: صحيحة أبي الصباح الكناني قال: «و الله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليه السّلام: انّ الله علّم نبيّه التنزيل و التأويل فعلمه رسول الله صلّى الله عليه وآله علينا عليه السّلام قال: و علّمنا و الله، ثمّ قال: ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة». «٤»

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعية: ج ١١ ب ٢٥، من الأمر و النهي، ح ٦.

(٣) الرسائل: ج ٢، ص ١٩٢.

(٤) وسائل الشيعية: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الأيمان، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٠٩

و منها: قوله عليه السلام: «التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له» في صحيحة محمد بن مسلم و زرارة و غيرهما. (١) فأى فرق بين قوله عليه السلام: «أحله الله» و بين قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ التَّبِعَ في الدلالة على الحلية الوضعية و ترتيب آثار الصحة؟! و منها: قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «فإنَّ التقيَّةَ واسعَةٌ، و ليس شيء من التقيَّة إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله». (٢) فإنَّ كون المكلف في سعة من ناحية التقيَّة و كونه مأجورا عليها يعم الجواز الوضعي و يقتضى صحَّة العبادة المأتى بها عن تقيَّة. فإنَّ الإتيان بالعبادة الباطلة لا يناسبه هذا التعبير. و مثل ذلك ما دلَّ على أنَّ التقيَّة دين أهل البيت و أنَّها من دين الله، فكيف تكون العمل العبادي الباطل من دين الله!؟

و حاصل الكلام: أنه لا غبار في دلالة هذه النصوص على أجزاء التقيَّة في العبادات كما استدلل بها السيد الإمام الراحل (٣) لذلك. و لكن لا مطلقا، بل على تفصيل سبق ممَّا آنفا؛ جمعا بين أدلَّة التقيَّة و بين أدلَّة الأوامر الأولية المتعلقة بالعبادات. و قد سبق ذكر طوائف من النصوص الدالة على أجزاء التقيَّة في العبادات آنفا في خلال هذا البحث.

### المناقشة في كلام الشيخ الأعظم قدس سره

و قد تبين من خلال ما بيَّناه أجزاء التقيَّة في العبادات من غير جهة الإعادة و القضاء، من صحَّة الوضوء المأتى به على وجه التقيَّة و ترتب آثارها.

فإنَّ العمومات المزبورة لا تختص في دلالتها على الأجزاء بجهة خاصة، بل

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٦ من صلاة الجماعة، ح ٢.

(٣) الرسائل: ج ٢، ص ١٩٢-١٩٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٠

تدلَّ على صحَّة العمل العبادي المأتى به على وجه التقيَّة من مطلق الجهات المترتبة على صحَّة العمل، كحصول الطهارة المعتبرة في الصلاة و نحوها.

و بما بيَّناه يتضح ما في كلام الشيخ الأعظم (١) من النقاش؛ حيث جعل مقتضى القاعدة عدم ترتيب آثار الصحة- من غير جهة الأجزاء عن الإعادة و القضاء- على التقيَّة بدعوى عدم دلالة أدلتها على أكثر من وجوب التحرز عن الضرر، من دون دلالة على ترتب آثار الصحة، و رتب على ذلك عدم جواز الاكتفاء بالوضوء على وجه التقيَّة للصلاة و رفع الحدث.

و قد عرفت أنه لا وجه لاختصاص الجواز و الترخيص في نصوص التقيَّة بالجواز التكليفي بعد قابلية المورد لجواز الوضعي. نعم لو لم يكن المورد قابلا- لذلك كشرب النبيذ، لا- بد من حمل الجواز فيه على التكليفي. و أمَّا في مثل الوضوء و الصلاة و ساير الأفعال العبادية القابلة للاتصاف بالجواز الوضعي، لا وجه للحمل على خصوص التكليفي، لما قلنا من أنَّ جواز كل شيء بحسبه.

و دعوى عدم الملازمة بين الجواز التكليفي و بين الصحة، و إن كانت وجهه عقلا، إلا أنه خلاف ما هو المتفاهم العرفي من مشروعية العبادة و جوازها؛ نظرا إلى ظهورها عرفا في الصحة و الأجزاء. و من هنا ترى الفقهاء لا يزالون يستدلون بالأوامر المتعلقة بالعبادات في الخطابات الشرعية لإثبات صحتها و أجزاءها.

و العجب من الشيخ الأعظم، فإنه مع اعترافه بهذه النكتة أنكر دلالة نصوص التقيَّة على الجواز الوضعي في غير الإعادة و القضاء.

هذا مضافا إلى اعتراف الشيخ في ردّ تفصيل المحقق الكركي؛ بأن جواز الدخول في العبادة المأتمى بها عن تقيّة و الإذن بها- الاستفادة من أدلّة التقيّة-

(١) رسالة التقيّة: ص ٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١١

مستلزم لإجزائها مطلقا، بلا فرق بين أدلّة التقيّة العامّة و بين أدلّتها الخاصّة؛ حيث قال: «بل كلّما يوجب الإذن في الدخول في العبادة امتثالا لأوامرها، كان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط الإعادة، سواء كان نصّا خاصّا أو دليلا عامّا.

و كلّما لا يدلّ على الإذن في الدخول على الوجه المذكور، لم يشرع بمجرّده الدخول في العبادة على وجه التقيّة امتثالا لأمرها». (١)

و لازم كلامه هذا إجزاء العمل المأتمى به عن تقيّة مطلقا، بلا فرق بين الإعادة و القضاء و بين غيرهما من الآثار.

فقد تحصّل ممّا بيّناه في المقام امور:

١- مقتضى قاعدة الامتنان إجزاء التقيّة مطلقا. و مقتضى قاعدة البدليّة- أى بدليّة المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى- إجزاء التقيّة الاضطرارية في العبادات.

٢- إنّ التقيّة المداراتية في المندوبات التي لا-إعادة و لا-قضاء لها خارجة عن محلّ الكلام، حيث لا يتصوّر فيها الإجزاء. و أمّا ما يتصوّر فيه العادة و القضاء من الواجبات و المندوبات، فمقتضى القاعدة فيها الإجزاء.

٣- لا إشكال في دلالة أدلّة التقيّة الاضطرارية على رفع الحدث بالوضوء و الغسل عن تقيّة، كدلالة أدلّة التيمّم على ذلك؛ لقاعدتي البدليّة و الامتنان، من غير اختصاص بالصلاة التي تطهّر لها، لكن ما دام الاضطرار، كما في التيمّم.

٤- أمّا الغسل عن تقيّة، فمقتضى أدلّة التقيّة الاضطرارية لما كان جوازه امتنانا، يستفاد منها رفع الخبث؛ لأنّه مدلول سياقها الموافق للمتفاهم العرفي، لا-مجرّد إباحة الدخول في العبادة، كما قيل. فمقتضى القاعدة إجزاء العبادة بالغسل عن تقيّة. اللهمّ إلّا أن يكون هناك إجماع أو سيرة ارتكازية على عدم رفع

(١) رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ص ٢٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٢

الخبث و عدم الإجزاء، لكنّه بحاجة إلى الإثبات.

٥- مقتضى القاعدة في العبادات إجزاء التقيّة من حيث الإعادة و القضاء.

و ذلك أولا: للملازمة العرفية بين مشروعية العبادة و بين إجزائها.

و ثانيا: لقاعدة الامتنان؛ حيث ينافى التكليف بالإعادة و القضاء مقتضى الامتنان.

و ثالثا: لقاعدة البدليّة؛ لأنّ المتفاهم العرفي من تشريع عبادة و وضعها مكان اخرى إجزائها عنها. و بذلك تبين ما في بعض التفاصيل من المناقشة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٣

**إجزاء التقيّة في المعاملات**

- ١- كلام الشيخ و نقده.
  - ٢- كلام المحقق الكركي و نقده.
  - ٣- نقد كلام السيد الخوئي.
  - ٤- نظرة إلى رأى السيد الإمام.
  - ٥- تقريب استدلال السيد الخوئي.
  - ٦- المناقشة في استدلال السيد الخوئي.
  - ٧- إذا اعتقد التقيّة ثمّ بان الخلاف.
  - ٨- بيان الاستدلال على المختار.
  - ٩- التنبيه على امور.
- وقع الكلام في أنّ إنشاء المعاملة على وجه التقيّة هل يجزى عن تجديد إنشائها بعد ارتفاع سبب التقيّة، أم لا؟ بمعنى أنّه هل تدلّ نصوص التقيّة على ترتيب آثار الصّحة على المعاملة المنشأة على وجه التقيّة، بحيث لا يحتاج إلى إنشائها بعد ارتفاع سبب التقيّة؟ وقد ادّعى في الحدائق عدم الخلاف بين الأصحاب في أجزاء التقيّة في المعاملات؛ حيث قال: «إذا فعل المكلف فعلا على وجه التقيّة من العبادات أو

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٤

المعاملات، فهو صحيح مجز، بلا خلاف». (١)

وقد أنكر الشيخ الأعظم دلالة عمومات مشروعية التقيّة على صحّة المعاملة الواقعة على وجه التقيّة.

### كلام الشيخ و نقده

قال قدّس سرّه: «و ربّما يتوهم أنّ ما تقدّم من الأخبار- الواردة في أنّ كلّ ما يعمل للتقيّة فهو جائز، وأنّ كلّ شيء يضطرّ إليه للتقيّة فهو جائز- يدلّ على ترتيب الآثار مطلقا، بناء على أنّ معنى الجواز و المنع في كلّ شيء بحسبه؛ فكما أنّ الجواز و المنع في الأفعال المستقلّة في الحكم- كسرب النبيذ و نحوه- يراد به الإثم و العدم، و في الامور الداخلة في العبادات فعلا أو تركا يراد به الإذن و المنع من جهة تحقّق الامتثال بتلك العبادات، فكذلك الكلام في المعاملات؛ بمعنى عدم البأس و ثبوته من جهة ترتّب الآثار المقصودة من تلك المعاملة، كما في قول الشارع: يجوز المعاملة الفلانية أو لا يجوز، و هذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل». (٢)

و يرد عليه ما أشكلنا به عليه آنفا في توجيهه لإنكار أجزاء التقيّة في العبادات من غير جهة الإعادة و القضاء.

فإنّ المعاملات لمّا كانت قابلة للتأصاف بالصّحة و الفساد. فإذا قال الشارع: «أحلّ الله البيع أو جاز البيع الفلاني، أو لا يجوز، أو حرّم الربا»، يتبادر منه الإرشاد إلى الصّحة و الفساد.

نعم مجرّد النهي عن معاملة لا يقتضى فسادها ما لم يتعلّق بأصل عنوانها.

و أمّا إذا دلّ دليل على جواز معاملة و مشروعيتها يتبادر منه عرفا صحّة تلك المعاملة.

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٣١٦.

(٢) رسالة التقيّة للشيخ الأعظم: ص ٤٠.

و من هنا تدلّ نصوص مشروعية التقيّة و جواز المأتيّ به عن تقيّة على مشروعية المعاملة و جوازها على وجه التقيّة. و مقتضى جوازها و مشروعيتها عند الشارع ترتّب آثار الصّحة عليها، كما هو الظاهر من التعبير بالجواز و حلّيّة المعاملة في غير المقام.

### كلام المحقق الكركي و نقده

ذهب المحقق الثاني إلى عدم إجراء التقيّة في المعاملات و أنّه لا يجوز ترتيب آثار الصّحة على خلاف مذهب أهل الحقّ في شيء من المعاملات الواقعة على وجه التقيّة.

فإنّه بعد ما أشار إلى وجود القول بعدم الفرق بين العبادات و المعاملات ردّه؛ معللاً بأنّ إطلاقات التقيّة لا تدلّ على مزيد من مشروعية إظهار الموافقة للعامة تكليفاً. و أمّا الإجزاء و ترتيب آثار الصّحة وضعا فلا تدلّ عليه بإحدى الدلالات.

و إنّما التزم بالصّحة و الإجزاء في خصوص موارد من العبادات ورد فيها الأمر بالتقيّة بالخصوص. و هي لم ترد إلّا في موارد خاصّة من العبادات، و أمّا ما لم يرد فيه نصّ خاصّ كالمعاملات و سائر موارد العبادات- كفعل الصلاة إلى غير القبلة، و بالوضوء بالنبيذ، و مع الإخلال بالموالاة بحيث يجفّ البلل كما يراه بعض العامّة-، فلم يلتزم بترتيب آثار الصّحة على ما وقع منها على وجه التقيّة؛ لقصور إطلاقات التقيّة عن إثبات مزيد من جواز إظهار الموافقة تكليفاً.

و إليك شطر من كلامه قال:

«و أمّا في المعاملات، فلا- يحلّ له باطنا و طي المنكوحه للتقيّة على خلاف مذهب أهل الحقّ، و لا التصرف في المال المأخوذ من المضمون عنه لو اقتضت التقيّة أخذه، و لا تزوّج الخامسة لو طلق الرابعة على مقتضى مذهب أهل الخلاف دون المذهب الحقّ- إلى أن قال:- و ربّما قيل بعدم الفرق بين المقامين في كون المأتيّ به شرعا مجزيا على كلّ تقدير، و هو مردود.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٦

لنا: إنّ الشارع كلّف بالعبادة على وجه مخصوص و ربّ الأثر في المقالة لوقوعها على وجه مخصوص، فلا يثبت الإجزاء و الصّحة بمعنى ترتّب الأثر من دونهما، و هو ظاهر.

و الإذن في التقيّة من جهة الإطلاق لا يقتضى مزيد من إظهار الموافقة، أمّا كون المأتيّ به هو المكلف به أو المعاملة المعترضة عند أهل البيت عليهم السّلام فأمر زائد على ذلك، لا يدلّ عليه الاذن في التقيّة من جهة الإطلاق بإحدى الدلالات». (١)

و فيه: أنّا نمنع قصور إطلاقات نصوص التقيّة عن الدلالة على الصّحة و الإجزاء، بلا فرق بين العبادات و المعاملات؛ لما بيّنا وجه ذلك آنفاً في الجواب عن الشيخ الأعظم. اللهمّ إلّا أن يكون إجماع في البين على عدم ترتيب آثار الصّحة على التقيّة في المعاملات أو في مطلق ما لم يرد فيه نصّ خاصّ حتّى في العبادات، و كيف يمكن دعوى مثل هذا الإجماع؟ مع نسبة المحقق الكركي نفى الفرق إلى كثير من الأصحاب بقوله: «ربّما قيل بعدم الفرق بين المقامين في كون المأتيّ به شرعا مجزيا على كلّ تقدير»؟! (٢)، بل ادّعى صاحب الحدائق اتّفاق الأصحاب على إجراء التقيّة في العبادات و المعاملات مطلقا، كما عرفت آنفاً.

### نقد كلام السيّد الخوئي

و العجب من السيّد الخوئي؛ حيث إنّهُ اعترف بعدم الفرق بين العبادات و المعاملات من حيث صحّة ما وقع على وجه التقيّة و إجزائه بمقتضى إطلاقات التقيّة و أنّه لا قصور لاطلاقاتها من هذه الجهة، و أنّ الجواز و الحلّيّة الواردة في هذه النصوص أعمّ من الوضعي منهما، و أنّها تدلّ على سقوط الجزئية و الشرطية و المانع عند التقيّة.



(١) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥٢-٥٣.

(٢) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٧

و مع ذلك امتنع عن الالتزام بمفادها و أنكر الالتزام بإجزاء التقيّة في المعاملات؛ بدعوى عدم معهودية التزام أحد بذلك، بل جعل ذلك من أحد محاذير الاستدلال بإطلاقات التقيّة في المقام، و التجأ لذلك إلى السيرة و استدلل بها على عدم إجزاء التقيّة في المعاملات.

فإنّه قدس سرّه بعد الاستدلال لذلك بالسيرة قال:

«و أما بناء على الاعتماد على شيء من الأدلّة اللفظية المتقدّمة، فيشكل الأمر في المسألة؛ لأن مقتضى عمومها و إطلاقها عدم الفرق في الحكم بالصحة و الإجزاء بين العبادات و المعاملات؛ لأنّ مثل قوله عليه السّلام: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»، أعمّ من الحليّة التكليفية و الوضعية على ما أفاده شيخنا الأنصاري.

فيحكم بسقوط الجزئية و الشرطية و المانع عند التقيّة حتّى في المعاملات.

و لازم ذلك عدم الفرق في الصحة و الإجزاء بين العبادات و المعاملات، و لا نعهد أحدا التزم بالإجزاء في المعاملات، فليكن هذا أيضا من أحد المحاذير المترتبة على الاستدلال بالأدلّة اللفظية في المقام». (١)

و قد لا حظت كلام المحقق آغا من نسبة القول بإجزاء التقيّة مطلقا إلى قول كثير، بل عرفت ما سبق من المحدث البحراني «٢» من دعوى اتّفاق الأصحاب على ذلك. و مع ذلك فكيف يمكن دعوى عدم معهودية التزام أحد بالإجزاء في المعاملات كما جاء في كلام هذا العلم!؟

و أما استقرار سيرة المتشرّعة على الفرق، فأحرازها مشكل بعد دعوى مثل صاحب الحدائق اتّفاق الأصحاب على الإجزاء. مع أنّه لم يدّعها على الفرق بين المقامين غير هذا العلم، فلا يصلح مثل هذه السيرة المدّعاة للاستدلال به في قبال ما ورد في المقام من إطلاقات النصوص الشرعية المحكّمة في التوقيفات.

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٣٠٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ٣١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٨

### تقريب استدلال السيد الخوئي

و قد أطنب السيد الخوئي «١» في تقريب الاستدلال لنفي دلالة إطلاقات التقيّة على إجزائها بما حاصله: أنّ ما دلّ على حليّة العمل المضطرّ إليه لأجل التقيّة- كقوله عليه السّلام: «فقد أحله الله» و قوله عليه السّلام: «فانتم منه في سعة» و قوله عليه السّلام: «فإنه جائز»-، «٢» غاية ما يظهر منه نفي الحرمة التكليفية عن نفس الفعل المتّقى به. فإذا كان- لو لا التقيّة- حراما؛ إمّا لعدم الأمر به في العبادات و رجوعه إلى التشريع المحرّم أو لتعلّق النهي به، ترتفع عنه الحرمة بأدلّة التقيّة و يصير جائزا حلالا.

و أما الشرطية و المانع، فهي مأخوذة في موضوع الحليّة و الصحة.

و لا توجب الحليّة التكليفية تغيير موضوعها؛ لأنّ الحكم لا يكون مثبتا و لا مغيرا لموضوعه. بل إنّما مرجع التجويز و التحليل إلى أنّ ما



يُتَّصَفُ بالبطلان لفقدان شرط أو وجود مانع، يصير فعله جائزاً حلالاً بأدلة التقيّة. و مرجع ذلك في الحقيقة إلى جواز إبطال الصلاة عند التقيّة.

و بذلك يرتفع الضيق عن شخص المتّقى فيكون في سعة من الفعل المتّقى به، كما ورد في النصّ.

ثمّ قال في ختام الكلام: «و ممّا يوضح ذلك بل يدلّ عليه، ملاحظة غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعمّ؛ فإنّه إذا اضطرّ أحد إلى غسل ثوبه المتنجّس بالبول مرّة واحدة و لم يتمكّن من غسله مرّتين، أو لم يتمكّن من غسله بالماء فغسله بغير الماء، أو لم يتمكّن من طلاق زوجته عند عدلين فطلقها عند فاسقين اضطراراً، لم يمكن أن يحكم بحصول الطهارة للثوب و لا بوقوع الطلاق على الزوجة بدعوى أنّه أمر قد صدر عن تقيّة أو اضطرار.

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٢٧٣-٢٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٥ من الأمر و النهي و ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الأيمان.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢١٩

فهذا أقوى شاهد و دليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانع في حال الاضطرار و التقيّة، اذا لا يكون العمل الفاعل لشىء من ذلك- أى من الجزء أو الشرط- مجزياً في مقام الامتثال. «١»

### المناقشة في استدلال السيّد الخوئي

و لكن يرد عليه أولاً: أنّ السببية الشرعية يمكن استفادتها من نفس حليّة المعاملة، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** و السرّ في ذلك أنّ ألفاظ المعاملات و صيغها، لا- شأن لها في ارتكاز العقلاء إلّا الآلية الصرفة لتحقّق مسبباتها التي هي عناوين المعاملات. كما أنّ عناوين المعاملات التي هي بمعناها المسببي لا مطلوبية و لا شأنية لها في ارتكازهم بما أنّها أمور اعتبارية في نفسها مستقلاً، بل إنّما تعلق اعتبار العقلاء بها؛ لغرض حصول آثار و ضعية مترقبة منها، كالملكية و الزوجية و جواز التصرف فيما انتقل بها من الأعيان و المنافع و الحقوق.

و لأجل ذلك إذا صدر منهم تجويز معاملة أو منع عنها في مقام التقنين، لا يتعلّق ذلك التجويز أو المنع منهم بإنشائها بالصيغة بمعناها السببي بما أنه فعل في نفسه، و لا بنفس المسبب و العنوان بما أنه في نفسه أمر اعتباري عندهم؛ حيث لا مصلحة و لا مفسدة في هذه الامور الاعتبارية في نفسها. بل إنّما يتعلّق في الحقيقة بترتيب الآثار المتوقّعة منها.

و من هنا يكون المتفاهم العرفي من تجويز المعاملات و تحليلها الوارد في الخطابات الشرعية صحّتها و جواز ترتيب آثارها، بلا فرق بين كون التجويز و التحليل بالحكم الأولى الاختياري أو الثانوي الاضطراري، كما هو المتفاهم

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٢٨٠-٢٨١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٠

من تجويز العبادات بلا فرق بين الموردين.

و ثانياً: أنه لو كان دخل التقيّة و رفع الاضطرار به في تشريع جواز العمل المتّقى به و حليته مانعاً من شموله للجواز و الحليّة وضعاً، لكان مانعاً عن ذلك في العبادات أيضاً. و بعبارة اخرى: لو لم تكن مشروعية التقيّة و جواز العمل المتّقى به دالاً على الصحة و الإجزاء، لم يدلّ على ذلك في العبادات أيضاً، بلا فرق. و دعوى عدم كفاية التعيّد بالجواز التكليفي الثابت بالاضطرار للسببية الشرعية في

المعاملات، فرع اختصاص الجواز فيها بالتكليفى و عدم ظهورها فى الأعم من الوضعى، و هو ممنوع.  
و ثالثا: إن ما ورد فى نصوص التقيّة من أنّ صاحبها مأجور، لا يناسب إرادة بطلان العبادة بها، بل إنّما يلائم صحّة العبادة المأتى بها على وجه التقيّة، بل قبولها و الثواب عليها.  
و كذا ما جاء فى بعضها: «أنّ التقيّة من دين الله»، فهل ترى كون إبطال العبادة المأمور بها من دين الله؟! فإنّ هذا التعبير ظاهر فى الصحّة و الإجزاء، كما علّل به فى الجواهر لصحّة الصلاة مع التكفير على وجه التقيّة بقوله: «و فى بطلانها بسبب فعله و جهان أقواهما الصحّة؛ لأنّ الشارع قد جعل حكم التقيّة فى الواقع ديناً». (١)  
فإذا كان إنشاء المعاملة على وجه التقيّة فى الواقع من دين الله، لا مناص من الالتزام بصحّتها شرعا. و مقتضى ذلك إجزاؤها بعد ارتفاع التقيّة، كما هو مقتضى القاعدة فى الأدلّة الاضطرارية.  
و أمّا ما جاء فى كلامه من استغراب التزام أحد بالصحّة و الإجزاء، فقد عرفت من صاحب الحدائق التصريح باتّفاق الأصحاب على نفى الفرق بين

(١) جواهر الكلام: ج ١١، ص ٢٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢١

العبادات و المعاملات من جهة دلالة أدلّة التقيّة على الصحّة و الإجزاء فيهما، و نسبة المحقّق الكركى ذلك إلى كثير من الفقهاء. بل هذا الاستبعاد غريب من هذا العلم جدّا.

### نظرة إلى رأى السيد الإمام راحل قدس سرّه

حاصل كلام السيّد الإمام الراحل قدس سرّه إجزاء التقيّة فى المعاملات.  
و علّل ذلك بإطلاقات التقيّة بالتقريب المتقدّم منّا آنفا. و كذا استدللّ لذلك بالأدلّة الخاصّة من التقيّة.  
و زاد فى الاستدلال لذلك: أنّ ظاهر كثير من عمومات التقيّة و إطلاقاتها كون العمل الموافق للتقيّة مصداقا لماهىة المأمور بها، و مقتضاه سقوط أمره بإتيانه على وجه التقيّة. و بذلك استدللّ على إجزاء التقيّة فى مطلق العبادات، ممّا لم يرد فيه نص خاص، و فى مثل الوضوء و الغسل و نحوهما.  
و تعجّب من الشيخ الأعظم؛ حيث أشكل على تفصيل المحقّق الثانى بين ما ورد فيه نصّ خاصّ و بين إطلاقات التقيّة، بعدم الفرق فى دلالتها على الصحّة و الإجزاء بين كون التقيّة مأذونا فيها بالخصوص أو بالعموم، و مع ذلك نسب فى المقام إجزاء التقيّة فى المعاملات إلى توهم مدفوع.  
قال قدس سرّه: «و العجب من الشيخ الأعظم؛ حيث اعترف بعموم الحليّة و الجواز للوضعى. و قال فى الردّ على المحقّق الثانى؛ حيث فضّل بين كون متعلّق التقيّة مأذونا فيه بخصوصه و غيره: معللا- بأنّ الفرق بين كون متعلّق التقيّة مأذونا فيه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجهها. و مع ذلك نسب استفادة صحّة المعاملات من الأدلّة العامّة فى المقام إلى توهم مدفوع ممّا لا يخفى على المتأمل.  
فنقول: عدم استفادة صحّة البيع من قوله: كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٢

إمّا لأجل عدم شموله للحليّة الوضعيّة، فقد اعترف بشموله لها. نعم، كلماته فى كيفية استفادة الحليّة الوضعيّة من مثل قوله: «أحلّ الله البيع» مختلفه، فمقتضى بعضها استفادتها منه ابتداء بحسب فهم العرف، و مقتضى الآخر أنّها مستفادة من الحكم التكليفى.

و إما لعدم ورود الحَلِّ بالخصوص بالنسبة إلى كلِّ معاملة، فقد اعترف بعدم الفرق. والإنصاف أنه لا قصور في الأدلة العامة حتى حديث الرفع في استفادة الصَّحَّة. «١»

### مقتضى التحقيق في المقام

وقد اتضح بما بيَّناه قوَّة ما ذهب إليه السيّد الإمام الراحل في المقام، من أجزاء التقيَّة في المعاملات. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام. وذلك لما قلنا دلالة مشروعية التقيَّة و تجويزها و حليَّة العمل الموافق للتقيَّة و الوعد بالأجر عليها في لسان نصوص التقيَّة على صحَّة العمل الموافق لها و إجزائها؛ لما بين المعنيين من الملازمة بحسب المتفاهم العرفي. و عليه فما ورد في صريح نصوص المقام من جواز التقيَّة و حليَّة العمل المتقى به، ظاهر في الأعم من الجواز التكليفي و الوضعي، فيما إذا كان العمل المتقى به قابلاً للتصاف بالصَّحَّة و الفساد، كالمركبات العبادية و المعاملية. و ممَّا يؤكِّد ذلك أن النصوص الآمرة بالتقيَّة في مقام الامتنان على الشيعة بحقن دمائهم و السد عن وقوعهم في الحرج و المشقَّة و لدفع الضرر عن أنفسهم و أموالهم. و إيجاب قضاء ما رفع عنهم امتناناً بعد ارتفاع موجب التقيَّة خلاف مقتضى الامتنان عليهم.

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٢٠٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٣

وقد بيَّنا تقريب دلالة هذه النصوص على أجزاء التقيَّة في العبادات مفضلاً في الجواب عن إشكال القائلين بعدم أجزاء التقيَّة فيها. و على أيِّ حال مقتضى القاعدة أجزاء التقيَّة في المعاملات، و جواز ترتيب أثر السبب الشرعي الأولى على ما وقع من المعاملات على وجه التقيَّة، حتى بعد رفع الاضطرار بلا فرق بينها و بين العبادات. و لا إجماع في البين على عدم الإجزاء في المعاملات، بل لا ينبغي التفوُّه به بعد ما عرفته في كلام صاحب الحدائق، من نفى الخلاف بين الأصحاب على أجزاء التقيَّة مطلقاً و نسبة المحقق الكركي إجزائها في المعاملات إلى كثير من الأصحاب، مع أن نفسه من المخالفين للإجزاء في المعاملات. إلَّا أن يكون الالتزام بذلك خلاف إجماع أو ضرورة في مورد خاص. فلا مناص حينئذ من رفع اليد عن ظاهر إطلاقات التقيَّة في ذلك المورد الخاص، لكنَّه بحاجة إلى دليل قطعي ثابت بالإجماع أو الضرورة.

### إذا اعتقد التقيَّة ثمَّ بان الخلاف

إذا اعتقد المكلف تحقُّق موضوع التقيَّة، ثمَّ انكشف الخلاف و بان له أنه لم يكن موضوعها متحقِّقاً، ففي صحَّة عمله المتقى به إشكال، كما قال في العروة و وافقه السيّد الخوئي. «١»

و لكن المسألة تحتاج إلى تحرير.

و ذلك أن الكلام تارة: في أجزاء التقيَّة بعد ارتفاع موضوعها، كمن أتى بالصلاة تقيَّة. ثمَّ ارتفع موضوعها في داخل الوقت أو في خارجها، فوقع الكلام في إجزاء المأتي به تقيَّة عن الإعادة في الوقت أو عن القضاء في خارجه عند ارتفاع موجب التقيَّة و موضوعها؟

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٣٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٤

و التحقيق حينئذ اجزاء التقيّة مطلقا بلا فرق بين العبادات و المعاملات.

و ذلك لما بيّنه من أن أدلّة التقيّة الاضطرارية و نصوصها من قبيل الأوامر الاضطرارية. و قد أثبتنا في محلّه من علم الأصول أجزاء الأوامر الاضطرارية من غير فرق بين الإعادة و القضاء.

و لا يخفى أن هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام.

و اخرى: في أجزاء التقيّة عند انكشاف الخلاف؛ بأن انكشف بعد الإتيان بالعمل الموافق للتقيّة عدم وجود الضرر و الخطر حال العمل واقعا.

و هذا هو موضوع الكلام في المقام.

و يمكن تصوير انكشاف الخلاف في موارد التقيّة على نحوين:

أحدهما: إذا احتمل المكلف الضرر في الإتيان بالوظيفة الأولى فخاف لأجله على نفسه، ثم انكشف له عدم وجود الضرر المخوف في الإتيان بالمأمور به الأولى واقعا؛ حيث لا وجه للحكم بطلان العمل المأتمى به على وجه التقيّة و لا وقع للإشكال في صحّته حينئذ؛ لأن احتمال الضرر و الخوف على النفس بنفسه موضوع مشروعية التقيّة و أدلّة التقيّة شامله له و لا يضرب بصحّة العمل المأتمى به على وجه التقيّة عدم وجود الضرر واقعا. نعم لا دخل للضرر و لا احتمال في مشروعية التقيّة المداراتية بوجه، كما سبق.

ثانيهما: ما إذا اعتقد المكلف تحقّق الاضطرار فأتى بالتكليف الاضطرارى ثم انكشف له أنه لم يكن لمنشأ الاضطرار وجود في الخارج، بل إنّما أحسّ الاضطرار لأمر وهمي، من دون اضطرار في اليبين واقعا كما عرفت أمثله ذلك آنفا.

و ذلك كما اعتقد أنّ أهل البلد الذي نزل فيه من العامّة، أو كان أعمى فزعم أنّ الحاضرين في المسجد من المخالفين، ثم انكشف له أنّهم كانوا من الخاصّة، أو اعتقد أنّ من رآه من البعيد حيوانا سبعا أو شخصا عدوا له فمسح على خفيه؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٥

لاحتياج المسح على رجليه إلى زمان يخاف فيه من وصول ذلك السبع أو العدو إليه، ثم تبين خلاف ذلك.

و إنّما الكلام في هذه الصورة. و من هذا القبيل ما إذا اعتقد فقدان الماء بالفحص و اليأس عنه، ثم تبين له أنّ الماء كان موجودا في رحله و هو غفل عنه أو نسيه. و اختلف الفحول في الإجزاء حينئذ.

فهل يبطل المأتمى به على وفق التقيّة بانكشاف الخلاف حينئذ، أم لا، بل تصحّ كما في الصورة السابقة؟

يظهر من شيخ الطائفة الإجزاء؛ حيث أفتى بالإجزاء في من نسي الماء في رحله و فحص، فلم يجده، و تيمّم. قال في الخلاف:

«من نسي الماء في رحله فتيمّم، ثم وجد الماء في رحله. فإن كان قد فتّش و طلب، و لم يظفر به، بأن خفى عليه مكانه، أو ظنّ أنه ليس معه ماء، مضت صلاته. و إن كان فرط و تيمّم ثم ذكر، وجب عليه إعادة الصلاة.» (١)

ثم علّل ذلك - بعد نقل الإجزاء مطلقا عن أبي حنيفة - بقوله:

«دليلنا: على أنه إذا لم يفتّش لزمته الإعادة؛ لأنّه ترك الطلب، و قد بيّنا أنّه واجب. فإذا كان واجبا، لم يجز التيمّم من دونه. و أمّا إذا طلب و لم يجد، فإنما قلنا لا يجب عليه الإعادة؛ لأنّه فعل ما امر به، فإنّ فرضه في هذا الوقت التيمّم و الصلاة، و قد فعلهما، و وجوب الإعادة يحتاج إلى دليل.» (٢)

و أنت تعرف أنّه علّل الإجزاء في صورة الفحص بأنّه أتى بالمأمور به الاضطرارى مع العمل بشرطه الواجب، و هو الفحص.

و مصبّ النزاع في المقام من هذا القبيل؛ حيث إنّ شرط الواجب الاضطرارى

(١) الخلاف: ج ١، ص ١٦٤-١٦٥، م ١١٦.

(٢) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٦

- و هو العمل المطابق للتقية- تحقق باحتمال الضرر و الخوف على النفس، كما في المثال المزبور. هذا، و لكن استظهر السيد الخوئي من كلام صاحب العروة في المقام عدم الإجزاء مطلقاً؛ حيث قال: «و على الجملة، المكلف إذا اعتقد وجود موضوع التقية- سواء خاف أم لم يخف- و لم يكن هناك موضوع واقعا، فالظاهر بطلان عمله. و هذا هو الذي أراده الماتن من عبارته». (١)

### بيان الاستدلال على المختار

و لكن التحقيق بطلان العمل المأتي به الاضطراري حينئذ و عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف في الأوامر الاضطرارية، بلا فرق بين المقام و بين مورد المثال المزبور و بين موارد التقية. و الوجه في بطلان ما أتى به، عدم تحقق الاضطرار الذي هو موضوع التقية، بل الذي تحقق إنما كان مجرد تخيل الاضطرار، فلا وجه لترتب حكم التقية.

و ذلك لأن الخطابات الشرعية لا- تتكفل لإثبات موضوعها و إنما تدل على ثبوت حكمها على فرض تحقق موضوعها في الخارج واقعا.

و ذلك كمن اعتقد عدم وجود الماء و حصل له اليأس عن وجدانه إلى آخر الوقت، فصلّى متيمماً، ثم تبين له في الوقت أن الماء كان في رحله، فكيف يجب عليه الإعادة هناك؟ فكذلك في المقام.

و هذا بخلاف ما لو تحقق موضوع التقية؛ بأن كان منشأ الضرر و الخوف- كأهل العامة أو الظالم الشرور أو الحيوان السبع- موجودا في الخارج واقعا، و المتقى احتمل الضرر و خاف على نفسه فأتى بالوظيفة على وفق التقية، ثم

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٣٢٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٧

انكشف له عدم توجه ضرر منهم إليه واقعا لو كان أتى بالتكليف الأولى، لجهة من الجهات المغفول عنها. فإن موضوع التقية حينئذ تحقق في الخارج واقعا، إلما أن احتمالاً و خوفه لم يطابق الواقع. و من الواضح أن ملا-ك مشروعياً التقية نفس الخوف و احتمال الضرر، لا الضرر الواقعي. فهانها- بعد المفروغية عن مشروعياً التقية و تحقق موضوعها- وقع الكلام في إجزاء المأتي به عن تقيه. و السر في ذلك ظهور الأدلة الاضطرارية في أن موضوع التكليف الاضطراري هو الاضطرار الواقعي، لا التخيلي الوهمي، كما هو ظاهر أي خطاب شرعي؛ إذا الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية. و شأنها جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده الواقعي. و مقتضاها ثبوت الحكم لموضوعه المتحقق واقعا لا تخيلاً و وهما.

بيان ذلك: إن الدليل على بطلان المأتي به تقيه و عدم إجزائه في مفروض الكلام، إنما هو عدم الدليل على مشروعيته. و ذلك لأن المأتي به العبادي يحتاج في مشروعيته إلى الدليل الشرعي و تعلق الأمر به لكي يمكن قصد امتثاله.

و عليه فما لم يثبت تعلق أمر الشارع به بدليل شرعي، لا يمكن الإتيان به بقصد امتثال الأمر، فليس بعبادة مشروعاً. كما أن المأتي به المعاملي يحتاج في صحته و سببته الشرعية للنقل و الانتقال إلى إمضاء من الشارع ثابت بدليل قطعي شرعي حتى ترفع لأجله اليد عن أصالة بقاء الملك و عدم انتقاله إلى الغير.

و ذلك الدليل المخرج في المقام: إمّا هو السيرة، كما يقول به. السيد الخوئي؛ حيث علل بطلان الوضوء و الصلاة في مفروض الكلام

بقوله: «و ذلك لأنّ مدرک صحّة العمل المأتی به تقيّة و إجرائه عن المأمور به الواقعي، إنّما هو السيرة العملية، كما مرّ. و من المعلوم أنّها إنّما كانت متحقّقة عند إتيان العمل على طبق مسلك العامّة عند وجودهم و حضورهم عنده. و أمّا العمل طبق مذهبهم، من دون أن يكون

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٨

عندهم و لا بمحضرهم، فلا سيرة عملية تقتضي الإجزاء و الحكم بصحّته». (١)

و إمّا هو ظاهر إطلاقات نصوص التقيّة؛ لما قلنا من عدم وصول النوبة إلى السيرة مع وجود النصوص المتظافرة، بل المتواترة. و قد استظهرنا منها تشريع جواز التقيّة أو وجوبها لموضوعها الواقعي على نحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أنّه كلّما تحقّق في الخارج موضوعها تجب على المكلف. و لا تشمل هذه النصوص الموضوع الوهمي التخيلي، بل منصرفه عنه. فلا تصلح للدليّة على مشروعية العمل المأتی به. و من الواضح أنّ المأتی به العبادي في أصل مشروعيته، و كذا المأتی به المعاملي في سببته للنقل، يحتاجان إلى دليل شرعي، كما قلنا. فالمأتی به تقيّة ليس بمشروع؛ لفرض مخالفته للحكم الواقعي الأوّلي و عدم دليل شرعي على مخالفته في مفروض الكلام.

و لا يمكن إحراز سيرة عملية من المتسرّعة في مفروض الكلام على الاكتفاء بالمأتی به تقيّة عن الإعادة و القضاء في العبادات، و لا عن تجديد الصيغ في المعاملات. فلا دليل من السيرة و لا غيرها على مشروعية العمل تقيّة في مفروض الكلام. و قد تبين على ضوء ما بيّناه، أنّ مقتضى التحقيق في مسألة من نسي الماء ثمّ وجده في رحله عدم الإجزاء، كما في المقام. و أما صورة تبين عدم الضرر واقعا مع تحقّق من يتقى منه واقعا. فالموضوع متحقّق حقيقه و واقعا، و هو الخوف على النفس ممّن شأنه أن يخاف منه واقعا. فهو لا ينبغي وقوع الخلاف المزبور فيه. فالحق في المقام مع صاحب العروة و السيّد الخوئي.

(١) التنقيح: كتاب الطهارة: ج ٤، ص ٣٢٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٢٩

### التنبه على نكات مهمّة

و ينبغي في ختام هذا البحث التنبه على امور:

١- كلّ ما بيّناه كان في التقيّة الخوفية، اضطرارية كانت أو إكراهية. و أمّا التقيّة المداراتية، فهل يمكن تصوير هذا النزاع و ترتّب الثمرة فيها؟

فالتحقيق تصوير النزاع و ترتّب الثمرة المزبورة في التقيّة المداراتية بناء على إجزائها كما سبق أنّه مختار جمع من الفقهاء الفحول، منهم السيّد الإمام في الصلاة مع المخالفين. و أمّا بناء على عدم إجزائها في الصلاة خلف العامّة كما هو مقتضى التحقيق عندنا؛ لما سيأتى منّا وجه ذلك مفصّلا في الصلاة خلف المخالفين، فلا يأتي النزاع المزبور فيها و لا ترتّب أيّة ثمرة عليها.

٢- يدور الإجزاء و عدمه في محلّ الكلام مدار طريقيّة الخوف و عدمه، كما يظهر من السيّد الحكيم. (١) و لمّا بنينا على طريقتيه و عدم أخذه في موضوع وجوب التقيّة، و أنّ موضوع التقيّة هو الاضطرار- لا بدّ من تحقّقه واقعا حتّى تشمل إطلاقات نصوص التقيّة؛ لما قلنا من أنّه شأن القضايا الحقيقية، و أنّها منصرفه عن الموضوع التخيلي الوهمي.

٣- لا وجه للتفصيل بين الجاهل القاصر و بين الجاهل المقصّر من حيث عدم الإجزاء عند كشف الخلاف. و ذلك لعدم تحقّق

موضوع التقيّة- الّذى هو ملاك الإجزاء- مطلقا واقعا؛ نظرا إلى كون المتحقّق أمرا وهميا تخيليا، بلا فرق بين كون الجاهل قاصرا أو مقصّرا.

نعم يمكن الفرق بينهما من جهة الحكم التكليفي. وذلك لحرمة الإتيان بالعمل الموافق للتقيّة في المقام للجاهل المقصّر؛ نظرا إلى التفاتة واحتماله عدم تحقّق موضوع التقيّة، وإلى تمكّنه من إحراز تحقّقه أو عدمه. وما دام لم يحرز تحقّق موضوع التقيّة ليست أدلّة التقيّة في حقّه حجّة، فلا حجّة له على مخالفة

(١) مستمسك العروة: ج ٢، ص ٤١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٠

التكليف الواقعي بإتيان العمل على وجه التقيّة، وهذا بخلاف الجاهل القاصر الّذى لا يحتمل الخلاف.

ولكن لا يخفى أنّ الحرمة الثابتة في الجاهل المقصّر قبل انكشاف الخلاف خارجة عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام إنّما هو في الحكم الوضعي، وهو إجزاء التقيّة بعد انكشاف الخلاف.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣١

### حكم التقيّة لدفع الضرر و الحرج عن الغير

#### إشارة

١- تفصيل السيّد الإمام الراحل في المقام و نقده.

٢- التنبية على نكستين.

إذا خاف المتّقى على نفوس سائر المؤمنين أو على أموالهم أو أعراضهم- لا على نفسه أو عرضه أو ماله- وقع الكلام في أنّ التقيّة هل تكون مشروعة حينئذ أم لا.

### تفصيل السيّد الإمام قدّس سرّه في المقام

يظهر من السيّد الإمام الراحل التفصيل بين حفظ نفس الغير، وبين حفظ ماله أو عرضه. فحكم في الأوّل بجواز التقيّة وفي الثاني بعدم مشروعيّتها؛ بدعوى عدم صدق عنوان التقيّة حينئذ، و كأنّ مقصوده خروج الثاني عن منصرف التقيّة في نصوصها، و بأنّ قوله عليه السّلام: «التقيّة ترس المؤمن و التقيّة حرز المؤمن» «١» ظاهر في كون مقتضى التقيّة حفظ المتّقى نفسه عن توجّه الضرر و الخطر إليه، لا حفظ غيره.

قال قدّس سرّه: «و أمّا إذا لم يخف على نفسه أو ما يتعلّق به و لم يكن مكرها، فهل تجوز أو تجب التقيّة بارتكاب المحرّمات لو خاف على عرض بعض المؤمنين،

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤، من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٢



أو ماله، دون نفسه التي لا يوازنها شيء؟

الظاهر عدم جواز التمسك له بمطلقات أدلة التقية؛ لأنَّ عنوانها غير صادق ظاهراً، إلا على الخوف على ما يتعلّق بالمتقى من النفس من العرض و المال، سواء كان منه أو ممن يتعلّق به الذي بمنزلته، و أما الخوف على سائر الناس فليس مورد التقية، و لا هي صادقة عليه. فقولته: «التقية ترس المؤمن و حرزه» ظاهر في أنّها حافظه عن توجه الضرر إليه، فلا بدّ في المقام من التماس دليل آخر» (١).

### نقد كلام السيد الإمام قدس سره

و لكن التحقيق يقتضى خلاف ما ذهب إليه من التفصيل.

و ذلك لأنّه إذا كانت التقية لحفظ نفوس ساير المؤمنين، لا إشكال في مشروعيتها، بل تجب عند توقّف حفظ النفس المحترمة عليها كما اعترف به السيد الماتن و جعله مفروغاً عنه بقوله: «دون نفسه التي لا يوازنها شيء». و ذلك لاتّفاق النصّ و الفتوى. و قد دلّ على ذلك خصوصاً معتبرة النوفلى عن السكونى عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: احلف بالله كاذباً و نجّ أخاك من القتل» (٢).

و إنّما عبرنا عن هذه الرواية بالمعتبرة؛ لما بنينا في محلّه على اعتبار روايات النوفلى؛ نظراً إلى كثرة رواياته و لما له من كتابين؛ أحدهما: كتاب السنّة و الآخر كتاب التقية و اشتهر، و لم يرد فيه أىّ قدح و لا ذمّ. نعم قال قوم من القميين أنّه غلا في آخر عمره. و لكن أنكره النجاشى. بل وقع في إسناد كامل الزيارات و تفسير القمى فهو مشمول للتوثيق العامّ من ابن قولويه و عليّ بن إبراهيم. فمجموع هذه القرائن تكشف عن وثاقته. و أمّا

(١) المكاسب المحرمة: ج ٢، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢، من كتاب الايمان، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٣

ساير رجال سندها، فلا إشكال في وثاقته.

و أمّا دلالتها على المطلوب، فواضحة.

و مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام في حديث: «اليمين على وجهين - إلى أن قال:-

فأما الذي يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم» (١).

و أمّا إذا كانت التقية لحفظ مال أخيه المؤمن، فيمكن المناقشة في كلام السيد الإمام أولاً: بأنّ قوله عليه السلام: «التقية ترس المؤمن و حرزه» لا دلالة على اختصاص التقية. بحفظ شخص المتقى عن الضرر و الخطر.

و ذلك لأنّ المؤمن كما يقى نفسه عن الضرر و الخطر بالترس و الحرز، فكذلك يقى و يحفظ غيره عن الضرر و الخطر بالترس و الحرز و يدافع عنه بسلاح نفسه.

و ثانياً: قد دلت النصوص المعتمدة بالصراحة على مشروعية التقية لحفظ أموال ساير المؤمنين. نعم لا بدّ في ذلك من ملاحظة الأهمية بمقتضى قاعدة التراحم.

فمن هذه النصوص صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف، قال عليه السلام: لا جناح عليه، و عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه، قال عليه السلام:



لا جناح عليه. و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال عليه السلام: نعم» (٢).  
لا إشكال في سند هذه الرواية، فإن رجالها كلهم موثقون، كما لا إشكال في دلالتها على المطلوب، و موضع الدلالة قوله عليه السلام  
«نعم» في جواب السائل بقوله:

«و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟».  
لا إشكال في سنده؛ نظرا إلى أن صاحب وسائل الشيعة نقله عن نوادر

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢، من كتاب الايمان، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٤

أحمد بن محمد بن عيسى. و كان هذا الكتاب ثابتا عنده بالطريق المعتبر، بل بالشهرة و التواتر، كما قال في بعض فوائد خاتمة وسائل  
الشيعة، و أما ساير روايته فمن الثقات و الأجلاء.

كما لا إشكال في دلالة ذيله على جواز التقيّة لحفظ أموال الإخوان المؤمنين.

و منها: صحيح إسماعيل الجعفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أمرّ بالعشّار و معى المال، فيستحلفونى، فإن حلفت تركونى، و إن  
لم أحلف فتشونى و ظلمونى. فقال عليه السلام:

احلف لهم. قلت: إن حلفونى بالطلاق؟ قال عليه السلام: فاحلف لهم. قلت: فإنّ المال لا يكون لى! قال عليه السلام:  
تتقى مال أخيك». (١)

و منها: ما أرسله الصدوق جازما عن الصادق عليه السلام بقوله: «اليمين على وجهين - إلى أن قال: - فأما الذى يوجر عليها الرجل إذا  
حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعدّد يتعدّد عليه من لصّ أو غيره»  
(٢).

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على المطلوب.

و اتّضح بذلك أنّه فرق بين ما لو كانت التقيّة بنفسها موجبة لتوجّه الضرر و الحرج إلى الغير الشيعى، فلا تكون مشروعة حينئذ؛  
لقصور أدلتها المبيّنة على الامتنان على الشيعة لا على خصوص المتّقى. و بين ما لو كانت لدفع الضرر و الحرج عن الغير. فالتقيّة حينئذ  
مشروعة، إذا احرز أهميّة ما يترتب على تركها من توجّه الخطر و الضرر و الحرج إلى ساير المؤمنين.

### التنبيه على نكتتين

و ينبغى التنبيه هاهنا على نكتتين:

إحدهما: أنّ كلّ ما قلناه فى حكم التقيّة الاضطرارية يأتي فى التقيّة الخوفية و الإكراهية؛ نظرا إلى وحدة الملاك بين الاضطرار و  
الإكراه

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦ ب ١٢ من كتاب الايمان، ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٥

و الخوف على النفس و العرض و المال.  
ثانيتها: أن التقيّة المداراتية لا يأتي فيها شيء مما قلنا؛ نظرا إلى اختصاصها بباب الصلاة و كلّ معروف ندب إليه الشارع، فورد الأمر بفعلها في حقهم مداراة و جزا لمحبّتهم و تحبيبا لقلوبهم كتشجيع جنازتهم و عيادة مرضاهم و حسن البشر و الجوار و نحو ذلك ممّا هو مؤثّر في ذلك. و قد سبق ذكر بعض النصوص الدالّة على ذلك عند الكلام في التقيّة المداراتية.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٦

### حكم ترك التقيّة تكليفا و وضعاً

#### إشارة

- ١- تنقيح محلّ الكلام.
- ٢- تحقيق في كلام الشيخ الأنصاري.
- ٣- إشكال السيد الإمام على الشيخ الأعظم و الجواب عنه.
- ٤- الاستدلال بمقتضى القاعدة في المقام.
- ٥- تقريب آخر بمقتضى القاعدة في التقيّة الاضطرارية.
- ٦- هل يجب بذل المال لرفع موجب التقيّة؟
- ٧- إشكال السيد الخوئي و بيان مقتضى التحقيق.

### تنقيح محلّ النزاع

يقع الكلام تارة: في حكم ترك التقيّة تكليفا، و اخرى: في حكمه وضعاً.  
أمّا حكمه التكليفي، فلا إشكال في حرمة ترك التقيّة إذا كانت واجبة، كما يجب تركها إذا كانت محرّمة، و يجوز تركها إذا كانت مباحة. هذا لا إشكال و لا كلام فيه. و قد سبق الكلام في إعطاء الضابطة لتعيين التقيّة الواجبة و المباحة و المحرّمة و المستحبّة و المكروهة في بيان أقسام التقيّة.  
و إنّما الكلام في حكم ترك التقيّة الواجبة وضعاً فوقع النزاع في أنّ مخالفة التقيّة الواجبة و تركها، هل توجب بطلان العمل المأتمنّ به العبادي المخالف

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٧  
للتقيّة؟ و نقدّم الكلام في حكم ترك التقيّة في العبادات.  
فينبغي تنقيح كلمات الفقهاء الفحول في ذلك أولاً، ثمّ بيان مقتضى التحقيق.

### كلام الشيخ الأنصاري قدس سرّه

إنّ للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه تحقيقاً في المقام حاصله:

أن ترك التقيّة في جزء العمل العبادي أو في شرطه أو في مانعه، لا يوجب بنفسه، إلّا استحقاق العقاب على تركها. و أمّا بطلان المأتيّ به العبادي الواقعي المخالف للتقيّة، فهو تابع لمقتضى القواعد، و لا دخل لمخالفة التقيّة في بطلانه.

و مقصوده من القواعد، مثل قاعدة اقتضاء النهي الفساد في العبادات و اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده.

و من هنا حكم في مثل السجود على التربة الحسينية ببطلان الصلاة إذا خالف به التقيّة؛ معللاً بأنّ السجود جزء للصلاة و مع اقتضاء التقيّة ترك ما أتى به من السجود حال الصلاة يصير فعله منهيًا عنه فتفسد به الصلاة؛ لقاعدة اقتضاء النهي في العبادات للفساد.

و أمّا ما لا يكون جزءاً أو شرطاً أو وصفاً للصلاة، بل كان وجوبه لأجل التقيّة كالتكفير و التكتّف و «آمين»، فلا يوجب مخالفة التقيّة بتركه بطلان الصلاة؛ لأنّه ليس من العبادّة- جزءاً أو شرطاً أو وصفاً لازماً- حتّى يقتضى النهي عنه فساد العبادّة المركبة أو المشروطة أو الموصوفة به. و جعل من هذا القبيل غسل الرجلين في الوضوء.

ثمّ أشار إلى توهم أنّ الواجب بالتقيّة أيضاً و جب بأمر الشارع فلا فرق بين القسمين، و أجاب عن ذلك بما حاصله: أنّ أمر الشارع بمثل التكفير و غسل الرجلين، ليس من جهة اعتباره شرعاً في الأمور به العبادي؛ بل من حيث إنّه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٨

فعل خارجي له دخل في التقيّة. فهو من قبيل النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة.

ثمّ أشكل بأنّه إذا كان إيجاب شيء لأجل التقيّة لا يجعل ذلك الشيء- الواجب للتقيّة- معتبراً في العبادّة حال التقيّة، لزم صحّة وضوء من ترك المسح على الخفّين في موضع التقيّة لفرض عدم اعتباره في صحّة الوضوء حال التقيّة، مع أنّه لا خلاف في بطلانه حينئذ.

فأجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ المعتبر في الوضوء هو أصل المسح المتحقّق بالأعمّ من المسح على الخفّين و البشرة. و إنّما حكم الفقهاء ببطلان وضوء من ترك المسح على الخفّين في موضع التقيّة لأجل ترك أصل المسح بذلك رأساً، لا لأجل مخالفة التقيّة بترك المسح على الخفّين.

ثمّ استشهد لذلك بما دلّ من النصوص على إلغاء قيد المباشرة، و الأمر بالمسح على المرارة فيمن جعل على إصبعه مرارة لجرح و نحوه، كما في صحيحة عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه﴾. (١)

حيث إنّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح و الممسوح من آية نفس الحرج لا يستقيم، إلّا بانحلال المسح الواجب في الوضوء إلى أصل المسح و مباشرة الماسح للعضو الممسوح، و لمّا سقط قيد المباشرة لأجل الحرج تعيّن أصل المسح بلا مباشرة. و كذلك في المسح على الخفّين عند التقيّة، فسقط قيد المباشرة لأجل الخوف الناشئ من التقيّة، و لكن أصل المسح باق على اعتباره كما كان، و إنّما يبطل الوضوء بترك المسح على الخفّين لأجل استلزامه ترك أصل المسح رأساً.

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٣٩

هذا حاصل كلام الشيخ و لبّ مراده (١).

(١) قال قدّس سرّه: «و التحقيق: أنّ نفس التقيّة في جزء العمل أو في شرطه أو في مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فإنّ لزم من ذلك ما يوجب- بمقتضى القاعدة- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا.

فمن مواقع البطلان: السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء التقيّة تركه، فإنّ السجود يقع منها عن فيفسد، فيفسد الصلاة.

و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير في الصلاة: فأنه - وإن حرم - لا يوجب البطلان، لأن وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلاة لتبطل بتركه.

و توهم: أن الشارع أمر بالعمل على وجه التقية، مدفوع: بأن تعلق الأمر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بذلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجى الذى هو قيد اعتبارى للعمل لا قيد شرعى.

و توضيحه: أن المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييد الوضوء باشماله على غسل الرجلين ممّا لا يعتبره الشارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرّم خارجى لا دخل له فى الصلاة.

فإن قلت: إذا كان إيجاب الشىء للتقية لا يجعله معتبرا فى العبادة حال التقية، لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين؛ لأن المفروض أن الأمر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا، فتركه لا يقدح فى صحة الوضوء، مع أن الظاهر عدم الخلاف فى بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقية، بل لأن المسح على الخفين متضمّن لأصل المسح الواجب فى الوضوء، مع إلغاء قيد مماثلية الماسح للممسوح - كما فى المسح على الجبيرة الكائنة فى موضع الغسل أو المسح، و كما فى المسح على الخفين لأجل البرد المانع من نزوعها -، فالتقية إنما أوجبت إلغاء قيد المباشرة. و أما صورة المسح و لو من الحائل فواجبه واقعا لا من حيث التقية، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه.

و ممّا يدل على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصورة و قيد المباشرة قول الإمام لعبد الأعلى مولى آل سام - لما سأله عن كيفية مسح من جعل على إصبه مرارة -: إن هذا و شبهه يعرف من كتاب الله و هو قوله تعالى: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**، ثم قال: امسح عليه.

فإن معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين المساح و الممسوح من آية نفى الحرج، لا يستقيم إلّا بأن يقال: إن المسح الواجب فى الوضوء ينحل إلى صورة المسح و مباشرة الماسح للممسوح، و لما سقط قيد المباشرة لنفى الحرج، تعين المسح من دون مباشرة، و هو المسح على الحائل، و كذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة و لا يسقط صورة المسح عن الوجوب / رسالة التقية للشيخ الأنصارى: ص ٣٦ - ٣٧.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٠

### إشكال السيد الإمام على الشيخ الأعظم قدس سره

و قد أشكل السيد الإمام الراحل «١» على الشيخ الأعظم؛ أولا: بعدم اقتضاء الأمر بالتقية النهى عن الأفعال المخالفة لها. سواء وجبت التقية بعنوانها؛ أى بما أنه تحفظ عن إفشاء المذهب و كتمان الحق؛ بلحاظ كون هذا العنوان ضدّ الأفعال الموجبة للإفشاء و الاذاعة، أو وجبت التقية بعنوان أنها تحفظ عن ضرر الغير فوجبت مقدّمة لذلك عقلا أو شرعا.

و قد علل مدّعاها فى الأول بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و فى الثانى بأن وجوب التقية لذلك لا يوجب حرمة ما يقابلها من الأفعال، مضافا إلى عدم اقتضاء الحرمة الغيرية للفساد.

و ثانيا: بأن انحلال المسح الواجب إلى أصل الإمرار و إلى قيد مباشرة الماسح للعضو الممسوح، لا يساعده المتفاهم العرفى.

فإن المسح على الخفين أجنبى عند العرف عن المسح على الرأس أو الرجلين، كما يشير إلى ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فلئن أمسح على ظهر حمارى أحبّ إلىّ من أن أمسح على الخفين». «٢»

و أما رواية عبد الأعلى، فأشكل السيد الإمام على استشهاد الشيخ بها؛ بأن الاستفادة منها معرفة ارتفاع وجوب أصل المسح على الرجل من كتاب الله، لا خصوص قيد مباشرة الماسح للبشرة، كما استفاده الشيخ، وأنه ليس وجه بطلان الوضوء بترك المسح على الخفين لأجل ما أفاده الشيخ، بل إنما لأجل ترك الفرد الاضطراري والاختياري؛ حيث قام الاضطراري مقام الاختياري، فإذا ترك المكلف البدل و المبدل منه لا وجه للصحة.

(١) الرسائل: ج ٢، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) مستدرک وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣٣٥، ب ٣٣ من كتاب الطهارة، ح ١٣/٧٦٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤١

هذا حاصل إشكال السيد الإمام الراحل قدس سره على الشيخ و لا غبار على إشكاله الثاني، و كذا إشكاله على استشهاد الشيخ برواية عبد الأعلى فإنه متين.

### الجواب عن إشكال السيد الإمام و مقتضى التحقيق

و أما إشكاله الأوّل ففيه أولاً: لا نسلم عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام. و مخالفة الواقع التقيّة بترك ما به قوام التقيّة أشبه بالضدّ العام، فلا إشكال في حرمتها تكليفاً.

نعم يرد إشكال الشيخ، و هو أن التقيّة لما كانت واجبا مستقلاً أجنبياً عن الصلاة، لا تستلزم مخالفتها فساد الصلاة.

و ثانياً: على القول بحرمة الإذاعة كما فسّرت بها السيئة في صحيح هشام ابن سالم و غيره، «١» و ورد النهي عنها بقوله عليه السلام:

«فَيَاكُمْ و الإذاعة»، «٢» لا إشكال في حرمة المأتى به العبادى الذى هو محقق للإذاعة و مصداقها و متحد الوجود معها.

و عليه فبناء على امتناع اجتماع الأمر و النهي فى الواحد الشخصى تسرى الحرمة إلى العبادة و هو المتيقّن من مصبّ قاعدة اقتضاء النهي للفساد فى العبادات.

و مقتضى التحقيق فى المقام التفصيل بين ما إذا كان مخالفة التقيّة بإتيان فعل تعلق به النهي بما أنه مصداق المخالفة- سواء كان فى

جزئه أو وصفه اللازم أو شرطه المتحد الوجود معه، و بين ما إذا كان مخالفة التقيّة بمجرد الترك.

### الاستدلال بمقتضى القاعدة فى المقام

يمكن الاستدلال بمقتضى القاعدة فى المقام بتقريبين:

أحدهما: مقتضى قاعدة اقتضاء النهي للفساد فى العبادات.

بيان ذلك: أن ما يتحقّق به مخالفة التقيّة إذا كان جزءاً أو

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٢٤، من ابواب الأمر و النهي ح ٢.

(٢) اصول الكافي: ج ٢، ص ٣٧١، ح ٨، و الوسائل: ج ١١ ب ٣٤ من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٢

شرطاً أو وصفاً لازماً متحد الوجود مع المأتى به العبادى، تبطل به العبادة بمقتضى قاعدة اقتضاء النهي للفساد فى العبادات.

و أما إذا كان بمجرد الترك، فلا تفسد العبادة، بل إنما يحرم مخالفة التقيّة حينئذ تكليفا، غاية الأمر أتى المكلف حينئذ بحرام تكليفي في ضمن العبادة، كالنظر إلى الأجنبية. و أما الصلاة فصحيحة؛ نظرا إلى حصول امتثال أمرها الأوّل الواقعي بإتيان جميع ماله دخل في صحته من الأجزاء و الشرائط، فلا محالة يجزى عقلا بعد حصول الغرض من أمرها. و السرّ فيه أنّ المتروك كان واجبا تكليفيا بالتقيّة من دون دخل له في صحّة العبادة كما أشار إليه الشيخ الأعظم. و من هنا لا يوجب تركه إخلالا في الصلاة شطرا أو شرطا أو وصفا، بل إنّما يرتكب المكلف حراما بترك واجب تكليفي ضمن الصلاة.

كما لو خالف التقيّة بفعل ما لا دخل له في الصلاة، كالصلاة على محمّد و آله في أثناء الصلاة لا تبطل الصلاة لأجله. فالمعيار في هذا التفصيل يدور مدار دخول المورد في مصبّ قاعدة اقتضاء النهي في العبادات للفساد و عدمه، بلا فرق بين كون المخالفة بالفعل و الترك.

ثم إن هذا التفصيل الذي ذكرناه بالتقريب المزبور إنّما يأتي، مع قطع النظر عمّا تقتضيه القاعدة في الأوامر الاضطرارية.

### تقريب آخر بمقتضى القاعدة في التقيّة الاضطرارية

التقريب الثاني: مقتضى القاعدة المحكّمة في الأوامر الاضطرارية. بيان ذلك: أنّ أدلّة التقيّة الاضطرارية تدلّ على كون المأتى به تقيّة حال الاضطرار بدلا اضطراريا. و عليه ففي مثل ترك التكفير و التكتّف، إذا اضطرّ المكلف إلى فعله؛ بأن خاف على نفسه بتركه، مقتضى مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٣ القاعدة الحكم بطلان الصلاة و لو كانت واجدة لجميع ما يعتبر فيه بالحكم الأولى الاختيارى. و ذلك لبطلان المأتى به الاختيارى بترك البدل الاضطرارى في موارد الاضطرار، مثل من ترك التيمّم و توضّأ في موارد الاضطرار. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ للمسألة في المقام صورتين.

الاولى: ما إذا ترك المكلف - في مورد التقيّة - أصل العمل رأسا؛ بأن لم يأت به على طبق التقيّة و لا على طبق الوظيفة الواقعية الأولى، كما إذا اقتضت التقيّة الوقوف بعرفات اليوم الثامن من ذى الحجّة و كانت الوظيفة الواقعية الأولى الوقوف بها اليوم التاسع، فتركهما معا، أو ما إذا اقتضت التقيّة غسل رجليه فتركه المكلف و ترك أيضا مسحهما الذي هو تكليفه الواقعي الأولى.

فحينئذ قد يتكلم على أساس استناد حكم العمل المأتى به إلى السيرة و يحكم ببطلان العمل؛ بتقريب أنّ العمل المخالف للحكم الواقعي الأولى محكوم بالبطلان، إلّا إذا قامت السيرة على صحته، و هي إنّما قامت على صحته إذا كان موافقا للعامة و المفروض عدم موافقتهم.

و فيه: أنّه لا اعتبار بالسيرة في العبادات؛ لعدم صلاحيتها للاستدلال بها في العبادات المخترعة المتوقّفة مشروعيّتها على دلالة النص الشرعي.

فالعمدة في المقام دلالة النصوص و الأدلّة اللفظية و مقتضى القواعد المصطادة منها.

و على هذا الأساس فاما أنّ نستفيد من أدلّة التقيّة انقلاب الوظيفة الأولى إلى ما يوافق مذهب العامة، أو لا نستفيد منها ذلك.

فعلى الأوّل: لا ريب في بطلان العمل المأتى به؛ نظرا إلى تعيّن وظيفته

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٤

حينئذ في العمل الموافق لمذهب العامة في فرض الانقلاب، و هو لم يأت بالوظيفة، فيبطل عمله لا محالة، لكن لا مطلقا، بل على

تفصيل سبق آنفا.

وعلى الثاني: يصح عمله؛ نظرا إلى عدم انقلاب وظيفته، بل هي باقية على حكمها الواقعي الأولى. و أما أدلة التقية فغاية مفادها حينئذ وجوب الموافقة مع العامية تكليفا، لا وضعيا. فلا تفيد تقييد عمله و اشتراطه بما يراه العامية شرطا أو جزءا للعمل، بل مقتضاها حينئذ سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية؛ لأنه مرجع الجمع بين وجوب موافقة العامية و حرمة مخالفتهم تكليفا و بين بقاء الوظيفة الواقعية على حكمها الأولى و عدم انقلابه. و مقتضى ذلك صحة العمل المأتي به كما أشار إليه بعض الأعلام. «١»

الصورة الثانية: ما إذا ترك التقية و أتى بوظيفته الواقعية الأولى.

فحينئذ تارة: يقع الكلام في العبادات و اخرى: في المعاملات.

أما في العبادات فمخالفة التقية يتصور على نحوين:

أحدهما: ما إذا اقتضت التقية فعل شيء فتركه المكلف جزءا كان ذلك الشيء في نظر العامية، كقولهم «آمين» عقب القراءة، أو شرطا كالتكفير بوضع إحدى اليدين على الأخرى. مقتضى القاعدة حينئذ الحكم بصحة العمل المأتي به مطلقا، سواء قلنا بانقلاب الوظيفة إلى ما يوافق العامية أو قلنا بعدمه.

أما على القول بعدم انقلاب الوظيفة، فالوجه في الصحة بقاء الوظيفة الواقعية على حكمها الأولى، و خلو العمل المأتي به عن الزيادة و النقيصة عنها.

فلا وجه لبطلانه بعد حصول الامتثال و سقوط الغرض من الأمر بها؛ حيث إنه بترك ما هو جزء أو شرط عند العامية لم تحدث في الواجب المأتي به زيادة أو نقيصة حتى يبطل لأجلها. و لا ينافيه حرمة العمل تكليفا؛ لأنه ارتكب حراما في

(١) و هو السيد الخوئي في التنقيح: ج ٤، ص ٣٢٢-٣٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٥

ضمن الصلاة بترك واجب أجنبي عنها. بل الأجزاء يترتب لا محالة عقلا. و لكن ذلك فيما إذا لم تكن التقية اضطرارية، و إلا تبطل الصلاة كما هو مقتضى القاعدة في الإتيان بالفرد الاختياري و ترك البدل الاضطراري عند عروض الاضطرار. و أما على فرض انقلاب الوظيفة، فقد يشكل القول بالصحة؛ لفرض حرمة المخالفة و عدم صلاحية كون ما هو مصداق للمحرّم مقربا إلى المولى.

و المفروض كون العمل المأتي به المتروك فيه التقية مصداقا للمخالفة، فهو حرام تكليفا. و إذا صار حراما و بناء على انقلاب الوظيفة الواقعية و عدم بقائها على حكمها الأولى، لا وجه حينئذ للحكم بصحة العمل المأتي به، و لو كان مطابقا للتكليف الواقعي الأولى. و لكن هذا الإشكال في غير محلّه. و ذلك لفرض عدم توجه النهي بذلك إلى أصل عنوان الصلاة، بل إنما تعلق النهي بمخالفة التقية المتحققة بترك فعل أو قول خاص لم يكن له أي دخل في صحة الصلاة، بل كان واجبا تكليفيا مستقلا أجنبيا عن الصلاة واقعا في ضمنها. فلم يرتكب بتركه إلا حراما تكليفيا.

ثانيهما: ما إذا اقتضت التقية ترك شيء و خالفها المكلف بفعل ذلك الشيء و إدخاله في العمل المأتي به العبادي.

فحينئذ لو كان ذلك الشيء -الذي اقتضت التقية تركه- داخلا في العبادة؛ بأن كان من أجزاء الواجب العبادي أو شرائها، كما لو اقتضت التقية ترك السجدة على التربة الحسينية، فسجد على التربة و اكتفى بها. فمقتضى قاعدة اقتضاء النهي للفساد في العبادات، بطلان العمل المأتي به. و ذلك إما لأنّ المبعوض المبعّد عن المولى لا يصلح أن يتقرب به، أو لتقييد الأمور به بغير ما اتحد من مصاديقه بالمبعوض من الجزء أو الشرط أو الوصف.

و أما إذا لم يكتف بذلك الجزء المخالف للتقية، بل أتى به ثانيا موافقا للتقية،



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٦

فبطلان العبادة منوط بكون ذلك الجزء ممّا تبطل العبادة بزيادته- كما في السجدة الزائدة-، إلّا إذا كانت العبادة ممّا يبطل بمطلق الزيادة- كما في الصلاة- فيبطل العمل المأمور به حينئذ بفعل ذلك الجزء مطلقا سواء كان مبطلا أم لا، أيضا. هذا مضافا إلى اقتضاء النهي عن جزء العبادة فسادها، وإن لم يقتصر على الجزء المنهي عنه و أتى معه بالجزء غير المنهي عنه أيضا. وقد بيّنا وجه ذلك في محلّه. وبناء على ذلك لا فرق في بطلان العبادة بين بطلانها بزيادة الجزء و عدمه.

و أمّا في المعاملات فترك التقيّة و مخالفتها لا يوجب بطلان المعاملة؛ نظرا إلى أنّ غاية ما يقتضيه تركها هي الحرمة التكليفيّة. و لازمه تعلّق النهي بالمعاملة، و لكن لا بعنوانها، كما في: «حزم الربا»، بل بعنوان مخالفة التقيّة. و إنّ النهي المتعلّق بالمعاملات بغير عنوانها لا يقتضى فسادها بعد توفر جميع أجزائها و شرائطها، كما هو المفروض.

### هل يجب بذل المال لرفع موجب التقيّة؟

وقع الكلام أوّلا: في وجوب رفع مطلق الضرورة- المانع من أداء الواجب- ببذل المال فيما توقّف الرفع عليه.

و ثانيا: في ثبوت هذا الوجوب فيما إذا كانت الضرورة تقيّة. فالكلام واقع في جهتين.

أمّا الجهة الأولى: فقد يقال بوجوب رفع سائر الضرورات- غير التقيّة- لأداء مطلق الواجبات ببذل المال فيما إذا توقّف الرفع على بذله،

كما يستفاد ذلك من كلام صاحب العروة. (١)

و قد وافقه السيّد الحكيم، و علّل ذلك بأنّ سائر الضرورات من قبيل العذر

(١) العروة الوثقى: المسألة ٣٥ من أفعال الوضوء.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٧

العقلي. فمع القدرة على رفعها ببذل المال، لا بدّ من رفعها؛ نظرا إلى أنّ إطلاق دليل وجوب الوضوء التام يقتضى وجوب بذل المال لرفع الضرورة المانع.

ثمّ استدرك ذلك بأنّ أدلّة نفي الضرر تنفي وجوب تحمّل الضرر لأداء الواجب. فهذه القاعدة تقيد إطلاق أدلّة الواجبات فيما إذا توقّف رفع المانع من أدائها على بذل المال.

و لكنّه قدس سرّه استثنى مثل الوضوء من شمول أدلّة نفي الضرر. و وجه ذلك أوّلا:

بأنّ مثله يكون من الواجبات و الأحكام الضرورية المهمة في نظر الشارع بحيث يقطع بأهميتها من تحمّل الضرر المالي.

و ثانيا: بأخذ تحمّل الضرر المالي في تشريع مثل هذه الواجبات، كما في الجهاد و الحجّ و الزكاة و الخمس. و الوضوء من هذا القبيل؛ نظرا إلى ما دلّ من النصوص على وجوب شراء ماء الوضوء بالمال الكثير. (١)

### إشكال السيّد الخوئي قدس سرّه

و أشكل على ذلك السيّد الخوئي على ما في تقارير بحثه بقوله:

«ولا يمكن المساعدة على ذلك بوجه؛ لأنّ إيجاب الوضوء ليس كإيجاب سائر الواجبات المالية أو البدنية كالخمس و الزكاة و

الجهاد و الحجّ إيجابا مبنيّا على الضرر المالي أو البدني من الابتداء؛ ليقال: إنّ المال فيها لا بدّ من بذله و إن كان موجبا للضرر و لا



يتوقف تحصيله على بذل المال.

وعليه فإذا استلزم امتثال إيجاب الوضوء ضرراً مالياً أو بدنياً على المكلف، فمقتضى قاعدة نفي الضرر عدم وجوب الوضوء في حقه؛ لأنه أمر ضروري ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام. فإذا لم يجب عليه الوضوء وجب عليه التيمم

(١) وسائل الشيعه: ج ٢ ب ٢٦ من أبواب التيمم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٨

لا محالة بمقتضى تلك القاعدة. وقد خرجنا عن عمومها خصوصاً ما إذا توقف تحصيل ماء الوضوء على بذل مال. فإن مقتضى أدلة نفي الضرر عدم وجوب البذل وعدم وجوب الوضوء عليه. «١» وإشكاله متين جداً.

ولا نطيل في هذا البحث، لخروجه عن محل الكلام.

وأما الجهة الثانية: وهي أنه هل يجب بذل المال لرفع التقيه؟ فلا إشكال في عدم وجوب بذل المال لرفع موضوع التقيه فيما إذا توقف أداء الواجب عليه، كما صرح بعدم وجوبه في العروة «٢» ووافق المحشون.

وقد علل السيد الحكيم - «٣» بأن ضرورة التقيه - على ما يستفاد من نصوصها - من قبيل المانع الشرعي. ومن هنا يكون عدم عروض ضرورة التقيه من قبيل شرط وجوب الواجب. وعليه يرتفع وجوب الواجب بعروض ضرورة التقيه. ولذا يجزى المأتي به على تقيه مع وجود المندوحة، كما سبق البحث عن ذلك مفصلاً في رد القول باعتبار عدم المندوحة في مشروعية التقيه.

وحاصل الكلام: أن نصوص التقيه حاكمه على أدلة الأحكام الأولية. وتدل على تضييق نطاق الواجبات الأولية بغير موارد التقيه بلسان توسعة الواجب إلى المأتي به عن تقيه؛ حيث تدل على مشروعية المأتي به تقيه وبدليته عن الواجب الأولى عند توفر شرائط التقيه.

### مقتضى التحقيق في المقام

هذا، ولكن الذي يقتضيه التحقيق في المقام دوران الحكم في المقام مدار ما يقتضيه التحقيق في اعتبار عدم المندوحة. فلو قلنا هناك باعتبار عدم المندوحة مطلقاً، يجب بذل المال للإتيان بالوظيفة

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) العروة الوثقى: المسألة ٣٥ من أفعال الوضوء.

(٣) مستمسك العروة: ج ٢، ص ٤٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٤٩

الأولية. وذلك لعدم تحقق موضوع التقيه مع المندوحة؛ وهي التمكن من أداء الواجب الواقعي الأولى ببذل المال.

ولكن قد سبق منا هناك التفصيل بين التقيه الاضطرارية والمداراةية. ففي المداراةية لا إشكال في عدم اعتبار عدم المندوحة، فهي مشروعة مع المندوحة بلا إشكال، وهي مختصة بالصلاة مع المخالفين، ولا ينافي ذلك تحقق موضوع التقيه الاضطرارية في الصلاة معهم أيضاً عند عروض الاضطرار، كما سيأتي بيان ذلك في الصلاة خلف المخالفين إن شاء الله. فالتقيه في الصلاة لا تختص بالمداراةية، وإن كانت التقيه المداراةية مختصة باب الصلاة.

وعلى أي حال لا اعتبار بعدم المندوحة في التقيه المداراةية. ولكن التقيه المداراةية ليست واجبة، كما يأتي في الصلاة خلف المخالفين، بل هي مستحبة.

ولا معنى لوجوب بذل المال لرفع الضرورة المانعة عن الفعل المستحب؛ حيث لا وجوب لأصل الفعل حتى يجب مقدمته، بخلاف التقيّة الاضطرارية.

وإنّ التقيّة الاضطرارية و أخواتها- من الخوفية و الإكراهية- فلما كان ملاك مشروعيتها، بل موضوعها الاضطرار، لا تكون مشروعة مع المندوحة لا محالة؛ لانتفائها بانتفاء موضوعها.

ولكن فيه أيضا تفصيل سبق منّا في محلّه، و حاصل هذا التفصيل: أنّه إذا ارتفع الاضطرار و الإكراه و الخوف بمجرّد ترك المأمور به الواقعي في بعض الوقت أو في مكان خاص، لا يكفي في مشروعيتها حينئذ عدم المندوحة حين العمل، بل يعتبر في مشروعيتها عدم المندوحة في جميع الوقت.

و أمّا إذا توقّف ارتفاع الاضطرار و الخوف على الإتيان بالفعل الموافق للعامة في بعض الوقت أو في مكان خاص، يكفي في مشروعيتها عدم المندوحة حين العمل أو في مكان خاص.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٠

و على أيّ حال فالضابطة في بذل المال لرفع التقيّة: أنّه كلّما إذا اعتبر عدم المندوحة، يجب بذل المال مقدّمة لأداء الواجب الواقعي لرفع المانع. و لا تصلح أدلّة التقيّة لنفي وجوب التكليف الأوّلي حينئذ؛ لأنّ المكلف متمكّن من امتثال الأمر الأوّلي ببذل المال، فهو من قبيل مقدّمة الواجب؛ حيث لم يسقط التكليف الواقعي الأوّلي؛ لفرض عدم شمول أدلّة التقيّة الاضطرارية لموارد وجود المندوحة، بلا فرق في ذلك بين اعتبار عدم المندوحة حين العمل و بين اعتباره في مجموع الوقت ففي كلّ بحسبه.

و أمّا إذا لم يعتبر عدم المندوحة كما في التقيّة المداراتية فلا إشكال في مشروعيتها مع المندوحة و من هنا لا يجب بذل المال لرفع التقيّة، إلّا أنّ في أجزاء التقيّة المداراتية كلام سيأتى إن شاء الله.

و في الحقيقة لا موضوع للتقيّة في مفروض المسألة فيما إذا اعتبر عدم المندوحة في مشروعيتها. فلا يصحّ التعبير ببذل المال لرفع التقيّة، بل الأنسب التعبير ببذل المال لدفع التقيّة، بل مجرّد التمكن من رفع الاضطرار العارض ببذل المال يمنع عن صدق عنوان الاضطرار عرفا، اللهم بلحاظ عروضه البدوي.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥١

## الصلاة تقيّة خلف المخالفين

### إشارة

تنقيح آراء الفقهاء القائلين بإجزاء الصلاة خلف العامة تحرير آراء الفقهاء القائلين بعدم الإجزاء

تحقيق طوائف النصوص الواردة في المقام

مقتضى التحقيق في الجمع بين نصوص المقام

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٣

## تنقيح كلمات الفقهاء القائلين بالإجزاء

### إشارة

- ١- تحقيق كلام الشيخ الطوسي و ابن إدريس و المحقق الكركي.
  - ٢- تحقيق كلام المحقق النراقي و الفقيه الاصولي الميرزا القمي.
  - ٣- تحقيق كلام الشيخ الأنصاري.
  - ٤- تحقيق كلام السيد الإمام الخميني قدس سره.
- يظهر من جماعة من فحول الفقهاء صحّة الصلاة خلف المخالفين و أجزاءها.

### كلام الشيخ الطائفة و ابن إدريس و المحقق الكركي

منهم الشيخ الطوسي؛ حيث قال:

«و إذا صَلَّى خلف من لا يقتدى به قرأ على كل حال، سمع القراءة أو لم يسمع. فإن كان في حال تقيّة أجزاء من القراءة مثل حديث النفس». (١)

فإنّ ذيل كلامه ظاهر في أجزاء الصلاة خلف المخالفين عن الإعادة و القضاء عند الإخلال ببعض أجزاء الصلاة و شرائطه لأجل التقيّة. و نظيره عن ابن إدريس، بل ظاهره تحقّق الائتمام و الاقتداء؛ حيث قال:

«فأمّا من يؤتمّ به على سبيل التقيّة ممّن ليس بأهل للإمامة، فلا خلاف في

(١) المبسوط: ج ١، ص ١٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٤

وجوب القراءة خلفه، إلّا أنّه لا بدّ من إسماع أذنيه. و ما ورد أنّه مثل حديث النفس فإنّه على طريق المبالغة و الاستيعاب؛ لأنّه لا يسمّى قارئاً». (١)

و منهم المحقق الكركي؛ حيث صرح بإجزاء التقيّة فيما ورد فيه النصّ بالخصوص. و من المسلم و ردد النصوص الخاصّة في الصلاة مع المخالفين - و سيأتي ذكرها-، فلا إشكال عنده في صحّة الصلاة مع المخالفين و أجزاءها.

فإنّه قال: «فما ورد فيه نصّ خاصّ بخصوصه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً- إلى أن قال- و على هذا فلا تجب الإعادة و لو تمكّن منها على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت، و لا أعلم في ذلك خلافاً بين الأصحاب». (٢)

### كلام المحقق النراقي

و منهم المحقق النراقي: فإنّه حكم بصحّة الصلاة مع المخالفين في التقيّة المداراتيّة، و لقد أجاد في تحرير محلّ النزاع؛ حيث صوّر الاقتداء بالمخالفين على وجهين:

أحدهما: أن يصلى في المنزل لنفسه ثم يخرج إلى الصلاة معهم. و استشهد لذلك بروايات. ثم قال:

«الثاني: أن يصلى معهم ابتداء صلاة منفردة يؤدّن و يقيم و يقرأ لنفسه مع الإمكان. و لا شك في الاجترار بتلك الصلاة مع الضرورة، و بدونها إذا تمكّن من الإتيان بجميع الواجبات بنفسه، و كذا مع عدم التمكّن إذا لم تكن له مندوحة عن تلك الصلاة و لم يمكنه الصلاة منفرداً، كالمصاحب في سفر مع جماعة المخالفين.

و إنّما الإشكال فيما إذا لم يتمكّن من الواجبات بأسرها، و كانت له مندوحة من الصلاة معهم، أو لم تكن و لكن أمكن له الانفراد أيضاً قبلها أو بعدها.

(١) السرائر: ج ١، ص ٢٨٥.

(٢) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٥

و الظاهر الاجتزاء أيضا؛ لصحيفة أبي بصير «١»، و روايات البرنطى «٢»، و أحمد ابن عائد «٣»، و ابن أسباط «٤»، و ابن عذافر «٥»، و إسحاق بن عمار «٦»، و غيرها. «٧»

ثم قيد ذلك برجحان من جهة جزّ مودّتهم و تأليف قلوبهم أو رفع التهمة و نحو ذلك مما يعتبر في التقيّة المداراتية. حاصل ما يستفاد من كلام هذا العلم، التفصيل في الصلاة خلف العامّة، و الحكم بإجزائها إذا كانت في التقيّة الاضطرارية مع عدم المندوحة، و بعدم إجزائها في التقيّة المداراتية. و منهم الفقيه الاصولي المحقق الميرزا القميّ فإنّه - بعد ما ذكر النصوص المختلفة الواردة في القراءة في الصلاة خلف العامّة و جمع بينها بقوله:

«و الأولى الجمع بين الاستماع و الإنصات و القراءة حسب ما أمكن» «٨» - قال في ختام البحث:

«و من هذا يظهر لك الحكم باستحباب الجماعة مع المخالفين و جواز الاعتداد بتلك الصلاة، و أنّه متى و أنّى يستحبّ و حيثما يجب» «٩».

و ظاهر كلامه هذا إجزاء الصلاة تقيّة خلف العامّة، مطلقا سواء وجبت في التقيّة الاضطرارية أو استحبّت في التقيّة المداراتية.

### تحرير كلام الشيخ الأنصاري

و منهم الشيخ الأعظم الأنصاري؛ حيث حكم بصحة العبادة المأتى بها على وجه التقيّة فيما ورد فيه الإذن من الشارع

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ من أبواب صلاة الجماعة: ب ٣٤، ح ١.

(٢) المصدر: ب ٣٣، ح ٦.

(٣) التهذيب: ج ٣، ص ١٣١، ح ٣٧.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

(٥) المصدر: ح ٣.

(٦) المصدر: ب ٣٤، ح ٤.

(٧) مستند الشيعة: ج ٨، ص ٥٣.

(٨) غنائم الايام: ج ٣، ص ١٦٢.

(٩) غنائم الايام: ج ٣، ص ١٦٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٦

عموما أو خصوصا و خالف المحقق الكركي في اعتبار ورود الإذن الخاص.

فالصلاة مع المخالفين ممّا لا إشكال في صحتها و إجزائها في رأى الشيخ الأعظم. و قد سبق تحرير كلامه آنفا في إجزاء التقيّة عن الإعادة و القضاء.

هذا مقتضى ما يستفاد من كلامه في رسالته المستقلة في التقيّة.

و نظير ذلك ما قال قدس سره في كتاب صلاته، في اشتراط الإيمان في إمام الجماعة:

«إنه لا إشكال في أنه إذا أذن الشارع في إيقاع العمل في الوقت الموسع مخالفا للواقع عند التقيّة- كما لو اتفق المكلف من أول الوقت مع جماعة المخالفين فأذن له الشارع في الصلاة على طبق مذهبهم فصلى، ثم ارتفعت التقيّة في باقى الوقت- فنقول لا ينبغي التأمل هنا في الصحّة؛ إذ الأمر الموسع متعلّق بهذا الفرد الواقع تقيّة، فهو يقتضى الإجزاء». (١)

وقال في موضع آخر:

«و التحقيق: أنّ الإذن من الشارع في إيقاع الواجب الموسع في جزء من الوقت يقتضى الصحّة و عدم الإعادة، نعم يمكن أن يأتي بالعمل مع اليأس عن التمكن من العمل الواقعي ثم يحصل التمكن فتجب الإعادة من جهة كون الأمر الأوّل مبيّنا على ظاهر الحال من عدم تمكّنه فيما بعد، لكنّ الكلام في الأمر الواقعي بالفعل في جزء من الزمان لا الأمر المبيّن على ظاهر الحال. و على أيّ حال، فلا فرق بين المأذون فيه بالخصوص و المأذون فيه بعمومات التقيّة بعد تحقّق الأمر و تعلّق الوجوب بالعمل في ذلك الجزء من الزمان، نعم يمكن أن يدعى أنّ عمومات الأمر بالتقيّة و حفظ النفس لا تقتضى الإذن في العمل على وجه التقيّة مطلقا، بل تقتضيه مع كون الجزء و الشرط المفقودين من الأجزاء و الشرائط الاختيارية مع عدم المندوحة مطلقا أو في

(١) كتاب الصلاة: ج ٧، ص ٤٧٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٧

جزء من الوقت، على التفصيل و الخلاف في مسأله ذوى الأعذار كما ذكرنا سابقا، لا أنّ الإذن الحاصل منها لا يقتضى الإجزاء». (١)

و هذا الكلام منه صريح في إجزاء التقيّة الاضطرارية في مطلق العبادات- الصلاة و غيرها- مع عدم المندوحة، بل صرح في ذيل كلامه بظهور نفس الإذن بالتقيّة في الإجزاء.

و قد صرح بوجوب القراءة و سقوط شرائطها، مثل كفاية أقلّ مصداق الإخفات و إجزاء الصلاة خلفهم مع الإخلال ببعض شرائطها. و لكنّه حكم باعتبار عدم المندوحة. و إليك مواضع من نصّ كلامه.

قال قدس سره: «تجب القراءة خلف الإمام الغير المرضي؛ لعدم القدوة إلّا صورة؛ لقوله عليه السلام: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر» و قولهما عليهما السلام: «لا يعتدّ بالصلاة خلف الناصب، و اقرأ لنفسك كأنّك وحدك»، و في رواية دعائم الإسلام: «اجعله ساريه من سوارى المسجد». و منه يعلم عدم اعتبار شروط الجماعة. فلو تقدّم في الأفعال لم يضرّ كما صرح به بعض...

و هل يعتبر أقلّ الإخفات المجزى في الصلاة، أم يكفي دون ذلك؟ و جهان:

من أنّ القراءة لا تتحقّق بدون الصوت، و ممّا دلّ على أنّه يكفي معهم من القراءة مثل حديث النفس كما في مرسله ابن أبي عمير. و في صحيحه ابن يقطين: «اقرأ لنفسك. و إن لم تسمع، فلا بأس». و عليها يحمل إطلاق صحيحه على بن جعفر:

«عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال عليه السلام: لا بأس أن لا يحرك لسانه، يتوهم توهم». و عن قرب الاسناد بسنده عن على بن جعفر: «عن الرجل يقرأ في صلاته، هل يجزيه أن لا يحرك لسانه، يتوهم توهم؟ قال: لا بأس»، فقد حملهما الشيخ على القراءة خلف المخالف.

(١) كتاب الصلاة: ج ٧، ص ٤٨٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٨

و التحقيق أنّ التمثيل بحديث النفس مبالغة؛ إذ لا يصدق القراءة مع حديث النفس، فالتصرّف في التمثيل أولى من التصرف في لفظ القراءة، نعم إسماع النفس الذى هو المعبر في الصلاة الاخفائية غير معتبر، فيكفى تقليب اللسان في مخارج الحروف و إن لم يظهر منه

صوت، وكذا في حروف الشفّة والحلق». (١) قوله: «لعدم القدوة، إلّا صورة»؛ أي صورة اقتداء ولا ينافيه قوله بإجزائها عن الإعادة والقضاء، كما يأتي تصريحه بذلك. وقوله عليه السّلام: «اجعله سارية من سواري المسجد»؛ أي اجعله اسطوانة من أساطينه وهذا التعبير ظاهر في عدم الاعتداد بصلاته، نظير قوله عليه السّلام: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر». ثم ذكر موثقة سماعة (٢) وقال في ختام كلامه: «و من هذه الرواية وغيرها يعلم عدم وجوب الإعادة لهذه الصلاة وإن أخلّ ببعض واجباتها للتقية. نعم الظاهر اعتبار عدم المندوحة، كما يظهر من غيرها من الأخبار». (٣) وكلامه هذا صريح بإجزاء الصلاة خلف المخالفين مع الإخلال ببعض شرائط الجماعة وواجباتها.

### كلام السيد الإمام الخميني قدس سرّه

ومنهم السيد الإمام الخميني قدس سرّه (٤): فإنه استظهر من النصوص الواردة في المقام صحّة الصلاة معهم وإجزائها عن الإعادة والقضاء، وحمل ما امر فيه بالإتيان بالفريضة قبل الصلاة معهم أو بعدها على الاستحباب؛ حملاً للظاهر في الوجوب على الاستحباب؛

(١) كتاب الصلاة: ج ٧، ص ٤٧١-٤٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٦ من صلاة الجماعة، ح ٢.

(٣) كتاب الصلاة: ص ٤٧٥.

(٤) الرسائل: ج ٢، ص ١٩٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٥٩

بقريته ظهور بعض النصوص المعتبرة في جواز الاكتفاء بالصلاة معهم، كقول أبي عبد الله عليه السّلام في صحیح حماد: «من صلّى معهم في الصّفّ الأوّل، كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله في الصّفّ الأوّل». (١) ونحوها من النصوص المرغبة إلى الصلاة معهم.

وأما ما دلّ على عدم جواز الصلاة خلفهم وأنهم بمنزلة الجدر وسواري المسجد، وما دلّ منها على النهي عن الصلاة إلّا خلف من يوثق بدينه، فقد حمله السيد الإمام قدس سرّه على عدم الجواز بحسب الحكم الأوّل، ولم ير منافاة بينها وبين النصوص المجوّزة للصلاة مع المخالفين في موارد التقية لأنها بحسب الحكم الثانوي. ثم قال في ختام كلامه:

«و كيف كان فلا ينبغي الشبهة في صحّة الصلاة و سائر العبادات المأتى بها على وجه التقية». (٢)

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥، من صلاة الجماعة، ح ١.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٠٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٠

## إشارة

- ١- تنقيح كلام الشيخ الصدوق و الشيخ جعفر كاشف الغطاء.
  - ٢- تحقيق كلام صاحب الحدائق في المقام.
  - ٣- تحرير كلام صاحب الجواهر.
- و يظهر من جماعة من فحول القدماء و المتأخرين عدم صحّة الاقتداء بالمخالفين تقيّة و أنّها غير مجزئة عن الإعادة و القضاء.

## تحرير كلام الشيخ الصدوق و كاشف الغطاء

منهم الشيخ الصدوق؛ حيث قال في المقنع:

«و اعلم أنّه لا يجوز أن تصلّى خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما: من تثق بدينه و ورعه، و آخر: تتقى سوطه و سيفه، و شناعته على الدين، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة و المداراة، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ لها غير مؤتمّ به.» (١)

و قال في الهداية: «لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما: من تثق بدينه و ورعه، و آخر: تتقى سيفه و سوطه و شناعته (على الدين)، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة و المداراة، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ لها، غير مؤتمّ به.» (٢)

(١) المقنع: ص ١١٤.

(٢) الهداية/ باب التقيّة: ص ١٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦١

ظاهر قوله: «غير مؤتمّ به» و إيجابه رعاية شرائط صلاة الفرادى، عدم صحّة الاقتداء و أنّ الصلاة خلفهم لا تصحّ، إلّا فرادى بمالها من الشرائط.

و مرجعه إلى عدم أجزاء الاقتداء بهم جماعة. لكنّه قدّس سرّه قال بذلك في التقيّة المداراتية. و لا نظر له إلى التقيّة الاضطرارية، و لا سيّما مع عدم المندوحة.

و منهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء؛ حيث ذهب إلى عدم أجزاء التقيّة المداراتية و فساد الصلاة مع المخالفين، و إن كانت مستحبة و لها فضل عظيم و ثواب جسيم؛ لما دلّ على ذلك من النصوص و استقرّت عليه سيرة أهل البيت عليهم السّلام.

ثمّ قال: «و لا بدّ من نيّة الانفراد معهم و إظهار الدخول في جماعتهم، ثمّ يأتى بما أمكنه مع اللّحوق بأئمّتهم من قراءة، و لو كحديث النفس.» (١ ...)

## كلام صاحب الحدائق في المقام

و منهم المحدث البحراني صاحب الحدائق: فإنّ له كلاما جامعا و تحقيقا مفصّلا في نصوص المقام.

و حاصل كلامه أنّ هذه النصوص على ثلاث طوائف:

الاولى: ما دلّ على أنّ المتقى يصلّى في منزله لنفسه ثمّ يخرج إلى الصلاة معهم و ينويها نافلة.

الثانية: ما دلّ على أنّ يصلّى معهم ابتداء صلاة منفردة يؤدّن و يقيم و يقرأ لنفسه مع الإمكان.

الثالثة: ما دلّ على أنّه لا ينوى الصلاة معهم أصلا- لا نافلة و لا فريضة-، بل يجعلها مجزّد أذكار حال القيام و الركوع و السجود و القعود، بل و لا يكبر فيها تكبيرة الإحرام.

ثمّ جعل مفاد الطائفة الاولى أفضل و أولى؛ نظرا إلى استجماعها لجميع

(١) كشف الغطاء: كتاب الصلاة ص ٢٦٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٢

ما يعتبر في الصلاة الصحيحة من الأجزاء والشروط. وجعل القسم الثاني من الصلاة معهم ابتداء بنية الفرادى جائزة مشروعاً أيضاً. وقد نفى اعتبار عدم المندوحة في مشروعيتها بعد نقل كلمات الأصحاب في ذلك. بخلاف القسم الثالث فلا يجزى مطلقاً؛ لعدم كون ما أتى به صلاة.

وإليك نصّ مواضع من كلامه. قال قدّس سرّه بعد ذكر عمدة أخبار الباب:

«إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ الكلام في هذه الأخبار يقع في مواضع:

الأول أنّ الاستفادة من جملة هذه الأخبار الدالّة على الحثّ والتأكيد على الصلاة معهم وما ذكر فيها من الثواب الجزيل، هو استحباب الصلاة أو وجوبها معهم على أحد وجهين:

أحدهما: أن يصلّى في منزله لنفسه، ثم يخرج إلى الصلاة معهم، كما دلّ عليه جملة من هذه الأخبار، والظاهر أنّه الأفضل والأولى، لما فيه من الإتيان بالصلاة المستجمعة لشروط الصلّة والكمال؛ حيث إنّ الغالب مع الصلاة معهم لزوم ترك بعض الواجبات أو المستحبات، كما صرح به جملة من الأخبار المذكورة.

و ثانيهما: أن يصلّى معهم ابتداء صلاة منفردة يؤدّن و يقيم و يقرأ لنفسه مع الإمكان». (١)

ثم قال بعد نقل كلمات الأصحاب في اعتبار عدم المندوحة:

«و بالجملة فإنّ الاستفادة من الأخبار على وجه لا يقبل الإنكار عند من تأمل فيها بعين التحقيق والاعتبار، أنّه يجوز الدخول معهم ابتداء وأن يصلّى معهم صلاة منفردة ويتابع في الركوع والسجود، سواء كان له مندوحة عن الدخول أو لم تكن، و أنّه يغتفر له ما يلزم فواته من الواجبات إذا لم يمكن الإتيان بها». (٢)

(١) الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ٧٨.

(٢) المصدر: ص ٧٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٣

ثمّ استشهد لذلك إلى نصوص، ثمّ ذكر نصوص الطائفة الثالثة، فقال:

«و بالجملة فإنّ هذه الأخبار ظاهرة في أنّ الصلاة معهم إنّما هي عبارة عن المتابعة في القيام والقعود والأذكار من غير أن ينويها صلاة، بل ظاهر قوله في الثاني: «و لا تكبر معهم»؛ أي لا تفتتح الصلاة بالتكبير، فإنّ الذي يأتي به إنّما هو مجرد أذكار وليس بصلاة». (١)

### تنقيح كلام صاحب الجواهر

و منهم الفقيه الفحل النحرير صاحب الجواهر «٢». فإنّه بعد ما استدللّ لفتوى المحقّق بالاتّفاق و عدم الخلاف و نقله عن المنتهى و السرائر و الحدائق، حكم بأنّ الصلاة فرادى حينئذ و ليست بجماعة، و استدللّ لذلك بما دلّ على ذلك من النصوص و حمل ما يخالف من النصوص على محامل.

فإنّه قدّس سرّه - بعد دعوى الاتّفاق و نقل عدم الخلاف على وجوب القراءة في الصلاة خلف العامة تقيّة - قال قدّس سرّه:

«بل هو منفرد حقيقته، كما يومئ إليه خبر الفضيل (٣) عن الباقر و الصادق عليهما السّلام: «لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصب و اقرأ



لنفسك كأنك وحدك». و خبر زرارة «٤» عن الباقر عليه السلام: عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر»، و لقول الصادق عليه السلام في الحسن كالصحيح «٥»: «إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به، فاقراً خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع»، و قول أبي الحسن عليه السلام في صحيح ابن يقطين «٦»: «اقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك فلا بأس» في جواب سؤاله «عن الرجل يصلّي خلف من

(١) الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ٨١.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٩٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠.

(٥) المصدر: ح ٩.

(٦) المصدر: ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٤

لا يقتدى بصلاته و الإمام يجهر بالقراءة»، إلى غير ذلك ممّا يستفاد منه الحكم المزبور منطوقاً و مفهوماً.

فما في خبر زرارة «١» عن الباقر عليه السلام: «لا بأس بأن تصلّي خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإن قراءته تجزيك إذا سمعتها»، و أخيه بكبير «٢»: سألت الصادق عليه السلام عن الناصب يؤمنا، ما تقول في الصلاة معه؟ فقال عليه السلام: «أما إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثم اركع و اسجد أنت لنفسك» و غيرهما كخبر أحمد بن عائد «٣» و نحوه، يجب طرحهما بعد إعراض عامة الأصحاب عنهما، كما اعترف به في الحدائق، أو حملهما على فعل صلاة غير هذه الصلاة، لعلم الإمام عليه السلام بضرر أو مصلحة في خصوص السائلين حتّى في القراءة خفياً، كما يومئ إليه في الجملة صحيح معاوية بن وهب «٤»، بل و خبر إسحاق بن عمار «٥» في المقام، بل و غيرهما في غيره، أو على إرادة القراءة خفياً، بناء على أنّها لا تنافي الإنصات، أو على إرادة القراءة بعد الإنصات، كما عساه يومئ إليه في الجملة صحيح ابن وهب «٦» أيضاً المشتمل على قصّة ابن الكوّاء مع أمير المؤمنين عليه السلام أو غير ذلك». «٧» ثمّ استظهر من بعض النصوص الاجتزاء بالحمد خاصّة مع التعذّر، كأن ركع الإمام قبل شروعه في السورة. و نقل عن المدارك و الذخيرة نفى الخلاف فيه، و استشهد لهم ببعض النصوص، بل نقل عن التهذيب و الروضة و غيره عدم وجوب إتمام الفاتحة حينئذ، ثمّ أنكر أن يكون لهم دليل يدلّ على ذلك بالخصوص، بل استظهر من بعض النصوص خلاف ذلك، ثمّ استنتج في الختام

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

(٢) المصدر: ح ٣.

(٣) المستدرک: ج ٦، باب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

(٥) المصدر: ح ٤.

(٦) المصدر: ح ٢.

(٧) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٩٥-١٩٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٥

عدم أجزاء الصلاة مع المخالفين حال التقيّة بقوله: «فعدم الاعتداد بالصلاة المزبورة حينئذ و وجوب إعادة غيرها لا يخلو من قوّة؛ وفاقاً

للتذكرة، و عن نهاية الأحكام، بل قيل إنه قضيه ما في المبسوط و النهاية». (١)

ثم حكم بعدم وجوب الجهر بالقراءة الجهرية عند التعذر؛ مستدلاً باتفاق الأصحاب و ما دلّ على ذلك من النصوص؛ حيث قال: «نعم لا- يجب الجهر في القراءة الجهرية إذا لم يتمكن منه قطعاً، كما في المدارك و لا نعرف فيه خلافاً كما في المنتهى، و لصحيح ابن يقطين السابق و مرسل ابن أبي حمزة (٢) عن الصادق عليه السلام: «يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس». (٣)

ثم قال قدس سره: «لكن من المعلوم إرادته المبالغة في الإخفات كما عن السرائر الاعتراف به؛ ضرورة عدم صدق اسم القراءة إن أريد الحقيقة. و ليس هو إلّا مجرد تصوّر لا قراءة، كما هو واضح». ٤

هذه نبذة من كلمات فحول المحققين، من القدماء و المتأخرين و تحرير آرائهم في المقام.

و قد عرفت أنّ الأصحاب اختلفوا في أجزاء الصلاة مع المخالفين و الاقتداء بهم في صلاة الجماعة.

فمنهم من قال بإجزائها مطلقاً كالشيخ الطوسي و ابن إدريس و المحقق الكركي، و الميرزا القمي و السيد الإمام الخميني قدس سره، بل صرح المحقق الكركي بعدم وجوب الإعادة حتّى مع المندوحة و التمكّن و ادّعى اتفاق الأصحاب على ذلك بقوله: «و على هذا فلا تجب الإعادة، و لو تمكّن منها على غير وجه التقيّة قبل

(١) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٩٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

(٣) ٣ و ٤ جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٩٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٦

خروج الوقت، و لا أعلم في ذلك خلافاً بين الأصحاب». (١)

و منهم: من قال بعدم إجزائها كالشيخ الصدوق، و صاحب الحدائق، و الشيخ جعفر كاشف الغطاء، و صاحب الجواهر، و السيد الخوئي قدس سره.

و منهم: من فصل بين التقيّة الاضطرارية التي لا مندوحة للمتقي، فحكم فيها بالإجزاء، و بين التقيّة المداراتية المتحققة فيها المندوحة، فحكم بعدم الإجزاء فيها، كما سبق من المحقق النراقي، و الشيخ الأنصاري، بل يظهر ذلك من كلام الصدوق و كاشف الغطاء. و سيأتي ممّا في ختام البحث أنّ هذا هو مقتضى التحقيق.

(١) رسائل المحقق الكركي: ج ٢، ص ٥٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٧

### تحقيق في طوائف النصوص الواردة في المقام

#### إشارة

أمّا النصوص الواردة في الصلاة مع المخالفين، فيمكن تقسيمها بلحاظ مالها من المضامين إلى طوائف، نكتفي هاهنا بذكر عمدتها. الطائفة الأولى: ما دلّ بإطلاقه أو عمومته على عدم جواز الصلاة خلف المخالفين - الأعم من العامّة و غيرهم - و عدم صحّة الاقتداء بهم.

و هي عدّة روايات:

منها: صحيح زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين، فقال عليه السلام:

ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر». (١)

الجدر جمع الجدار. و المقصود أنّ الصلاة خلفهم كالصلاة خلف الجدر.

فكيف أنّ الصلاة خلف الجدر لا يترتب عليها أيّ أثر من آثار صلاة الجماعة، بل الصحيحة؟ فكذلك الصلاة خلفهم. و لا إشكال في دلالة هذه الرواية على بطلان الصلاة خلف العامة، كما لا إشكال في سندها.

و منها: ما رواه الصدوق في العيون باسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال عليه السلام: «لا يقتدى، إلّا بأهل الولاية». (٢)

و الأقوى اعتبار طريق الصدوق إلى الفضل، كما أثبتنا ذلك في كتابنا «دليل

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ١٠، من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

(٢) المصدر: ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٨

تحرير الوسيلة في ولاية الفقيه».

و أمّا دلالة فلا إشكال فيها؛ نظرا إلى دلالة النهي في العبادات على الفساد.

هذه النصوص بإطلاقها تدلّ على اشتراط الإيمان في إمام الجماعة و عدم صحّة الاقتداء بالمخالفين و عدم أجزاء الصلاة معهم مطلقا، تقيّة كان أم لم تكن.

و منها: صحيح أبي عبد الله البرقي أنّه قال: «كُتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أ يجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك و جدك؟ فأجاب: لا تصلّ وراءه». (١) لا إشكال في سندها و لا دلالتها على عدم مشروعية الصلاة خلف الواقفي.

و مثله صحيح عليّ بن مهزيار- الوارد في النهي عن الصلاة خلف المجسّم-، قال: «كُتبت إلى محمّد بن عليّ الرضا عليه السلام: أصلى خلف من يقول بالجسم و من يقول بقول يونس؟ فكتب عليه السلام: لا تصلّوا خلفهم». (٢)

فإنّ هاتين الصحيحتين قد دلّتا على عدم جواز الاقتداء بالواقفية و الغلاة و المجسّم. و كذا ورد النهي عن الصلاة خلف المجبرة (٣).

و بدلالة هذه النصوص يثبت عدم جواز الاقتداء بمطلق المخالفين بالمعنى الأعم؛ أي مطلق المخالف للإمامية الاثنى عشرية، سواء كان من العامة أو سائر فرق الشيعة أو من الزنادقة.

الطائفة الثانية: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على جواز الصلاة خلف المخالفين، و هي بإطلاقها تدلّ على أجزاء الصلاة معهم مطلقا، و لو كانت اقتداء بهم.

فمن هذه الطائفة: ما ورد من النصوص في الحثّ و الترغيب على الصلاة معهم جماعة في مساجدهم، و الوعد بالثواب على الحضور في صفوف جماعتهم، بل في الصفّ الأوّل من صفوفهم. فإنّها تدلّ بإطلاقها على صحّة

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

(٢) المصدر: ح ١٠.

(٣) المصدر: ح ٦-٩ و ١٢-١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٦٩

الاقتداء بهم و أجزاءه.

منها: صحيح حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من صَلَّى معهم في الصفِّ الأوَّل، كان كمن صَلَّى خلف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله في الصفِّ الأوَّل». (١)

و منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صَلَّى معهم في الصفِّ الأوَّل، كان كمن صَلَّى خلف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله». (٢)

و منها صحيح إسحاق بن عمّار، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا إسحاق أ تصلّي معهم في المسجد؟ قلت: نعم. قال عليه السلام: صلّ معهم؛ فإنّ المصلّي معهم في الصفِّ الأوَّل، كالشاهر سيفه في سبيل الله». (٣)

وجه الدلالة: أنّ العبادة لا تكون مستحبّة، إلّا إذا كانت صحيحة. وإنّ الترغيب و الحثّ على عبادة و الوعد عليها بالثواب لا يلائم بطلانها.

نعم ما ورد في هذه الطائفة من الأمر الاستجابي بالصلاة معهم، أعمّ من كونها بقصد الاقتداء أو لا، بل براءة صورة الاقتداء و إن كانت بتية الفرادي.

و لكنّها تشمل بإطلاقها ما إذا صَلَّى معهم جماعة بقصد الاقتداء، بل يشعر به التشبيه في الأجر بالصلاة خلف رسول الله جماعة، و إن لا يخلو لفظ «معهم» في التعبير بالصلاة معهم من إشعار بصورة الاقتداء. و على أيّ حال لا يمكن إنكار الإطلاق لهذه الطائفة في نفسها.

و منها: ما رواه الصدوق مرسلًا جازمًا بقوله: قال الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك». (٤)

و منها: صحيح عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله عزّ و جلّ، و لا تحملوا الناس على أكتافكم، فتذلّوا. إنّ الله تبارك و تعالى يقول في كتابه:

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ح ٧.

(٤) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٠

و قولوا للناس حسنا. ثمّ قال عليه السلام: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و اشهدوا لهم و عليهم، و صلّوا معهم في مساجدهم». (١)

قوله: «و لا تحملوا الناس على أكتافكم»، معناه: لا تسلّطوهم على أنفسكم.

و قول العرب: حملته على أكتافه؛ أي جعله راكبًا على ظهره و صار مركبًا له. و هذا التعبير كناية عن تسليط الغير على نفسه. و المقصود: لا تفعلوا فعلا و لا تتخذوا منهجا في المواجهة معهم؛ لكي تجعلوهم بذلك مسلّطين على أنفسكم بتعبيهم و تعييرهم إياكم، فتذلّوا بذلك.

لا إشكال في هذه الرواية سندا و دلالة، فإنّ إطلاق الأمر بالصلاة معهم في مساجدهم يقتضى مشروعية الاقتداء بهم و إجزائه.

و منها: صحيح عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:

«صلّي حسن و حسين خلف مروان، و نحن نصلّي معهم». (٢)

فإنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص مشروعية التقية المداراتية معهم بالصلاة خلفهم، و لو كانت جماعة، بل استحباب ذلك.

و لا ينافي ذلك ما وقع في دلالتها على الإجزاء من الكلام و الاختلاف بين الفقهاء، بلحاظ مدلول ساير النصوص، كما سبق نقل

كلمات بعضهم.

و ستّضح لك حقيقة الحال بيان مفاد ساير النصوص الواردة في المقام.

و وجه الكلام في دلالتها أنّ الأمر بالصلاة في مساجدهم واستجابها لا ينافي الحمل على نيّة الفردى، أو إتيان الفريضة في المنزل قبلها أو بعدها، كما ورد في ساير النصوص. كما أنّ الوعد بالثواب العظيم لا ينافي الحمل على أحد هذين المحملين بشهادة ساير النصوص، كما سيأتي في الطائفتين الآتيتين. إلّا أنّ إطلاق هذه النصوص يشمل الصلاة خلفهم بقصد الاقتداء.

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨.

(٢) المصدر: ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧١

و أمّا توهم أنّ التعبير بالصلاة خلفهم لا دلالة ولا ظهور له في الاقتداء، فغير وجيه. و ذلك لأنّ هذا التعبير استعمل كثيرا في النصوص بمعنى الاقتداء، كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ خلف من لا تتق بدينه و أمانته». و هذا التعبير كثير جدّا في نصوص شرائط إمام الجماعة. نعم ما ورد في بعض هذه النصوص من التعبير بالصلاة معهم لا ظهور له في الاقتداء، بل أعمّ منه و من الصلاة خلفهم نيّة الفردى. و من هذه الطائفة ما يستفاد منها سقوط القراءة في الصلاة خلفهم، فدلت بإطلاقها على إجزاء الاقتداء بهم؛ لأنّ سقوط القراءة من أحكام الجماعة. و هي عدّة نصوص فيها صحاح و غيرها.

فمن هذه النصوص صحيح ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يصلّى خلف من لا يقتدى بصلاته و الإمام يجهر بالقراءة، قال عليه السّلام: اقرأ لنفسك. و إن لم تسمع نفسك، فلا بأس» (١).

و منها: مرسل محمّد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «يجزيك إذا كنت معهم، من القراءة، مثل حديث النفس». (٢) فإنّ هاتين الروايتين تدلّان بإطلاقهما على إجزاء الصلاة معهم جماعة و سقوط القراءة؛ لعدم كون حديث النفس - الذي لا يسمعها المصلّى نفسه - قراءة؛ حيث دلّ الأوّل على سقوط وجوب إسماع النفس، و الثاني على كفاية حديث النفس. مع وضوح عدم كون حديث النفس قراءة، بل إنّما هو مجرد تصوّر القراءة، كما قال في الجواهر (٣).

و ممّا دلّ على سقوط القراءة، بل صرّح فيه بالإجزاء، صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قرأته

(١) الوسائل: ج ٥ ب ٣٣، من صلاة الجماعة ح ١.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٩٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٢

يجزيك إذا سمعتها». (١) و أمّا وجه إطلاقه - مع صراحته في الإجزاء بدون القراءة - أنّه يحتمل اختصاصه بالتقية الاضطرارية بقريته فرض الناصب، إلّا أنّه يمكن نفى خصوصية الناصب و تعميمه إلى التقية المداراتية. هذا مع احتمال إرادة الصلاة خلفهم فرادى، و سقوط القراءة فيها تعبدا كما سبق عن الشيخ الأعظم.

و بذلك يوجّه نفى الصراحة و دلالته على المطلوب بالإطلاق؛ نظرا إلى شموله لغير هاتين الصورتين بالإطلاق.

و خبر أحمد بن عائد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السّلام إنّي أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب، فيعجلونى إلى ما أن أوذن و اقيم، فلا أقرأ شيئا، حتّى إذا ركعوا و أركع معهم. أ فيجزئنى ذلك؟ قال عليه السّلام: نعم». (٢) فإنّهما يصرّحان أوّلا على سقوط وجوب

القراءة رأساً وأنه لا يجب حتى مثل حديث النفس. و ثانياً: على أجزاء الصلاة خلفهم مع ترك القراءة. و حاصل الكلام: أن هذه الطائفة من النصوص دلت بإطلاقها على أجزاء الصلاة خلفهم، سواء كانت عن تقيه، أم لا. الطائفة الثالثة: ما دل على جواز الصلاة خلف المخالفين تقيه و على عدم جوازها في غير حال التقيه، كصحيح إسماعيل الجعفي. قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

«رجل يحب أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرأ من عدوه، ويقول: هو أحب إلي من خالفه. فقال عليه السلام: هذا مخلط و هو عدو، فلا تصل خلفه ولا كرامته، إلا أن تتقيه». (٣)

و صحيح عمر بن اذينة، عن علي بن سعد البصري، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني نازل في قوم بنى عدى و مؤذنتهم و إمامهم و جميع أهل المسجد عثمانية، يبرءون منكم و من شيعتكم، و أنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ فقال عليه السلام: صل خلفه و احتسب

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٤ من صلاة الجماعة، ح ٥.

(٢) مستدرک وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٤٨٣، ب ٣٠، من صلاة الجماعة، ح ٢/٧٣١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٣٨٩ ب ١٠ من أبواب الصلاة الجماعة، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٣

بما تسمع، و لو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار و أخبرته بما أفتيتك فأخذ بقول الفضيل و تدع قولي. قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال. فقال عليه السلام: هو أعلم بما قال. و لكنني قد سمعته و سمعت أباه عليهما السلام يقولان: لا تعتد بالصلاة خلف الناصبي و اقرأ لنفسك كأنك وحدك». (١)

فإن قوله عليه السلام: «صل خلفه و احتسب بما تسمع» ظاهر في مشروعية الصلاة خلف المخالفين و أجزاءها حال التقيه، كما فهم ذلك صاحب وسائل الشيعة و قال في ذيل هذه الرواية «أقول: صدر الحديث ظاهر في التقيه». و هو جيد؛ حيث لا معنى للأخذ بقول الفضيل في البصرة- الذي هو الحكم الواقعي الأولي- إلا ارتفاع موجب التقيه.

و صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة؛ تقيه، و هو متوضئ، إلا كتب الله له بها خمسا و عشرين درجة. فارغبوا في ذلك». (٢)

و الصلاة في البيت لا تنافي وقوع الصلاة خلفهم جماعة؛ لا مكان كونه من قبيل ما ورد عنهم عليهم السلام من الأمر بالجماعة بعد الصلاة الفريضة فرادى.

و من هذه الطائفة بعض ما يأتي من النصوص في الطائفة السابعة، كموثقة عمار الساباطي ٣ و صحيح زرارة.

الطائفة الرابعة: ما دل على مشروعية الصلاة خلفهم تقيه و أجزاءها بنية الفرادى، لا بنية الجماعة و الاقتداء. و هي ما امر فيها المصلي خلفهم بالقراءة لنفسه و لو بنحو الهمهمة، أو الإنصات لقراءتهم، و لكن يركع و يسجد لنفسه.

فمن هذه الطائفة موثق ابن بكير عن أبيه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب يؤمننا: ما تقول في الصلاة معه؟ فقال عليه السلام: أما إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع، ثم اركع و اسجد

(١) (١ و ٣) وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٣٨٩ ب ١٠ من أبواب الصلاة الجماعة، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ب ٦ من صلاة الجماعة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٤

أنت لنفسك». (١) لا- إشكال في دلالة ذيله على المطلوب و أمّا أمره بالإنصات فهو إمّا تجويز لترك القراءة تعديداً، كما عن الشيخ الأعظم أو لتعذره بلحاظ شدة التقيّة في الصلاة خلف الناصب لشدة عداوته، كما فهمه صاحب وسائل الشيعة.

و صحيح ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته، والإمام يجهر بالقراءة؟ قال عليه السلام: اقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك، فلا بأس». (٢)

و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت خلف إمام لا تقتدى به، فاقرا خلفه؛ سمعت قراءة أو لم تسمع». (٣)

وجه الدلالة أنّ القراءة لا تلائم الجماعة.

و خبر ابن عائذ (٤) وجه الدلالة أنّ القراءة لا تلائم الجماعة.

و خبر ابن عائذ (٤) المتقدم؛ نظرا إلى التصريح فيه بالسؤال عن الصلاة خلف من لا يقتدى به. فإنّ نفي الاقتداء صريح في الفرادى.

بل صرح بذلك في صحيح حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«يحسب لك إذا دخلت معهم- و إن كنت لا تقتدى بهم-، مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدى به» (٥)؛ حيث صرح في هذه الصحيحة بمشروعية و مأجورية الصلاة خلفهم بقصد الانفراد، من دون اقتداء و جماعة.

و مثله مرسل ابن أسباط، عن أبي عبد الله عليه السلام و أبي جعفر عليهما السلام: «في الرجل يكون خلف الإمام لا يقتدى به فيسبقه الإمام بالقراءة؟ قال عليه السلام: إذا كان قد قرأ أم الكتاب أجزاء، يقطع و يركع». (٦) و تدلّ على ذلك عدّة نصوص اخرى يجدها المتتبع في مظانها.

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٤، من صلاة الجماعة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٣، من صلاة الجماعة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٦ ب ٣٣، من صلاة الجماعة، ح ٩. الكافي، ج ٣، ص ٣٧٣، ح ٤، قوله: «لا تقتدى به» في متن الصحيحة مطابق لضبط الكافي، و هو الصحيح. و أما ما جاء في ضبط وسائل الشيعة «لا يقتدى به» غلط.

(٤) مستدرک وسائل الشيعة: ج ٦ ب ٣٠، من صلاة الجماعة ح ٢.

(٥) الوسائل: ج ٥ ب ٥، من صلاة الجماعة، ح ٣.

(٦) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٣ من صلاة الجماعة، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٥

و منها: صحيح حمران بن أعين، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام جعلت فداك إنّنا نصلّي مع هؤلاء يوم الجمعة و هم يصلّون في الوقت، فكيف نصنع؟ فقال عليه السلام: صلّوا معهم. فخرج حمران إلى زرارة، فقال له: قد أمرنا أن نصلّي معهم بصلاتهم. فقال زرارة: هذا ما يكون، إلّا بتأويل. فقال له حمران: قم حتّى نسمع منه. قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: جعلت فداك إنّ حمران أخبرنا عنك أنّك أمرتنا أن نصلّي معهم فأنكرت ذلك! فقال عليه السلام لنا: كان الحسين بن عليّ عليه السلام يصلّي معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين». (١)

و في صحيح آخر عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب عليّ عليه السلام إذا صلّوا الجمعة في وقت، فصلّوا معهم و لا تقومنّ من مقعدك حتّى تصلّي ركعتين آخرين. قلت:

فأكون قد صلّيت أربعا لنفسى لم أقتد به؟ فقال عليه السلام: نعم». (٢)

وجه دلالتها على عدم الإجزاء واضح؛ نظرا إلى النهي الأكيد عن القيام بعد صلاة الجمعة خلفهم قبل إضافة الركعتين الاخرين، و لا سيّما تصديقه عليه السلام في جواب السؤال عن وقوع الصلاة لنفس المصلّي؛ يعنى فرادى بقصد صلاة الظهر. كما أنّ قوله عليه



السَّلَام: «كان الحسين بن عليّ عليه السَّلَام يَصَلِّي» يدلّ على استقرار عادة الإمام و أصحابه على ذلك. وقد وردا في مورد التقيّة، بل وقد صرّح في الثاني منهما بنفي الاقتداء و بأنّ المصلّي خلفهم تقيّة يقصد الفرادى لنفسه. الطائفة الخامسة: ما دلّ على عدم مشروعية الصلاة خلفهم حتّى بنية الفرادى. و هي عدّة من النصوص المعتبرة امر فيها بترك التكبير و عدم الدخول في صلاتهم، أو بجعل الأذكار الواجبة في الصلاة مجرّد ذكر و سبحة مطلقاً.

فمن هذه النصوص حسنة القاسم بن عروة أو معتبرته عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السَّلَام قال: «قلت إنّي أدخل المسجد و قد صلّيت، فاصلّى معهم، فلا أحتسب بتلك

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٢٩، من صلاة الجمعة ح ٥.

(٢) المصدر: ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٦

الصلاة؟ قال عليه السَّلَام: لا بأس، فأما أنا فاصلّى معهم و اريهم أنّي أسجد، و ما أسجد». (١)

عبّرنا عن هذه الرواية بالحسنة لما نقله ابن داود مدح القاسم بن عروة عن الكشي. و عبّرنا عنها بالمعتبرة لتوفّر القرائن على اعتبار روايته، بل و تافقه كتوثيق الشيخ المفيد إيّاه في المسائل الصاغانية، و لنقل الأجلّاء عنه كالفضل ابن شاذان و البنزطي و غيرهما، و لما له من الكتاب و كثرة الرواية و ساير القرائن الموجبة للوثوق بالرجل، مع عدم وصول أيّ قدح فيه، فلو كان في مثله - مع ماله من الاشتهار - قدح لبان و نقل. فمجموع ذلك موجب للوثوق النوعي به و يثبت بذلك اعتبار رواياته. هذا من جهة السند.

و أمّا من جهة الدلالة، فتدلّ هذه الحسنة على التخيير بين الصلاة خلفهم بنية الفرادى و بين إراءة صورة الصلاة و عدم قصد الصلاة، كما كان يفعل الإمام عليه السَّلَام. و ذلك بقرينة قوله عليه السَّلَام: «لا بأس» في جواب السائل. و يحتمل كون قوله: «فلا أحتسب»... إخباراً. و يتحمل كون المراد نفي البأس عن عدم الاحتساب بتلك الصلاة.

و منها: ما رواه عن ناصح المؤدّن قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السَّلَام: إنّي اصلّى في البيت و أخرج إليهم؟ قال عليه السَّلَام: اجعلها نافلة و لا تكبر معهم فتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير». (٢) و جه دلّته أنّ النهي عن تكبير الافتتاح ظاهر في عدم مشروعية قصد الصلاة خلفهم من أصلها حتّى الفرادى.

و منها: خبر عمر بن ربيع عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السَّلَام في حديث قال:

«أنه سئل عن الإمام: إن لم أكن أثق به أصلى خلفه و أقرأ؟ قال عليه السَّلَام: لا، صلّ قبله أو بعده. قيل له:

أ فاصلّى خلفه و أجعلها تطوّعاً؟ قال عليه السَّلَام: لو قبل التطوّع لقبّلت الفريضة، و لكن اجعلها

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٦، من صلاة الجماعة، ح ٨.

(٢) المصدر: ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٧

سبحة». (١) أي اجعلها مجرّد ذكر.

هذه الرواية و إن كان السؤال فيها عن حكم الصلاة خلف الفاسق، لا العامي المخالف، لكنها نظرة إلى الصلاة خلف الفاسق تقيّة، و من هنا ترتبط بالمقام، مع شمول عنوان من لا يوثق به العامي.

و صحيح يعقوب بن يقطين، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السَّلَام: جعلت فداك تحضر صلاة الظهر، فلا نقدر أن نزل في الوقت، حتّى



ينزلوا، فنزل معهم، فنصلي، ثم يقومون فيسرعون، فنقوم ونصلي العصر، و نريهم كأننا نركع. ثم ينزلون للعصر، فيقدّمونا، فنصلي بهم؟ فقال عليه السلام:

«صَلِّ بِهِمْ، لَا صَلِّ اللَّهَ عَلَيْهِمْ». (٢)

و منها: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ فِي الْمَسْجِدِ وَأَقِيمْتَ الصَّلَاةَ، فَإِنْ شِئْتَ فَأَخْرَجْ، فَإِنْ شِئْتَ فَصَلِّ مَعَهُمْ وَاجْعَلْهَا تَسْبِيحًا». (٣)

الطائفة السادسة: ما أمر فيه بإتيان الفريضة في البيت قبل الصلاة خلفهم تقيته، أو بعدها.

فمن هذه النصوص: صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال: «مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يَصَلِّي صَلَاةَ فَرِيضَةٍ فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يَصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً؛ تَقِيَةً، وَهُوَ مُتَوَضِّعٌ، إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً. فَارْغَبُوا فِي ذَلِكَ». (٤)

و صحيح الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إِنَّ عَلَى بَابِي مَسْجِدًا يَكُونُ فِيهِ قَوْمٌ مُخَالَفُونَ مُعَانِدُونَ وَهُمْ يَمْسُونَ فِي الصَّلَاةِ، فَأَنَا أَصَلِّي الْعَصْرَ ثُمَّ أَخْرَجَ فَاصَلِّي مَعَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا تَحَبُّ أَنْ تَحْسَبَ لَكَ بِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ صَلَاةً؟!». (٥)

و صحيح نشيط بن صالح، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ مَنَّا يَصَلِّي صَلَاتَهُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ مَغْلَقًا عَلَيْهِ بَابَهُ. ثُمَّ يَخْرُجُ فَيَصَلِّي مَعَ جِيرَتِهِ، تَكُونُ صَلَاتُهُ تِلْكَ

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٦، من صلاة الجماعة، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٤، من صلاة الجماعة، ح ٦.

(٣) المصدر: ب ٥٤، ح ٨.

(٤) المصدر: ب ٥٦، ح ١.

(٥) المصدر: ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٨

وحده في بيته جماعة؟ فقال عليه السلام: الذي يصلي في بيته يضاعف الله له ضعف أجر الجماعة تكون له خمسين درجة، و الذي يصلي مع جيرته يكتب له أجر من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله...» (١)

و مما يدل على ذلك صحيح أبي بكر الحضرمي قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ تَصْنَعُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ؟ قُلْتُ: أَصَلِّي فِي مَنْزِلِي ثُمَّ أَخْرَجَ فَاصَلِّي مَعَهُمْ.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَذَلِكَ أَصْنَعُ أَنَا». (٢)

و خبر الأرجاني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ صَلَّى فِي مَنْزِلِهِ ثُمَّ أَتَى مَسْجِدًا مِنْ مَسَاجِدِهِمْ فَصَلَّى فِيهِ خَرَجَ بِحَسَنَاتِهِمْ». (٣)

هذه النصوص يمكن حملها على محملين.

أحدهما: أن يكون الصلاة معهم في مفروض هذه النصوص، مجرد صورة صلاة، و أن لا تكون صلاة حقيقة، لا فرادى و لا جماعة.

و ذلك لفرض الإتيان بالفريضة في البيت و سقوط الأمر بها بالامتثال الصحيح. و بناء على هذا التقريب تدل هذه الطائفة من النصوص

على عدم جواز الاقتداء بالمخالفين، فضلا عن إجزائه. و قد دل على ذلك بعض النصوص بالخصوص، كما سبق ذكره آنفا.

ثانيهما: أن يكون من قبيل تبديل الامتثال بالأحسن، كما أشير إليه في عدّة نصوص كقوله: «يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ». (٤)

و هذه النصوص و إن وردت في من صلى فرادى ثم أقيمت الجماعة، فدلّت استحباب إعادة الصلاة جماعة، إلا أنها تشمل الحضور في جماعة العامة تقيته.

بل جعل في وسائل الشيعة عنوان الباب بهذا المضمون؛ حيث عقد الباب الرابع و الخمسين من صلاة الجماعة بعنوان: «باب استحباب

## إعادة المنفرد

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٤، من صلاة الجماعة ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٢٩، من صلاة الجمعة، ح ٣.

(٣) المصدر: ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٤، من صلاة الجماعة ح ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٧٩

صلاته إذا وجدها جماعة إماما كان أو مأموما حتى جماعة العامة للتقية، وعدم وجوب الإعادة». (١)

و عقد الباب السادس منها بعنوان: «باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه». (٢)

و سيأتي في بيان مقتضى التحقيق بيان ما يوافق الحق و يناسب القاعدة من هذين المحملين، فانتظر.

الطائفة السابعة: ما دلّ على إجزاء الصلاة خلفهم عند الاضطرار و الخوف على النفس، دون المداراتية و لا مع وجود المندوحة.

فمن هذه الطائفة صحيح أبي بصير، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدى به في الصلاة؟ قال: افرغ قبل أن يفرغ؛ فإنك في

حصار. فإن فرغ قبلك، فاقطع القراءة و اركع معه» (٣).

وجه الدلالة أن الأمر بالفراغ من القراءة قبل فراغ الإمام العامي يدلّ على الإجزاء.

و أما وجه الاستشهاد تعليقه عليه السلام بقوله: «لأنك في حصار»؛ أي في اضطرار.

و صحيح إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني أدخل المسجد، فأجد الإمام قد ركع، و قد ركع القوم، فلا يمكنني

أن أوذن و أقيم و أكبر؟ فقال عليه السلام لي: فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة و اعتد بها؛ فإنها من أفضل ركعاتك. قال

إسحاق: فلما سمعت أذان المغرب - و أنا على بابي قاعد - قلت للغلام، انظر أقيمت الصلاة؟ فجاءني فقال: نعم. فقامت مبادرا، فدخلت

المسجد فوجدت الناس قد ركعوا، فركعت مع أول صف أدركت و اعتددت بها، ثم صليت بعد الانصراف أربع ركعات، ثم انصرفت.

فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إلي من المخزوميين و الأمويين، فأفعدوني، ثم قالوا: يا أبا هاشم جزاك الله عن نفسك خيرا.

فقد و الله رأيناك خلاف

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥٤ من صلاة الجماعة.

(٢) المصدر: ب ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٤، من صلاة الجماعة، ح ١. تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢٧٥، ح ١٢١ / ٨٠١. و في نسخة وسائل الشيعة «لا

اقتدى الصلاة» غلط. و الصحيح ما ذكرناه في متن الحديث، و نقلناه عن نسخة التهذيب.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٠

ما ظننا بك و ما قيل فيك. فقلت: و أي شيء ذلك؟ قالوا اتبعناك حين قمت إلى الصلاة و نحن نرى أنك لا تقتدى بالصلاة معنا،

فقد وجدناك قد اعتددت بالصلاة معنا و صليت بصلاتنا، فرضى الله عنك و جزاك خيرا. قال: قلت لهم: سبحان الله أمثلي يقال

هذا؟ قال: فعلت أن أبا عبد الله عليه السلام لم يأمرني، إلّا و هو يخاف على هذا و شبهه». (١)

فإن قوله: «و هو يخاف على هذا و شبهه» صريح في مورد الاضطرار و الخوف على النفس. و كذا يدلّ عليه قول إسحاق: «فلا يمكنني

أن أوذن و أقيم و أكبر» في سؤاله.

و يشعر بذلك مؤثفة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال:

«و اعلموا أنّ من صلّى منكم اليوم صلاة فريضة في جماعة مستترا بها من عدوّه في وقتها فأتمّها، كتب الله تعالى له خمسين صلاة فريضة في جماعة، و من صلّى منكم صلاة فريضة وحده مستترا بها من عدوّه في وقتها فأتمّها، كتب الله تعالى له بها خمسا و عشرين صلاة فريضة وحدانية... و يضاعف الله عز و جل حسنات المؤمن منكم إذا أحسن أعماله و دان بالتقية على دينه و إمامه و نفسه و أمسك من لسانه أضعافا مضاعفة، إنّ الله عزّ و جلّ كريم». (٢)

فإنّ التعبير بقوله: «مستترا من عدوّه» و «دان بالتقية على دينه و إمامه و نفسه» لا يخلو من إشعار بالتقية الخوفية.

و مثله خبر عليّ بن سعد البصرى (٣)؛ نظرا إلى فرض كون جميع أهل المسجد و إمامهم ناصبيا و أمر الإمام عليه السّلام بالصلاة خلفهم و احتسابها، مع ما ثبت عنهم عليهم السّلام من عدم الاعتداد بالصلاة خلف الناصبي.

و تؤيد ذلك موثقة أخرى لعمر الساباطي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أخاف أن أقنت و خلفي مخالفون، فقال عليه السّلام: رفعك يديك يجزي يعني رفعهما كأنك تركع». (٤)

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٤، من صلاة الجماعة، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٦، من صلاة الجماعة ح ٤.

(٣) المصدر: ب ١٠، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ١٢، من أبواب القنوت ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨١

و خبر عليّ بن محمّد بن سليمان قال: «كتب إلى الفقيه عليه السّلام أسأله عن القنوت.

فكتب عليه السّلام: إذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين و قل ثلاث مرّات بسم الله الرحمن الرحيم». (١) و هاتان الروايتان لا إشكال في دلالتهما على المطلوب، لكن في القنوت.

هذا، مع أنّ مشروعية الصلاة حسب الإمكان و لو بحذف بعض الشرائط و الأجزاء، بل الأركان، ثابت بالكتاب و السنّة و إجماع الأصحاب في حقّ من خاف على نفسه من سبع أو لصّ أو عدوّ، (٢) فمن الكتاب فقد دلّ عليه قوله: «فإنّ خفتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا». (٣) و من السنّة ما ورد من النصوص في من خاف على نفسه من عدوّ أو لصّ أو سبع ٤ فدلتّ هذه النصوص على جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة أو بأيّ نحو مأمون من الضرر.

و ممّا دلّ على ذلك قوله عليه السّلام: «إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة و غيرها». (٤) و هذه الطائفة تشمل المقام بعمومها، إذا خيف على النفس من ترك التقية.

و ممّا يدلّ على ذلك صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها». (٥)

و قد حمل الشيخ الطوسي قدس سرّه هذه الصحيحة على حالة التقية، و مراده التقية الاضطرارية و عدم المندوحة ظاهرا. و قد قلنا آنفا أنّه يشهد لذلك فرض الصلاة خلف الناصب في هذه الصحيحة. فإنّ الناصب ممّن يخاف منه على النفس و العرض و المال؛ لشدة عداوته.

و يعلم من مجموع هذه النصوص العامّة و الخاصّة مشروعية الاقتداء

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ ب ١٢، من أبواب القنوت ح ٣.

(٢) (٢) و (٤) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣ من صلاة الخوف.

(٣) البقرة: ٢٣٩.

(٥) وسائل الشيعة: ج ٤ ب ٤، من أبواب القراءة ح ١.

(٦) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٤ من صلاة الجماعة ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٢

بالعامّة وإجزاء الصلاة خلفهم جماعة عند الاضطرار والخوف على النفس. كما لو اضطرّ إلى ترك القراءة رأساً ولو بنحو الهمهمة، أو إلى قول آمين والتكثف والتطبيق، وإن يمكن ذلك إتيانها بنية الفرادى غاية الأمر يسقط ما فيه الخوف. هذا إذا أمكن فرض موارد الخوف على ترك الجماعة فيما يفهم المخالفون ويطلعون على حال الرجل. ولكنّه مشكل؛ إذ قصد الجماعة أمر باطنى وغير قابل لإطلاع الغير وثورته عليه.

### مقتضى التحقيق في الجمع بين نصوص المقام

مقتضى التحقيق في الجمع بين نصوص المقام حمل نصوص الطائفة الأولى - وهي مطلقات عدم جواز الصلاة خلف المخالفين و بطلانها - على غير حال التقيّة، وعلى كونها ناظرة إلى اشتراط الإيمان بإمامة الأئمّة ولايتهم في إمام الجماعة، كما عقد في الوسائل بذلك عنوان الباب العاشر من صلاة الجماعة وجمع تحته هذه الطائفة من النصوص.

وأما الطائفة الثانية فتحمل على أصل المشروعية واستحباب الصلاة خلفهم حال التقيّة. وذلك بقرينة الطائفة الثالثة. ونتيجة هذا الجمع جواز الصلاة خلف المخالفين بل استحبابها عند التقيّة، وعدم مشروعيتها في غير حال التقيّة.

ولكن هذا المفاد أعمّ من كون الصلاة خلفهم حال التقيّة بقصد الجماعة أو بنية الفرادى، أو بإتيان صورة صلاة باراءة ركعاتها و سجاداتها و قيامها و قعودها و التلقظ بأذكارها، مع الإتيان بالصلاة الواجبة في الخلوة قبل الصلاة معهم أو بعدها، كما تشهد لذلك كلّ نصوص الطائفة الرابعة والخامسة والسادسة. ولا ينافى ذلك كون ما يؤتى به من الركعات والسجادات والأذكار بقصد القرينة و نيل الثواب الموعود في هذه من النصوص.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٣

و أمّا ما دلّ منها على جواز ترك القراءة، كقوله عليه السّلام: «و لا - تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته يجزيك إذا سمعتها» في صحيح زرارة «١»، و ما أمر فيه بالإنصات، كقوله عليه السّلام:

«إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثمّ أركع و اسجد أنت لنفسك» «٢» في موثق ابن بكير.

فإنّما يحمل على سقوط القراءة في صلاة الفرادى خلفهم، كما سبق من الشيخ الأعظم في أوائل هذا المبحث.

و إنّما يحمل على حالة الخوف و الاضطرار، كما يشهد لذلك قوله عليه السّلام: «لا بأس أن تصلى خلف الناصب و لا تقرأ خلفه»... في صحيح زرارة المتقدم؛ نظراً إلى كون الناصب ممّن يخاف منه.

و من هنا لا يثبت باستحباب الصلاة خلف المخالفين و لا بسقوط القراءة فيه تعبدًا، جواز الاقتداء بهم و أجزاءه جماعة؛ لأنّ استحباب الصلاة خلفهم أعمّ من أن تكون جماعة أو فرادى، و لو بسقوط بعض أجزائها، و من كونها إراءة صورة الصلاة بقصد مطلق الذكرك؛ تعبدًا بما دلّ على ذلك من النصوص المزبورة.

و لا يخفى أنّ غاية مدلول الطائفة الثالثة، جواز الصلاة خلف المخالفين تقيّة، فلا تزيد عن مدلول الطائفة الثانية، إلّا من جهة اختصاص مدلولها بحال التقيّة.

و هذه النصوص و إن دلّت بظاهرها على إجزاء الصلاة خلف العامّة حال التقيّة؛ لما قلنا من وجود الملازمة العرفية بين مشروعية العبادة و بين إجزائها، إلّا أنّه لا مناص من رفع اليد عن مدلولها بما دلّ على عدم إجزاء الصلاة خلف العامّة تقيّة، بقرينة ما ورد في تلك

النصوص، من أمر الإمام عليه السلام بإضافة ركعتين بعد الفراغ عن صلاة الجمعة خلفهم تقيّة و عدم قصد الاقتداء، بل بقصد المتقى الفرادى لنفسه.

كما فى صحيح حمران بن أعين عن أبى جعفر عليه السلام قال: «كان الحسين بن

(١) وسائل الشيعه: ج ٥ ب ٣٤، من صلاة الجماعة، ح ٥.

(٢) المصدر: ح ٣.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٤

علّى عليه السلام يصلّى معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين». (١)

و فى صحيحه الآخر عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «فى كتاب علّى عليه السلام إذا صلّوا الجمعة فى وقت، فصلّوا معهم ولا تقومن من مقعدك حتّى تصلّى ركعتين آخرين. قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسى لم أقتد به؟ فقال عليه السلام: نعم». (٢)

و قد سبق ذكر هذين الصحيحين فى الطائفة الرابعة.

و ممّا يشهد لعدم كون الصلاة المأمور بها خلف العامة جماعة و اقتداء بهم، ما ورد فى نصوص الطائفة الرابعة من أمر المصلّى خلفهم بالقراءة لنفسه و كذا بالركوع و السجود لنفسه. و ما ورد فى نصوص الطائفة الخامسة من جعل الصلاة خلفهم مجرد ذكر، و ما ورد فى نصوص الطائفة السادسة من الأمر بإتيان الفريضة قبلها أو بعدها.

و مقتضى الجمع بين هذه الطائفة و بين الطوائف الرابعة و السادسة، التخيير بين جعل الصلاة خلفهم مجرد ذكر و بين إتيانها بقصد الفرادى. و لكن القراءة تسقط فى الصورة الثانية تبعداً بما دلّ على ذلك من النصوص المذكورة آنفاً.

حاصل الكلام: أنّ الصلاة خلف العامة عن تقيّة مداراتية مع وجود المندوحة، لا دليل على إجزائها عن الإعادة و القضاء، بل دلّ كثير من نصوص المقام على عدم إجزائها؛ إمّا عموماً كالتائفة الأولى، أو خصوصاً كالآمرة منها بإتيان الفريضة قبل الصلاة معهم أو بعدها. فإنّ فرض الإتيان بالفريضة قبل الصلاة خلفهم أو بعدها فى كلام السائل أو الإمام عليه السلام، و لا سيّما أمره عليه السلام بذلك أدلّ دليل على عدم الاضطرار و على وجود المندوحة، و لا أقلّ من دلالتها على عدم استيعاب الاضطرار لتمام الوقت.

(١) الوسائل: ج ٥ ب ٢٩، من صلاة الجمعة، ح ٥.

(٢) المصدر: ح ١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٥

و مثلها ما صرّح فيه بعدم الاقتداء بهم و النهى عنه- من النصوص المرغبة إلى الصلاة خلفهم- كصحيح حفص «١»، و صحيح ابن يقطين «٢»، و صحيح أبى بصير «٣»، و مرسل ابن أسباط «٤» المتقدم ذكرها جميعاً.

### مقتضى التحقيق التفصيل بين التقيّة الاضطرارية و المداراتية

و مقتضى التحقيق فى المقام: التفصيل بين التقيّة الاضطرارية و بين التقيّة المداراتية؛ بأن يحكم بعدم الصحّة و الإجزاء فى الصلاة خلف المخالفين عند التقيّة المداراتية، و بالصحّة و الإجزاء فى التقيّة الاضطرارية.

و إنّما تصحّ الصلاة خلفهم و تنعقد جماعة و تجزى عن الإعادة و القضاء، إذا كانت فى حال الاضطرار و الخوف منهم بمقتضى القاعدة و ما ورد من النصوص العامة و الخاصة فى التقيّة.

و ذلك أولاً: لعمومات جواز العمل المأنتى به الاضطرارى و صحّته عند الاضطرار و الخوف مطلقاً، بلا- فرق بين موارد التقيّة

الاضطرارية و سائر أنحاء الاضطرابات. و قد سبق تقريب دلالتها على الأجزاء في العبادات عند استيعاب العذر و عدم وجود المندوحة في تمام الوقت. و قد استدللنا على ذلك بقاعدة الامتنان و قاعدة بدلية الفرد الاضطراري عن الاختياري.

و ثانيا: لعمومات مشروعية الصلاة حسب الإمكان و لو بحذف الشرائط و الأجزاء، بل الأركان عند الخوف على النفس من عدو أو لص أو سبع. و قد سبق ذكر هذه العمومات في ذيل الطائفة السابعة. و هذه النصوص تشمل موارد

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٣، من صلاة الجماعة، ح ١.

(٣) المصدر: ب ٣٤، ح ١.

(٤) المصدر: ب ٣٣، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٦

التقية الاضطرارية بتفويض الملاك القطعي.

و ثالثا: لما دلّ من نصوص التقية عموما مما سبق ذكره في البحث عن حكم التقية الاضطرارية، و ما دلّ منها بالخصوص على إجزاء الصلاة المأتمّي بها عن تقيه إذا كان في حالة الخوف من الضرر، كصحيح إسحاق و أبي بصير و موثقتي عمّار، و غيرها مما سبق ذكره في الطائفة السابعة.

و قد سبق في تحرير آراء الفقهاء ذهاب جماعة منهم إلى هذا التفصيل.

و ممّن وافقنا في هذا التفصيل الشيخ الأعظم. و قد استشهد لذلك بنصوص لا إشكال في دلالة بعضها على المطلوب «١». و قد سبق نصّ كلامه في أوائل هذا

(١) حيث قال: «نعم في بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت، و عدم التمكن من دفع موضوع التقيه، مثل:

رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن إبراهيم بن شيبه قال: «كُتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح على الخفين و هو يمسح، فكتب عليه السّلام: إن جامعك و إياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم، فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح. فإنّ ظاهرها اعتبار تعدّر ترك الصلاة معهم.

و نحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل، عن العالم عليه السّلام قال: و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين: أحدهما من تنق به و بدينه و ورعه، و آخر من تنقى سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته، فصل خلفه على سبيل التقيه و المداراة، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ فيها، فإنه غير مؤتمن به ... الخ.

و في رواية معمر بن يحيى - الواردة في تخليص الأموال من أيدي العشار-: «إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيه. و عن دعائم الإسلام، عن أبي جعفر الثاني عليه السّلام: لا تصلّوا خلف ناصب و لا كرامه، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوعا.

و يؤيّده العمومات الدالّة على أنّ التقيه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فإنّ ظاهرها حصر التقيه في حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقيه بالذهاب إلى موضع الأمان، مع التمكن و عدم الحرج.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٧

المبحث، فراجع. إلا أنه اكتفى بوجود الخوف حال الصلاة خلفهم في إجزائها.

و لكن الأقوى اعتبار استيعاب العذر من الاضطراب و الخوف كما سبق منّا ذلك مفضّلاً في اعتبار عدم المندوحة، مع تفصيل سبق هناك، فراجع.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ النصوص الدالّة على مشروعية الصلاة خلف المخالفين في حال التقيّة المداراتية محمولة إمّا على إراءة صورة الصلاة و قصد مجرد ذكر و تسييح، لا الصلاة نافله أو فريضة.

و إمّا على الصلاة خلفهم بنية الفرادى. و حينئذ تسقط القراءة. تعبداً بمدلول النصوص الدالّة على ذلك.

و أمّا في حال التقيّة الاضطرارية، فمقتضى عمومات التقيّة الاضطرارية و مدلول النصوص الخاصّة- الواردة في الصلاة خلفهم في حالة الخوف- جواز الاقتداء بهم و أجزاء الصلاة خلفهم جماعةً.

و من الواضح أنّ ذلك فيما لو لم يمكن للمصلّى إراءة صورة الصلاة و لا الإتيان بشرائط الفرادى و لو بحذف القراءة، و مع استيعاب العذر و عدم المندوحة، و إن كان مورد ذلك قليلاً نادراً.

و ذلك فيما إذا لم يتمكّن من رعاية شرائط الفرادى و أجزائها؛ بأن يفهم المخالفون و يطلعون على حاله، فالمصلّى لقوّة احتمال ذلك يخاف على نفسه.

و ذلك من غير جهة النية؛ نظراً إلى عدم إمكان الأطلاع على النية.

نعم، لو لزم من التزام حرج أو ضيق من تفقد المخالفين، و ظهور حالة في مخالفتهم سرّاً، فهذا- أيضاً- داخل في الاضطراب.

و بالجملة: فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل أقوى، مع أنّه أحوط.

نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقيق الأمن و ارتفاع الخوف ممّا لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح في خلافه، كما تقدّم» رسالة التقيّة: ص ٢٦-٢٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٨

و أمّا سقوط القراءة في الصلاة بنية الفرادى خلفهم؛ لما سبق من النصوص الدالّة على ذلك.

فالأقوى في المقام حمل نصوص الصلاة خلف المخالفين في حالة التقيّة المداراتية على أحد المحملين المزبورين و الحكم بسقوط القراءة عند تعذّرها، و لو لم يصل إلى حدّ الخوف على النفس.

ثمّ إنّ لا إشكال في كون النسبة بين الطائفتين الأوليين هي التباين. و لكن بالجمع بينهما بشهادة الطائفة الثالثة تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

و أمّا سائر الخصوصات، فالنسبة بين بعضها و بين العامّ المخصّص- و مضمونه جواز الصلاة خلف المخالفين عند التقيّة- هي العموم المطلق، فيخصّص بصميمها؛ لما سبق أنّه إذا ورد عامّ و خصوصات بينهما عموم مطلق مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بهذه الخصوصات جميعاً.

هذا، و لكن في المقام طائفتين من نصوص المقام بينهما نسبة التباين، و هي ما دلّ على صحّة الصلاة خلفهم بنية الفرادى في التقيّة المداراتية مع سقوط القراءة عند التعذّر، و ما ورد فيه النهى عن الصلاة خلفهم حتّى بنية الفرادى و أنّ التكليف إراءة صورة الصلاة. فيتعارضان بدواً بظاهرها.

و لكن يمكن حمل النصوص الناهية منها على كراهة الصلاة خلفهم حتّى بنية الفرادى و ترجيح قصد مجرد الذكر و إراءة صورة الصلاة، من دون نية الفرادى، كما تشهد لذلك حسنة القاسم بن عروة السابق ذكرها «١».

و عليه فمقتضى الصناعة في التقيّة المداراتية التخيير بين قصد صلاة الفرادى مع كراهية، و بين قصد مطلق الذكر و إراءة مجرد صورة



الصلاة.

و الإتيان بالفريضة قبلا أو بعدا. على أي حال؛ لعدم صحّة الصلاة خلفهم حال

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٦، من صلاة الجماعة، ح ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٨٩

المداراة مطلقا، فلا تجزى حينئذ على أي حال.

أمّا في التقيّة الاضطرارية، فمقتضى القاعدة و مطلقات نصوص التقيّة و بعض النصوص الخاصّة الصحّة و الإجزاء، لكن بقصد الفرادى إن ارتفع به الاضطرار، و إلّا جماعة لو توقّف رفع الاضطرار عليها، مع استيعاب العذر، و إن كان تصوير هذا التوقّف مشكلا؛ لرجوع قصد الجماعة و الفرادى إلى أمر قلبى، فإذا أمكن قصد الفرادى و رفع الاضطرار بذلك، لا ملزم لقصد الجماعة، و لا سيّما بعد ما ورد فى النصوص من الأمر بالفرادى.

### التطبيقات الفقهية

قد استدللّ الفقهاء الفحول بقاعدة التقيّة فى فروع عديدة مميّلا- يحصى من العبادات، بل فى المعاملات. و قد عرفت فى خلال المباحث السالفة كلمات الفقهاء و اختلاف أقوالهم فى التمسك بهذه القاعدة لإثبات فتاواهم. و لا نرى حاجة إلى ذكر ما يترتب عليها من الفروع الفقهية؛ لما ذكرناه من الفروع العديدة فى مطاوى البحث و نظرا إلى كثرتها و خروجها عن حدّ الإحصاء..

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩١

### قاعدة الجبّ

#### إشارة

منصّة القاعدة و أهميتها

مفاد القاعدة و ماهيتها (هل هى أمانة أو حكم؟)

مدرك القاعدة و حالها مع معارضة ساير الأدلّة

مجارى القاعدة و أحكامها

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٣

### منصّة القاعدة و أهميتها

#### إشارة

١- الإسلام دين الرأفة و اليسر.

٢- وجه أهميّة هذه القاعدة.

٣- الغرض الأساسى من تشريعها.

٤- منصّتها الخطيرة فى النصوص و كلمات الفقهاء.



## الإسلام دين الرأفة واليسر

من كان له أقل معرفة بشريعة الإسلام لا يرتاب في أنها دين الرشد والكمال والرحمة واليسر. وذلك لأن مشرعها ومقنن أحكامها هو خالق الناس وربهم الحكيم الرؤوف. ومقتضى ربوبيته وحكمته ورأفته تعالى أن يكون ما جعله وشرعه من القوانين والأحكام الشرعية في جهة رشد الإنسان وكماله وعلى أساس الرحمة والرأفة. فإنه تعالى يريد أن يعيش الإنسان بسلامة ونشاط وراحة و رغبة مبتعدا عن الآثام والسيئات والقبايح؛ لكي يكون له في ضوء هذه القيم الخلقية المتعالية حياة طيبة، كما قال تعالى: مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً. «١»

ولأجل تحقق هذا المهم رفع الله الضيق والحرَج والعسر. ولم يجعل أحكاما محرجة شاقّة، لكي يكون الإنسان مختارا في أفعاله وأن يكون فعله وتركه

(١) النحل: ٩٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٤

بمشيئة نفسه وعن حرية تكوينية. وليتم الشارع لطفه ورأفته في حق العباد.

و كيف يقرّر على عباده ما يوجب الضيق والحرَج وهو أرحم الراحمين، بل أرأف بالإنسان من والديه؟! كما قال تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ «١».

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «٢».

وَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ «٣».

وَمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ. «٤»

ومن هنا سمى الدين الاسلامي بالشريعة السمحة السهلة، رغم ما يدعيه المخالفون ويفترونه على الإسلام بأنه دين التضييق والتعصب والخشونة.

## منصتها الخطيرة في النصوص وكلمات الفقهاء

إن لهذه القاعدة جذرا عميقا في النصوص الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام ويكشف ذلك عن منصتها الوثيقة الخطيرة.

و كفى في قدم سابقتها احتجاج أم سلمة (رحمها الله) بحديث الجبّ على النبي صلى الله عليه وآله حينما امتنع عن قبول إسلام عبد الله بن أبي أمية أخى أم سلمة، وقبول النبي صلى الله عليه وآله منه ذلك. وإن كان امتناعه صلى الله عليه وآله من قبول إسلامه بداية لحكمته ومصلحته، مع انتباهه صلى الله عليه وآله بهذا الحديث.

وما ورد بطريق العامة من احتجاج النبي صلى الله عليه وآله بهذا الحديث في قضية استحياء ابن أبي سرح بذكر ما جرى بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله بعد إسلامه بشفاعه أخيه عثمان، وقضية خوف هبار بن أسود مما فعله في الجاهلية.

و أما الفقهاء فأول من رأته تمسك بمضمون هذه القاعدة هو الشيخ الطوسي في مسألة سقوط الجزية عن الكافر الذمى بإسلامه. فإنه استدلل لذلك

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) المائدة: ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٥

- بعد استدلاله بآية من القرآن- بحديث الجب؛ حيث قال: «وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا تَسْقُطُ بِالْإِسْلَامِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. فشرط إعطاءها الصغار، وهذا لا يمكن مع الإسلام. و أيضا قوله عليه السلام: الإسلام يجب ما قبله، يفيد سقوطها؛ لأنَّ عمومها يقتضى ذلك». (١)

و تبعه في هذا الاستدلال ابن زهرة في الغنية حيث قال: «و إذا أسلم الذمى و قد وجبت عليه الجزية بحلول الحول، سقطت عنه بالإسلام- ثم قال قدس سره- و يعارض المخالف بقوله: الإسلام يجب ما قبله». (٢)

و أول من عبّر عن هذه القاعدة بقاعدة الجب هو السيد مير عبد الفتاح المراغى، (٣) فإنه عبّر عنها بقاعدة الجب و ألف رسالة في هذه القاعدة في كتابه المسمى بالعناوين. (٤)

### وجه أهمية هذه القاعدة

و هذه القاعدة تثبت لنا أن للرفق و اللين و السهولة و الراحة، منصية مستحكمة في متن الشريعة الإسلامية و أنه لا موقف للضيق و الصعوبة فيها. فهذه القاعدة ذات أهمية خطيرة من هذا المنظر.

و ذلك لأنها تنادى بأعلى صوتها أن الإسلام يسقط عن غير المسلمين ما ارتكبه من المعاصي و الخطايا حال كفرهم بعد تشرفهم بالإسلام امتنانا لهم. و أن الكافر لا يكلف بعد إسلامه بإتيان ما تركه من الوظائف و الواجبات الدينية حال كفره، و لا يؤاخذ بما ارتكبه من الخطايا و المحرمات؛ لكي يسهل عليهم اختيار طريق الحق و اتخاذ سبيل الرشاد و الكمال، و لا يصعب عليهم

(١) الخلاف: ج ٥، ص ٥٤٨.

(٢) غنية النزوع: ص ٢٠٢.

(٣) و هو معاصر صاحب الجواهر و المتوفى بسنة ١٢٥٠ هـ سته عشر سنة قبل فوت صاحب الجواهر.

(٤) العناوين: ج ٢، ص ٤٩٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٦

الفرار من الباطل إلى الحق، و الانطلاق من قيود الضلالة، و النجاة من ورطة الهلاك، و الهداية إلى الرشاد و الفلاح.

### الغرض الأساسي من تشريعها

و في الحقيقة تكون هذه القاعدة بصدد ترغيب غير المسلمين في قبول الإسلام و انتحاله، و أن لا يخافوا من الأقوال و الأفعال التي صدرت عنهم في حال كفرهم، كما يشهد لذلك ما ورد من النصوص الدالة على مضمونها؛ مثل قضية شفاعته أم سلمة لأخيها عبد الله بن أبي أمية، و ما نقل في خوف هبار بن أسود و مغيرة بن شعبه ممّا فعلاه في حال الكفر، و قضية شفاعته عثمان لأخيه ابن أبي سرح. ففي تفسير علي بن إبراهيم القمي، في قوله تعالى: وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبْتُوعًا إِلَى آخِرِهِ، قال: «فإنها نزلت

في عبد الله بن أبي أمية أختي أم سلمة- رحمه الله عليها- وذلك أنه قال هذا لرسول الله صلى الله عليه وآله بمكة قبل الهجرة، فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وآله إلى فتح مكة استقبله عبد الله بن أبي أمية، فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم يرد عليه السلام، فأعرض عنه ولم يجبه بشيء. وكانت أخته أم سلمة مع رسول الله صلى الله عليه وآله فدخل إليها وقال: يا أختي إن رسول الله قبل إسلام الناس كلهم ورد عليّ إسلامي وليس يقبلني كما قبل غيري، فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ أم سلمة، قالت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله سعد بك جميع الناس إلّا أختي من بين قريش والعرب رددت إسلامه وقبلت الناس كلهم؟

فقال صلى الله عليه وآله: يا أم سلمة، إن أخاك كذّبتني تكذّبتني أحد من الناس، هو الذي قال لي: لئن نُؤمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ- إلى آخر الآيات- قالت أم سلمة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله صلى الله عليه وآله ألم تقل: إن الإسلام يجب ما كان قبله؟ قال صلى الله عليه وآله: نعم، فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله إسلامه. «١»

(١) تفسير القمي: ج ٢، ص ٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٧

وفي المحكي عن أبي الفرج الأصبهاني، وأيضاً في المحكي عن سيرة ابن هشام- في حكاية إسلام مغيرة بن شعبه-: «أنه وفد مع جماعة من بني مالك على مقوقس ملك مصر، فلما رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق وفرّ إلى المدينة مسلماً، وعرض خمس أموالهم على النبي صلى الله عليه وآله فلم يقبله، وقال صلى الله عليه وآله: لا خير في غدر. فخاف المغيرة على نفسه، و صار يحتمل ما قرب وما بعد. فقال صلى الله عليه وآله:»

الإسلام يجب ما قبله. «١»

وفي السيرة الحلبية: «إن عثمان لما شفّع في أخيه ابن أبي سرح قال صلى الله عليه وآله:

«أما بايعته و آمنته؟ قال: بلى، ولكن يذكر ما جرى منه معك من القبيح ويستحيى، قال صلى الله عليه وآله: الإسلام يجب ما قبله.»

«٢»

و أيضاً ذكر قضية خوف هبار بن أسود مما فعله في الجاهلية وإزالة النبي صلى الله عليه وآله خوفه بعد إسلامه بقوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يجب ما قبله.» «٣»

فيفهم من هذه الروايات ونظائرها أن الغرض الأصلي من تشريع هذه القاعدة إعطاء الأمن لمريد التشرف بالإسلام وإزالة الخوف عنه لأجل ما صدر منه- من الخطايا والقبايح- قبل تشرفه بالإسلام. فهذه القاعدة من جانب تنادي أن الإسلام دين العفو والرحمة والسهولة، ومن جانب آخر ترغّب غير المسلمين إلى قبوله الإسلام وتوجد فيهم الرغبة والميل إلى الحق والفلاح. ولو لا- هذه القاعدة لتنفّر الطباع عن قبول الإسلام؛ لوضوح أنه لو كان كلّ إنسان إذا أسلم أخذ منه زكاة أمواله وخمس أرباحه الحاصلة في طول عمره وألزم بقضاء جميع صلواته وصيامه الفائتة وأخذ بالحدود والديات والقصاص، لاستولى عليه خوف وحشة شديدة مانعة عن الرغبة إلى الإسلام وموجبة لفراره عن هذا الدين.

(١) الأغاني: ج ١٦، ص ٨٢/ السيرة النبوية: ج ٣، ص ٣٢٨.

(٢) السيرة الحلبية: ج ٣، ص ١٠٥.

(٣) السيرة الحلبية: ج ٣، ص ١٠٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٨

## مفاد القاعدة و ماهيتها

## إشارة

- ١- المقصود من الإسلام و الجبّ.
- ٢- ما هو المرفوع بهذه القاعدة؟
- ٣- عويصة مزاحمة حقوق الآخرين.
- ٤- لا ترتفع بهذه القاعدة ما ثبت بغير الإسلام.
- ٥- هل تجرى هذه القاعدة في نكاح غير المسلم.

## المقصود من الإسلام و الجبّ

لا ريب أن لفظ «الإسلام» جاء في عنوان القاعدة بمعناه المعروف المبيّن في النصوص، و هو الإقرار بالشهادتين، و ليس بمعنى الإيمان مطلقاً، لا- بمعناه المصطلح في القرآن و الأحاديث و هو عقد القلب و الخضوع الباطني، كما ورد في الحديث «الإيمان ما قر في القلوب» (١)، و لا بمعناه المصطلح في الفقه و هو الاعتقاد بالعدل و الولاية. و عليه فمجرّد الإقرار بالشهادتين تجرى قاعدة الجبّ، و لكنّه إذا لم يعلم أنّه لأجل الحيلة و الخدعة و غيرها من الدواعي المنافية لقصد الجدّ في الإقرار. أمّا لفظ «الجبّ» بفتح الجيم، فهو في اللغة بمعنى القطع، جبته أي قطعه، كما قال في المقاييس و المصباح و مجمع البحرين، و غير ذلك من معاجم اللغة.

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٢٩٩  
فكأنّ الإسلام يقطع و يقلع و يرفع ما كان أحاط بالكافر و لصق به من الأوزار و الآثار الوضعية و التكليفية.

## ما هو المرفوع بهذه القاعدة؟

و لا يخفى أن المرفوع بهذه القاعدة إنما هو الأحكام و الآثار الظاهرية من الإعادة و القضاء و الديات و القصاص و الحدود و سائر الجرائم و المؤاخذات الدنيوية، لا رفع العقاب و العذاب الأخرى. و ذلك لأنّ الملا-ك في رفع العقاب و العذاب الأخرى هو الإيمان و التوبة، و هما أمران قليبان باطنيان، كما قال تعالى: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا، وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا.** (١) و ما ورد في الحديث: الإيمان ما قر في القلوب و صدّقه الأعمال. (٢) و يشهد لذلك ما ورد من التقابل بين الإسلام و التوبة في بعض الطرق المروى من حديث الجبّ، مثل ما رواه الشيخ الطوسي مرسلًا عن النبي صلّى الله عليه و آله بقوله: «و في بعضها: التوبة تجبّ ما قبلها». (٣) و في مجمع البحرين: «الإسلام يجبّ ما قبله التوبة تجبّ ما قبلها من الكفر و المعاصي و الذنوب». (٤) فالرافع للذنوب و المعاصي هو التوبة و الإيمان الحقيقي. و عليه فمجرّد الإقرار بالشهادتين لسانا تجرى هذه القاعدة و تترتب أحكامها، و لو لم يكن الإقرار عن إيمان قلبي و توبه عمّا سلف. و أمّا قوله تعالى: **قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ.** (٥) فإنّ الانتهاء ظاهر في التوبة، لا مجرّد الإقرار بالشهادتين و

الإسلام ظاهراً.

و أما ما دلّ بظاهره على غفران ما سلف في الجاهلية بالإسلام، فلا بدّ من حملة على إرادة الإسلام الباطني الملازم للإيمان و التوبة. و  
إلّا فلا إشكال في أنّ

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥٠، ص ٢٠٨.

(٣) الخلاف: ج ٥، ص ٤٦٩.

(٤) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢١.

(٥) الانفال: ٣٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٠

المدى يرفع بالإسلام بما أنّه إسلام- أي الإقرار باللسان، كما فسّر في النصوص المتظافرة بهذا المعنى و جعل قبال الإيمان- هو الآثار  
الوضعية الظاهرية كما قلنا، بلا- فرق في ذلك بين حقوق الله و بين حقوق الناس. فالمرفوع المقطوع منهما بحديث الجبّ إنّما هو  
الآثار و الأحكام الظاهرية الوضعية و التكليفية كما سبقت الإشارة إليها آنفاً.

نعم إذا كان مقروناً بالإيمان و التوبة عمّا سلف، يترتب عليه آثار التوبة و الإيمان، من رفع العذاب الأخرى، و إلّا فإنّما يرفع الآثار  
الظاهرية فقط.

و عليه فهذه القاعدة- كما أشير إليه آنفاً- تفيد إسقاط الآثار الظاهرية الشرعية المترتبة على ما ارتكبه غير المسلم من الخطايا و  
المعاصي قبل تشرفه بالإسلام امتناناً لهم. فكلّ واجب ديني تركه غير المسلم أو أيّ محرّم من المعاصي و الآثام ارتكبه حال كفره  
يرتفع و يسقط ما تترتب عليه من الآثار الوضعية و التكليفية العبادية، كقضاء الصيام و الصلوات و غيرها من العبادات الفائتة، و  
الحقوقية كالضمانات و الديون، و الجزائية كالحدود و الديات و القصاص.

و كلّ أثر وضعي أو تكليفي في ثبوته كلفه و ثقل على المنتحل بالإسلام.

و اتّضح من ضوء هذا البيان أنّ هذه القاعدة لما كانت في مقام الامتنان على منتحلي الإسلام، لا تفيد سقوط ما كان ارتفاعه خلاف  
الامتنان، فلا يكون بقاء ما أنشأه غير المسلم قبل إسلامه من المعاملات على صحتها بعد الإسلام منافياً لمفاد هذه القاعدة؛ لأنّ ارتفاع  
صحتها و محو آثارها خلاف الامتنان في حقهم.

### عويصة مزاحمة حقوق الآخرين

ولا- يخفى أنّه ينبغي ملاحظة نكته في مفاد هذه القاعدة. و هي أنّها لمّا كانت في مقام الامتنان في حقّ المنتحلين و المتشرّفين  
بالإسلام و ترغيب الناس إلى التشرف بالإسلام، فلو كان جريانها

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠١

في حقّ المتشرّف بالاسلام موجبا لارتفاع ما عليه من حقوق الناس و الضمانات، يوجب ذلك تضييع حقوق سائر الناس. و يستتبع تنفّر  
طباعهم عن الإسلام. كأن غصب كافر أموالاً كثيرة من سائر الكفّار ثمّ أسلم، فلو ارتفع عنه ضمانها يلزم هذا المحذور، و ذلك ينافي  
روح هذه القاعدة و يضادّ الغرض من تشريعها. فلا- يمكن القول بإفادة هذه القاعدة رفع مطلق الضمانات و حقوق الناس، إلّا ما لا  
يستتبع هذا المحذور أو ثبت بدليل قطعي آخر غير هذه القاعدة.

هذا مضافاً إلى أنّ ردّ المال المغصوب و أداء الحقوق المتجاوزة من الأحكام العقلانية و لم يجئ به الإسلام حتّى يجبه.

## لا ترتفع بهذه القاعدة ما ثبت بغير الإسلام

ولا ريب في أن هذه القاعدة تفيد رفع ما هو ثابت في شريعة الإسلام من الفعل والقول والاعتقاد؛ بحيث يكون الضرر والضيق والكلفة والحرَج من آثار الأحكام التكليفية والوضعية الثابتة في شريعة الإسلام، فالإسلام يقطع ويرفع هذه الآثار الموجبة للضيق والضرر والكلفة. وأما ما كان ثابتا بمقتضى غير الإسلام من الأديان والمذاهب، فلا حاجة إلى إزالتها وإسقاطها بالتشرف وانتحال الإسلام؛ نظرا إلى بطلانها وعدم اعتبارها في نظر الشارع حتى تترتب آثارها في نظره بعد قبول الإسلام.

كما لا ترفع الأحكام الثابتة ببناء العقلاء كضمان المغصوب من الحقوق والأموال؛ حيث لم يجئ بها الإسلام حتى يجتبه. وحاصل الكلام: أن هذه القاعدة تفيد أن قبول الإسلام وانتحاله يقطع ويرفع أثر كل ما صدر من غير المسلم حال كفره - من التروك والأفعال والأقوال والاعتقاد - مما هو ثابت في شريعة الإسلام ويكون له أثر وضعي أو

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٢

تكليفى موجب لأذى ضرر و ثقل على المنتحل بالإسلام، و أى ضيق أو مشقة أو حرَج و عسر عليه. و من هنا تشمل هذه القاعدة العباديات الصرفية و غير الصرفية و الديون و الضمانات و الجزائيات و حقوق الله و حقوق الناس و كل حكم تكليفى أو وضعى موجب لضرر أو ضيق أو مجازاة ذنوبى من الحدود و القصاص و الدييات، مِمَّا يكون فى رفعه امتنان على المرفوع عنه، بلا فرق بين أنحاء الحكم و المقررات المجعولة فى الشريعة المقدسة الإسلامية.

## هل تجرى هذه القاعدة فى نكاح غير المسلم!

وأما زواج غير المسلم فيرفع هذه القاعدة جميع آثاره إذا كان مع المحارم؛ لعدم مشروعيتها فى الإسلام بأى وجه؛ بمعنى أن المتوكل من نكاحهم لا يحكم بأنه ولد الحرام، بل ترتفع حرمة هذا النكاح حال الكفر فى حق المنتحل بالإسلام و المتوكل منه بهذا النكاح يحكم بأنه ولد الحلال. و أمّا زواجه مع غير المحارم، فلا- إشكال فى ارتفاع آثاره الوضعية- و هى آثار بطلان النكاح بالإسلام- فيحكم بصحتها بدليل هذه القاعدة. هذا مضافا إلى ما دلّ من النصوص على صحّة نكاح كل قوم من غير المسلمين، مثل ما ورد فى النصوص من أن «لكل قوم نكاح» (١) نعم يحتاج إلى تجديد صيغة النكاح بعد الإسلام؛ نظرا إلى عدم صلاحية ما تلفظ به قبل الإسلام لسببية الشرعية بعد إسلامه. و ستعرف تفصيل الكلام فى ذلك فى بيان مجارى هذه القاعدة.

ثم إن هاهنا يخطر بالبال إشكال من مفاد هذه القاعدة، و هو أن مضمونها لا يلائم عدالة البارئ تعالى فى بعض موارد جريانها. و ذلك لأننا لو فرضنا أن كافرا ارتكب فى طول عمره أنواع المعاصى و الفواحش و الظلم و لا سيما الشرك

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٨٣ من أبواب نكاح العبيد و الإمام، ح ٢.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٣

و الكفر الذى هو أكبر المعاصى و أعظم الذنوب و الظلم. ثم أسلم فى أواخر عمره. و قايناه مع مسلم ارتكب معاصى و ذنوبا أقل و أصغر من المعاصى الصادرة من ذلك الكافر، فمات على هذا الحال لا- بدّ من الالتزام بعذابه فى الآخرة لأجل ما صدر منه من المعاصى. و لكن نلتزم بعدم عذاب الكافر شيئا بمقتضى هذه القاعدة، بل بدخولها فى الجنة من غير أىّ عذاب. مع أنه لم يشرك فى عمره طرفه عين و لم يرتكب كثيرا من المعاصى الكبيرة الصادرة عن ذلك الكافر.

أليس ذلك منافيا لعدالة البارئ سبحانه؟!

و الجواب: أن ما يرفع بالإسلام هو الآثار الوضعية الظاهرية- كما قلنا- لا العذاب و العقاب الاخرى. فهذا الإشكال في غير محلّه؛ لابتناؤه على رفع العذاب و العقاب الاخرى بهذه القاعدة.

و أما إذا كان إسلامه مقرونا بالإيمان و التوبة عمّا ارتكبه حال الكفر، فيمكن الجواب بأنّ إسلام الكافر إذا كان عن توبه، فهو بإسلامه تاب عن الكفر و عن جميع المعاصي الصادرة منه حال الكفر. و المسلم الفاسق أيضا لو تاب عن جميع ذنوبه- و لو في آخر عمره- يغفر له جميع ذنوبه، فيموت و هو كمن لا ذنب له. فما دلّ من الكتاب و السنّة على غفران جميع الذنوب بالتوبة يشمل الكافر و المسلم على السواء.

فما ورد من أنّ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» (١) يشملهما على حدّ سواء.

نعم لو مات المسلم الفاسق بعد ارتكاب الكبائر من غير توبة يستحقّ العقوبة. و الفرق بينه و بين الكافر الّذى أسلم في آخر عمره واضح؛ لأنّه تاب و المسلم لم يتب.

هذا مع أنّ المسلم الفاسق تناله الشفاعة و يغفر بها لو كان مستحقّا لها.

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٤

و نظير هذه الشبهة يأتي في الأحكام الوضعية الثابتة في حقّ المسلم و عدم ارتفاعها بالتوبة و لكنّها ترتفع عن الكافر المنتحل إلى الإسلام بقاعدة الجبّ، مع أنّ المسلم أولى بالإرفاق و الترخّم و التسهيل.

و الجواب: أنّ بناء العقلاء و سيرتهم قد جرت على أخذ أهل كلّ دين بأحكامه، بل أخذ أهل كلّ دولة و مملكة و حكومة بقوانين تلك الحكومة و المملكة، بل هذه السيرة قد جرت في حقّ الموظّفين في المؤسّسات و الدوائر النظامية و الثقافية و الطّبية و غيرها، و إلّا لاختلّ نظام الحكومات و الممالك و الدول و الدوائر و المؤسّسات. فإنّ لهم قوانين جزائية لمن تخلف عن آداب الشعوب و القبائل و عن قوانين الحكومات و الدول. و ليس هذه السيرة ثابتة لهم في حقّ من هو خارج عن شعبهم و طائفتهم و مليّتهم و حكومتهم.

و عليه فأخذ المسلمين بقوانين الإسلام أمر عقلاني حسن معقول جرت عليه سيرة العقلاء. و السير فيه أنّه لو لا القوانين الجزائية لاختلّ نظام الحكومات و الدول و اندرست الرسوم و المذاهب و الأديان.

و العقل لا يقبّح ذلك بعد ما كان قبول الدين و الدخول في المليّة و العيش في ظلّ الحكومة باختيار الشخص نفسه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٥

### هل هي أماره أو حكم أو غيرهما؟

يقع الكلام تارة في نصّ هذه القاعدة و متنها. و اخرى: في مفادها و مضمونها.

أما نصّها فهو من قبيل الأمارات. و ذلك لأنّ نصّها متن الخبر المأثور الحاكي عن السنّة. و الخبر إذا ثبت اعتباره- و لو لا انجبار ضعف سنده بعمل المشهور- يندرج في الأمارات المعترّبة.

و أما مضمونها: فقد تقدّم أنّها أنّ هذه القاعدة تفيد رفع الأحكام و الآثار التكليفية و الوضعية. فهي على وزان حديث الرفع من هذه الجهة و تدلّ على رفع الحكم، لا وضعه و تشريعه.

و لا ريب أنّ هذه القاعدة ليست بصدّد جعل أماره أو أصل، كما هو واضح.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٦



## مدرك القاعدة

## إشارة

- ١- تحقيق دعوى الإجماع على القاعدة.
- ٢- تقريب الاستدلال بالآيات.
- ٣- الاستدلال بالنبوي المشهور و بنصوص أخرى.

## لا إجماع كاشف في المقام

هذه القاعدة لما كانت تعبدية و لا مدخل لحكم العقل فيها، لا بد لإثباتها من دليل تعبدى من إجماع أو كتاب أو سنة. أما الإجماع: و إن لم ينقل بلفظه و لم يستدل أحد به لهذه القاعدة. و لعله لأن الأصل فيها هو النبوي المعروف، كما قال في العناوين «١»، إلا أن تحصيل إجماع الفقهاء على ذلك بمكان من الإمكان؛ لاتفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة و عدم مخالف في البين من فقهاءنا، بل من العامة.

و لكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام؛ نظرا إلى استناد الكل إلى هذا الخبر و ما شابهه من الأخبار و الآيات الواردة في بعض الفروع الفقهية.

و على أى حال يمكن دعوى اتفاق الأصحاب على العمل بهذه القاعدة في الجملة. و هذا الاتفاق رصيد و ثيق في إثبات حجية هذه القاعدة.

(١) العناوين: ج ٢، ص ٤٩٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٧

## تقريب الاستدلال بالآيات

و أما الكتاب: فيمكن الاستدلال ببعض الآيات الدالة على العفو عما سلف من الكفار.

فمن هذه الآيات قوله تعالى: **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** «١» أى ما مضى منكم فى عهد الجاهلية و زمان الكفر من نكاح منكوحه الأب لا تؤاخذون به بعد الإسلام. و المقصود رفع المؤاخذه الظاهرية؛ أى الآثار الوضعية الجزائية الثابتة فى شريعة الإسلام لهذا العمل الشنيع الحرام من الرجم و الجلد ترفع عنكم بعد الإسلام و لا تقام عليكم حد الزانى بعد ما أسلمتم لأجل ما ارتكبتم من الزنا بمنكوحه الأب فى حال الكفر.

و مثله قوله تعالى: **وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ**. «٢»

و تقريب الاستدلال به نفس التقريب المزبور فى الآية السابقة.

و هى كسابقها دلّت بقوله: **إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** على رفع الآثار الظاهرية من حدّ الزنا و الحكم بكون المتولّد منهما ولد الزنا. و أما نفس عقد النكاح فلا إشكال فى بطلانه بضرورة الدين.

و منها قوله: **فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ**. «٣»

فسّر مجيء الموعظة بقبول الإسلام. و هذه الآية نازلة فى من أكل الربا فى عهد الجاهلية ثم أسلم. و قد دلّت على نفي ضمان ما أخذه



من الربا في حال الكفر بعد إسلامه.  
هذه الآيات تفيد مضمون هذه القاعدة، وإن لا تتضمّن لفظها. فيمكن الاستدلال بها لإثبات حجّية هذه القاعدة. بعد إلقاء الخصوصية عن مواردها كما هو ظاهر أو بالفحوى القطعي لورودها في أشنع الأعمال و أعظم الذنوب و لكن في إلقاء الخصوصية و الفحوى إشكال.

(١) النساء: ٢٢.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٨

### الاستدلال بالنبوي المشهور

أما السنّة:

فيمكن تقسيمها إلى ما يتضمّن لفظ هذه القاعدة و إلى ما يفيد مفادها.

أما الأول: فالنبوي المشهور المرويّ بطرق الفريقين و هو «الإسلام يجبّ ما قبله».

و قد رواه الخاصة في مصادرهم الروائية و كتبهم الفقهية كالشيخ الطوسي في الخلاف «١» و ابن زهرة في الغنية. «٢»

و قد رواه السيّد الرضي في المجازات النبوية مرسلًا بقوله: «و من ذلك قوله عليه الصلاة و السلام: الإسلام يجبّ ما قبله». «٣»

و رواه في المستدرک عن عوالي اللثالي. «٤»

و رواه في تفسير القمي «٥» و قد سبق نقلها في بيان منصّة هذه القاعدة.

و أيضا رواه في موضع آخر. «٦»

و رواه أيضا مرسلًا في مجمع البحرين «٧» و عوالي اللثالي. «٨»

و قد سبق البحث في مفاد هذه الرواية و تنقيح معناه المراد في بيان مفاد القاعدة آنفاً.

### نصوص اخرى دالّة على القاعدة

و أما القسم الثاني: فمن النصوص الدالّة على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكليّة ما رواه في البحار- في ذكر

(١) الخلاف: ج ٥، ص ٤٦٩ و ٥٤٨.

(٢) غنية النزوع: ص ٢٠٢.

(٣) المجازات النبوية: ص ٥٤، ح ٣٢.

(٤) مستدرک وسائل الشيعة: ج ٧، ص ٤٤٧، ح ٢/٨٦٢٥.

(٥) تفسير القمي: ج ٢، ص ٢٧.

(٦) تفسير القمي: ج ١، ص ١٤٨.

(٧) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢١.

(٨) عوالى اللثالى: ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٠٩

قضايا أمير المؤمنين عليه السّلام: - أنه جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: إننى طلّقت امرأتى فى الشرك تطليقةً و فى الإسلام تطليقتين، فما ترى؟ فسكت عمر، فقال له الرجل: ما تقول؟ قال: كما أنت حتّى يجيء علىّ بن أبى طالب عليه السّلام! فجاء علىّ عليه السّلام فقال: قصّ عليه قصّتك، فقصّ عليه القصّة، فقال علىّ عليه السّلام: هدم الإسلام ما كان قبله، هى عندك على واحدة. (١) و منها: ما رواه فى مجمع البيان مرسلًا عن الباقر عليه السّلام: «من أدرك الإسلام و تاب ممّا كان عمله فى الجاهلية وضع الله عنه ما سلف». (٢)

و إن كان كلامه عليه السّلام ناظرًا إلى التوبة و الإسلام أعمّ منها. فمدلول هذا الخبر أخصّ من المدعى، اللهمّ إلّا أن يحمل على التوبة الظاهرية و رفع اليد عن الشرك بمجرد الإقرار بالشهادتين.

و على أىّ حال هذه الروايات و إن كانت بأحاديث ضعافا سندا، إلّا أنّ عمل مشهور الفقهاء من القدماء و المتأخرين جابر لضعف سندها، مع مالها من الشهرة الروائية؛ نظرا إلى نقلها بطرق عديدة فى الجوامع الروائية و الكتب الفقهية للقدماء. هذا مع اتفاق الأصحاب على مضمون هذه القاعدة فى مختلف الفروع الفقهية من مجاريها.

هذا مع أنه يمكن إحراز سيرة النّبى صلّى الله عليه و آله و أمير المؤمنين فى مدّة حكومتها؛ حيث لم يسمع أن يأخذ أحدا بعد تشرفه إلى الإسلام بجناياته و معاصيه الصادرة منه حال كفره.

و لو كان كذلك لوصل إلينا قطعا و لو بطريق رواية ضعيفة، مع عدم دلالة رواية على ذلك، بل وردت نصوص دلّت على خلاف ذلك بدلالاتها على مفاد قاعدة الجبّ. و هذه النصوص تؤيد جريان سيرة النّبى صلّى الله عليه و آله على مفاد هذه القاعدة.

(١) بحار الأنوار: ج ٤٠، ص ٢٣٠، ذيل ح ٩.

(٢) مجمع البيان: ج ١-٢، ص ٣٩٠.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٠

## حالتها مع معارضة ساير القواعد

### إشارة

- ١- معارضتها مع قاعدة التكليف الكفّار بالفروع.
  - ٢- معارضتها مع قاعدة الإنطاف و اليد.
  - ٣- معارضتها مع قاعدة اختلال النظام.
  - ٤- معارضتها مع قاعدة حرمة إهانة محترّات الدين.
  - ٥- معارضتها مع قاعدة العدل و الإنصاف.
  - ٦- معارضتها مع قاعدة نفى السبيل.
  - ٧- معارضتها مع قاعدة لا ضرر و لا حرج.
- لا ريب فى أنّ هذه القاعدة - كأية قاعدة أخرى - تعارض بعض قواعد و أدلّة أخرى فى موارد. و ذلك لأنّ بينهما و بين تلك القواعد نسبة العموم و الخصوص من وجه؛ فتقع المعارضة بينهما فى مورد الاجتماع.

و ينبغي لتفسيح ذلك أن يعلم أن ما صدر من الكافر في حال كفره من المعاصي تارة: يكون من قبيل حقوق الله، و أخرى: من قبيل حقوق الناس. و لكل واحد منهما أقسام. و لا بد من ملاحظة هذه القاعدة مع القاعدة الجارية في كل هذه الأبواب. فنقول:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١١

### معارضتها مع قاعدة تكليف الكفار بالفروع

يخطر بالبال بدوا تعارض قاعدة تكليف الكفار بالفروع، مع هذه القاعدة، بناء على رأى المشهور من أن الكفار مكلفون بالفروع؛ لأن مقتضى ذلك أخذهم بما صدر عنهم من المعاصي و ترتيب آثارها التكليفية و الوضعية، من وجوب الإعادة و قضاء العبادات و أداء الضمانات و إجراء الحدود و الأحكام الجزائية المالية و غيرها.

و لكن قاعدة الجبّ تصرّح برفع ذلك كله.

و مقتضى الصناعة تقديم قاعدة الجبّ؛ و ذلك لظهورها في رفع الأحكام و الآثار التكليفية و الوضعية، و إن الرفع فرع الثبوت. ففي الحقيقة لا تعارض بينها و بين قاعدة تكليف الكفار بالفروع.

و أما بناء على المختار من عدم تكليفهم بالفروع لا ملزم لنا لحمل مورد هذه القاعدة على حقوق الناس و الحدود و الجزائيات الثابتة في مذهب الكافر؛ لزعم أنه بعد البناء على عدم كونهم مكلفين بأحكام الإسلام حال الكفر، لا معنى لجبّ الآثار الناشئة من عصيان التكليف بالفروع. و ذلك لأنه بناء على هذا الأساس أيضا يمكن أخذهم بالفروع الثابتة في الإسلام؛ لأجل كفرهم و عدم قبول الإسلام عنادا، لا لأجل تكليفهم بالفروع مع قطع النظر عن تكليفهم بأصل الإسلام ثم بالفروع بتبعه. و بناء على هذا الأساس نقول: إن تشرفهم بالإسلام يرفع عنهم ما كان عليهم من التكاليف الفرعية المبتنية على الإسلام.

بمعنى أنهم لا يؤخذون بها بعد الإسلام لأجل عدم قبولهم الإسلام حال الكفر ليكلفوا بالفروع. و عليه فلا تنافي بين هذه القاعدة و بين المبنى المختار.

هذا كله بلحاظ العذاب و العقاب الأخرى. و لكن لما لا نظر لقاعدة الجبّ إلى ذلك فهو خارج عن مصبّ هذه القاعدة.

و إنما يرتبط بهذه القاعدة خصوص الآثار الظاهرية من الإعادة و القضاء و الحدود و التعزيرات و الديات.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٢

و الجواب الأساسى عن هذا التعارض بأن قاعدة تكليف الكفار ناظرة إلى العذاب الأخرى بمعنى أنه بناء على رأى المشهور يعاقب الكفار على ترك الفروع و يعدّون بذلك في الآخرة كما يعاقبون في الآخرة على الأصول. و أمّا بناء على المبنى المختار أنهم يعاقبون بعقاب واحد و هو على الكفر إنكار التوحيد و الرسالة. و لو كان لهم عقاب على الفروع فإنما هو لأجل كفرهم المانع عن الالتزام بالفروع.

هذا مضافا إلى إمكان رجوع الجبّ إلى معنى الدفع بمعنى كشفه عن عدم تكليف الكافر المنتحل إلى الإسلام حال كفره بالفروع، و عليه فانتفاء آثارها الظاهرية لإمحاء الإسلام ما كتب له في دفتر التشريع حال كفره أو عدم تكليفه بما كان له شأنية التكليف به حال كفره.

### معارضتها مع قاعدة ضمان الإتلاف و ضمان اليد

تعارض هذه القاعدة أدلة الضمانات، كقاعدة الإتلاف و ضمان اليد و أدلة حرمة التصرف في مال المسلم، مع أن جريان هذه القاعدة مخالف للامتنان على الأمة الإسلامية المرحومة. و لكنّه فيما إذا كان المغضوب منه مسلما، بخلاف الكافر.

و ذلك لأن هذه القاعدة تنفي الضمان بإطلاقها و تلك القواعد تثبتة. و الظاهر أن هذا التعارض بدوى لا استقرار له في الحقيقة، فلا تعارض في البين.

و ذلك لما قلنا في بيان مفاد هذه القاعدة من ظهورها في رفع الأحكام المختصة بالإسلام التي للشريعة الإسلامية دخل في ثبوتها. و لما كان ضمان الأموال المغصوبة ثابتا في سائر الشرائع و لا دخل للإسلام في ثبوتها، تنصرف هذه القاعدة عن الضمانات. فلا تخالف بين القاعدتين أصلا.

و أما الاشكال بأن مال المسلم لما كان محترما في الإسلام فيكون للإسلام

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٣

دخل في ضمانه بخلاف مال الكافر، و عليه فالمرتفع بهذه القاعدة ضمان مال المسلم؛ لا الكافر.

فيمكن الجواب بأن احترام مال المسلم في شريعة الإسلام لا ينافي ثبوت ضمان ماله في سائر الأديان أيضا. هذا، مع أن الذي لا احترام لماله هو الكافر الحربي، لا الذمى و لا المشركين من أهل الكتاب.

### معارضتها مع قاعدة اختلال النظام

هذه القاعدة تعارض قاعدة اختلال النظام في كل فعل موجب لاختلال النظام بلا فرق بين أنحاء النظامات الأمنية و الاقتصادية و الثقافية و السياسية. كما في السرقات و الدسائس الكبيرة المخططة لصالح الدول الأجنبية، و نحو ذلك مما يوجب الاختلال في معاش الناس و حياتهم و يورث الهرج و المرج و وهن أركان النظام الإسلامي المقدس. و من هذا القبل ما لوقتل الكافر رئيس القوم أو قائدا دينيا حال كفره و كان رفع الحد عنه موجبا للاختلاف الشديد و العداوة و البغضاء بين الناس و انجر ذلك إلى القتال و سلب الأمانة و اختلال نظام حياتهم.

ففي هذه الموارد إنما يقع التعارض بين القاعدتين فيما إذا كان جريان قاعدة الجب و رفع الأحكام و الآثار الوضعية من الضمانات و الحدود و التعزيرات، موجبا لمحدور الفتنة و الاختلال، و إلّا لا تعارض بمجرد صدور ما يوجب اختلال النظام من الكافر حال كفره ما دام لم يكن الجب موجبا لتشديده أو استمراره.

و لا-ريب في تقديم قاعدة الاختلال؛ نظرا إلى استقلال العقل بقبحه الإخلال في نظام حياة نوع الناس و إلى أهميته حفظ النظام الإسلامي الحاكم في نظر الشارع؛ بحيث أمر ببذل الأموال و النفوس لحفظ بيضة الإسلام و نواميس المسلمين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٤

### معارضتها مع قاعدة حرمة إهانة محترقات الدين

لا ريب في أهمية شعائر الله و المقدسات الدينية و محترقات الشريعة و المذهب- التي بها قوام الشريعة و دوام المذهب- في نظر الشارع؛ بحيث لا يرضى بهتكها و إهانتها بأي وجه من الوجوه. و قد سبق البحث عن هذه القاعدة تفصيلا في الجزء الأول من كتابنا «مباني الفقه الفعال».

و يتضح من ضوء هذا البيان تقدم قاعدة حرمة إهانة المحترقات على قاعدة الجب، فيما إذا كان رفع الأحكام و الآثار الوضعية موجبا لإهانة محترقات الشريعة و مقدسات المذهب و هتك شعائر الله تعالى. و إن كان تصوير صغرى هذا التعارض مشكلا بعد ما كان رفع التعزير و العقاب عنه ببركة الإسلام.

### معارضتها مع قاعدة العدل و الإنصاف

قد تقدّم البحث مفصّلاً عن مفاد قاعدة العدل و الإنصاف في الجزء الأوّل من كتابنا «مباني الفقه الفعّال» فراجع هناك. و إجمال الكلام هاهنا أنّه لو وقعت المعارضة بين هاتين القاعدتين لا ريب في تقديم قاعدة العدل و الإنصاف لاستقلال العقل بها، مضافاً إلى أنّ مصبّ جريانها حقوق الناس و قد تقدّم آنفاً وجه انصراف قاعدة الجبّ عنها. و تصوير التعارض بأن اشتهب مال بين كافر ذمّي و مسلم و تردّد بينهما. فمقتضى قاعدة العدل و الإنصاف تصنيف ذلك المال بينهما. و لكن لا تعارض بين القاعدتين. و ذلك لأنّ مفاد قاعدة العدل و الإنصاف ثابت بدليل بناء العقلاء و سيرتهم القطعية في مواردّها. و ما ورد من النصوص الدالّة على مفادها- كالواردة منها في الدرهم الودعي- إرشاد إلى السيرة العقلانية كما بيّنا ذلك مفصّلاً في المجلّد الأوّل من كتابنا «مباني الفقه الفعّال».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٥

و عليه فلا تعارض في البين؛ لما سبق آنفاً من عدم ارتفاع الأحكام الثابتة في سيرة العقلاء- من الضمانات و الديون و الحقوق المالية- بهذه القاعدة. و إنّما يرتفع بهذه القاعدة خصوص الأحكام الثابتة بالإسلام التي لا دخل لغير الإسلام في ثبوتها.

### معارضتها مع قاعدة نفى السبيل

إذا كان جريان قاعدة الجبّ في مورد موجبا لسلطة الكافر على المسلم أو الدولة الكافرة على الدولة الإسلامية لا ريب في تقديم قاعدة نفى السبيل؛ لأنّها حاكم على جميع أدلّة الأحكام الأوليّة. و قد بحثنا عن مفاد قاعدة نفى السبيل مفصّلاً و تصوير التعارض بأن كان رفع حكم أو أثر وضعي من الضمانات و التعزيرات و الحدود و الحبس و نحوه من الجزائيات، موجبا لتفوق الكافر على المسلم، كما لو تجاوز بامرأة مسلمة أو غضب أموال المسلمين أو أقدم على دسيسة أو تجسس استخباري ثمّ أسلم، فلو كان جريان قاعدة الجبّ و تخليئه سبيله و رفع الأحكام و الآثار الوضعية عنه موجبا لسلطة الكفار على المسلمين أو تفوق الدول الكافرة على الدولة الإسلامية لا ريب في تقديم قاعدة نفى السبيل.

### معارضتها مع قاعدتي لا ضرر و لا حرج

لا ريب في حكومة قاعدتي لا ضرر و لا حرج على جميع الأدلّة الأوليّة. و أمّا تصوير المعارضة بين هاتين القاعدتين و بين قاعدة الجبّ، فتارة يقع الكلام في معارضتها مع قاعدة لا ضرر، فهو واضح و ذلك مثل أن غضب الكافر أموال مسلم أو مالك محترم غير المسلم، فحينئذ جريان قاعدة الجبّ يوجب الضرر على الغير. و من هذا القبيل كلّ فعل ارتكبه الكافر حال كفره و كان فعله موجبا لضرر مالي أو غيره.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٦

و أمّا معارضة هذه القاعدة مع قاعدة لا حرج فيمكن تصويرها فيما صدر من الكافر في حال كفره، من تعليقه البناء الموجبة لوقوع الجار في المشقّة و الحرج، أو إحداث معمل أو اصطبل للحيوانات أو مزارب الدجاج و حقل الدواجن في المحلّ المسكوني، فصار موجبا لوقوع الجوار و سكنه المحلّ في الحرج؛ إمّا لشده ارتفاع صوت، أو غلظة الدخان المتصاعد منه أو الرائحة الكريمة الموزية. و لكن لا تعارض بين قاعدة نفى الحرج و قاعدة الجبّ. و ذلك لأنّ الحرج لا يخلو إمّا كان متحقّقاً سابقاً بسبب ما أحدثه حال كفره، أو يكون مستمراً بعد إسلامه. فعلى الأوّل ارتفع الحرج و انقطع و لم يبق منه أثر وضعي حتّى ترفعه القاعدة إلّا عقوبة إيذاء المؤمنين المنوط ارتفاعها بالتوبة. و على الثاني لا ترتفع حرمتها بقاعدة الجبّ؛ لأنّه بعد الإسلام لا قبله.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٧

## مجارى القاعدة و أحكامها

### إشارة

- ١- مدلول هذه القاعدة في حقوق الله.
  - ٢- مدلول هذه القاعدة في حقوق الناس.
  - ٣- إعطاء الضابطة الكلية في المقام.
  - ٤- خروج مجارى السيرة العقلانية عن مصب هذه القاعدة.
  - ٥- لا فرق في جريان هذه القاعدة بين أقسام الكافر، و خروج المرتد بالدليل.
  - ٦- هل تجرى هذه القاعدة في المستبصر.
  - ٧- لما ذا تشمل هذه القاعدة للكافر دون المسلم؟
- يمكن تقسيم مجارى هذه القاعدة إلى قسمين رئيسيين، أحدهما: حقوق الله، ثانيهما: حقوق الناس. و كل واحد منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

و قد استظهر السيد المراغى من كلمات الأصحاب عدم سقوطها عن الكافر بإسلامه مطلقا، بلا فرق بين أنحاءه. و أما الحقوق الإلهية فاستظهر من كلماتهم سقوطها مطلقا، سواء كان لها تعلق بالمخلوقين أم لا. و أنهم لم يفصلوا في المقامين بينما كان في دينهم موجبا للضمان أم لا. قال قدس سره: «ظاهر الأصحاب: أن الحقوق المختصة بالمخلوقين سواء كانت بضمان يد أو إتلاف أو جنائية مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٨

- و نحو ذلك من الطرق - لا- تسقط عن الكافر بإسلامه، و أمّا الحقوق الإلهية و إن كان لها تعلق بالمخلوقين أيضا، فتسقط عنه بالإسلام. و لم نجد في كلامهم التفصيل بين ما كان في دينهم موجبا للضمان أم لا في المقامين». (١)

و لتحقيق ذلك نقول:

أما حقوق الله فتقسم إلى:

- ١- العبادات المحضة، كالصوم و الصلاة.
- ٢- العبادات المالية كالخمس و الزكاة و الوقف، بل الحجّ و كثير من الكفارات.
- ٣- الجزائيات، من الحدود و التعزيرات.

### مدلول هذه القاعدة في حقوق الله

أما حقوق الله المحضة - كالصلاة و الصوم و نحوهما - إذا كانت من العبادات المخترعة في الإسلام، فلا ريب في سقوطها عن الكافر بإسلامه.

و أما غير مخترعات الإسلام و غير المحضة من حقوق الله، فلو كانت من معتقدات الكافر في مسلكه فلا ريب في سقوطها أيضا؛ نظرا إلى بطلان معتقداتهم الدينية أساسا بعد مجيء الإسلام، بل ليست قابلة للسقوط؛ لعدم ثبوتها عند الله واقعا عليهم حتى تسقط بعد الإسلام؛ لأنّ الشرائع السابقة منسوخة بالإسلام.

و أما ما قلنا سابقا من إشعار وصف الإسلام في الحديث بأنه إنّما يجب و يسقط ما كان من مختصاته، و أنّ القاعدة لا تتكفل لإسقاط

ما لم يكن ثبوته بالإسلام، فلا ينافي ذلك؛ لأنّ هذا الكلام إنما يأتي فيما كان له جذور عقلائية،

(١) العناوين: ج ٢، ص ٤٩٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣١٩

مما له ثبوت واستقرار واستمرار مع قطع النظر عن الإسلام، مثل الديون والضمانات غير الناشئة من الأديان السالفة. وهذا بخلاف ما ثبت بالشرائع السالفة فإنها بعد نسخها بمجىء الإسلام، لا- ثبوت ولا- دوام لمطلق أحكامها (عباديات أو ماليات) حتى تكون قابلة للإسقاط بمسقط، بل هي ساقطة من أصلها بنسخ الشرائع السابقة. ولا فرق في ذلك بين الحدود والقصاص وغيرها من الأحكام الجزائية وبين العبادات. والملاك في ذلك ثبوتها بتشريع الشرائع السابقة، من دون ثبوتها بحكم العقل أو السيرة العقلائية.

### مدلول هذه القاعدة في حقوق الناس

أما حقوق الناس، فتنقسم إلى: ١- الضمانات والديون.

٢- المعاملات من العقود والإيقاعات الشاملة للنكاح والطلاق.

كمن تزوج امرأة أو طلق زوجته بغير الشرائط المعتمدة في شريعة الإسلام حال كفره، ثم أسلم. فإسلامه يوجب سقوط تلك الشرائط في حقه ما دام كافرا. ولكن بعد إسلامه يجب عليه تجديد العقد بشرائطه المعتمدة في الإسلام. فأصل النكاح لا يبطل بمقتضى قاعدة الجب، بل هي تقتضى صحتها حال الكفر. وإنما تدلّ بمفهوم الوصف أو الغاية على وجوب تجديده بشرائطه المعتمدة بعد الإسلام.

ولكن يمكن أن يقال: إن إطلاق حديث الجب يقتضى إلغاء الشرائط وسقوط اعتبارها في النكاح الواقع حال الكفر بإسلام الكافر مطلقا، حتى بعد إسلامه؛ لأنه مقتضى إطلاق إزالة اعتبار الشرائط المعتمدة في المعاملة الواقعة حال الكفر، فإن إطلاق جب أحكامها الوضعية الشرعية يقتضى إلغاء القيود

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٠

والشرائط الشرعية المعتمدة في المعاملة الواقعة حال الكفر. ومقتضى إلغائها صحتها مطلقا، حتى بعد الإسلام، فإن صحتها بعد الإسلام من آثار إلغاء شرائطها الشرعية حال الكفر. ولكن الاحتياط بتجديده بعد الإسلام بشرائطه المعتمدة لا ينبغي تركه، بل لا يبعد القول بوجوب الاحتياط في ذلك؛ نظرا إلى قوة احتمال التعبد بإلغاء الشرائط قبل الإسلام، لا بعده.

٣- الجنایات وما يترتب عليها من الأروش والقصاص والديات.

وكل ذلك إما من مختصات الإسلام، أو مما هو ثابت في غير الإسلام أيضا، من سائر الأديان فيأتي فيها ما سبق آنفا من البحث.

### إعطاء الضابطة في المقام

يمكن تأسيس الضابطة في المقام على ضوء ما بيّناه؛ وهي أن كل ما كان من الأحكام والحقوق ثابتة بحكم العقل أو بالسيرة العقلائية مع قطع النظر عن أئمة شريعة، فلا يسقط بالإسلام، بل هي باقية على حالها بعد إسلام الكافر، إلا أن يمنعه الإسلام بتخطئة العقل أو ردع السيرة العقلائية.

وكل ما كان ثابتا بتعديده من الشرائع السابقة من الأحكام والحقوق - من دون حكم للعقل به أو جريان سيرة العقلاء عليه - فهو ساقط



بنفس مجيء الإسلام و نسخ الشرائع السابقة، فلا اعتبار له عند الله تعالى، سواء أسلم الكافر أم لم يسلم، و إسقاط الساقط تحصيل الحاصل.

و عليه فالضابطه المستفاده من قاعدة الجب ارتفاع كل حكم تكليفي أو وضعي كان على عاتق الكافر حين كفره من الأحكام و الحقوق ثابتا بالإسلام، بحيث لو لم يكن الإسلام لم يثبت و لم يكن الكافر مكلفا به، و إنما كان مكلفا به حين كفره من ناحية الإسلام، بناء على رأى المشهور من تكليف الكفار بالفروع.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢١

و لا- فرق في ذلك بين الضمانات و غيرها، و لا- بين العبادات المحضة و غيرها، و لا- بين حقوق الله و بين حقوق الناس، و لا بين الجزائيات- من الحدود و القصاص- و غيرها، و لا بين الديات و غيرها من الحقوق المالية في شريعة الإسلام كأثر الكفارات، بل حتى الربا المأخوذ قبل الإسلام كما فسر الشيخ الطوسي قوله تعالى: «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ.» (١) و قواه في الجواهر؛ حيث قال: «لا يخفى قوة كون المراد بالآية العفو عما سلف في حال الجاهلية، نحو قوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ» و غيره مما هو وارد مورده.» (٢) و بما يتناه اتضح ضعف تفصيل السيد المراغي في المقام. فإن المناط في التفصيل ما ذكرناه من غير فرق بين حقوق الله و حقوق الناس.

### تنبيهات في أحكام هذه القاعدة

#### الأول: خروج مجارى السيرة العقلانية عن مصب هذه القاعدة.

إنّ موارد جريان السيرة العقلانية من الأحكام الحقوقية و المعاملية و الجزائية خارجة عن مصب هذه القاعدة. و ذلك لعدم كونها ناشئة من الشريعة الإسلامية، و ليست ممّا جاء به الإسلام. و قد قلنا في تحرير مفاد هذه القاعدة أنّها ناضرة إلى سقوط ما كان ثابتا في حق الكافر حال كفره بالإسلام، دون ما كان ثابتا في حقه مع قطع النظر عن الإسلام. و لا- يخفى أنّه لا- فرق في التفصيل الذى ذكرناه بين الأحكام التكليفية و بين الأحكام الوضعية. فما كان بتعييد من الشرائع السالفة خارج عن مجرى القاعدة تخصّصا. و ما هو ثابت بالعقل أو سيرة العقلاء لا يسقط بهذه القاعدة. و ما هو

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٤٠٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٢

ثابت بالإسلام تدلّ هذه القاعدة على سقوطها.

#### الثانى: لا إشكال في جريان هذه القاعدة في حق الكافر مطلقا

، سواء كان حربيا أو ذمّيا، كما ستعرف ذلك من كلمات الفقهاء؛ حيث طبّقوا هذه القاعدة على الذمى أيضا في حكم الجزية و غيره، في التطبيقات الفقهية. و السرّ في ذلك إطلاق عنوان الكافر عليهما على السواء؛ حيث يتبادر إلى الذهن من عنوان الكافر مطلق الكافر الشامل للحربى و الذمى. مع أنّ المأخوذ في موضوع قاعدة الجب بقريته قوله صلى الله عليه و آله: «ما قبله» عنوان غير المسلم، و هو شامل لمطلق الكفار بلا إشكال.

و من هنا تشمل هذه القاعدة المرتدّ قطعاً؛ لأنّه داخل في عنوان الكافر. و لكن خرج المرتدّ عن هذه القاعدة بالنصّ و الإجماع «١»؛



فقيدا إطلاق حديث الجبّ بالنصّ والإجماع في مورد المرتدّ.

### [الثالث: الاستبصار] هل تجرى القاعدة في المستبصر؟

الثالث: الاستبصار (إسلام المخالف).

اختلف الأصحاب في سقوط ما كان على المخالف العامي - من أحكام المذهب - بعد تشييعه وإيمانه بالاستبصار. فمنهم من قال في باب الصلاة بالسقوط لو أتى المخالف بالتكاليف على ما هي عليه في مذهبه من غير تفصير في اعتقاده، كما نسب ذلك إلى المشهور بين الأصحاب المحقق الأردبيلي «٢» واختاره الشهيد الأول في الذكرى «٣» والشهيد الثاني في الروض «٤» ومنهم: من قال بالسقوط في باب الحجّ لو أتى المخالف به موافقا لمذهبا

(١) راجع الخلاف: ج ٥، ص ٣٥٢.

(٢) مجمع الفائدة: ج ٣، ص ٢١١.

(٣) الذكرى: ص ١٣٥.

(٤) روض الجنان: ص ٣٥٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٣

سواء وافق مذهبه أم لم يوافق، كالمحقق في المعتبر «١»، والعلامة في المنتهى «٢»، والشهيد في الدروس «٣»

ومنهم: من قال بالسقوط لو وافق المذهبين، كما قيل في باب الزكاة إذا أعطاها مع شرائطها للمؤمن الشيعي الفقير، وعبارة أخرى وضعها في موضعها، وإلا فلا يسقط.

ومنهم: من قال: إنّ المخالف في حكم الكافر كصاحب الحدائق «٤» وعلى مثله أن يلتزم بشمول قاعدة الجبّ للمخالف والقول بالسقوط مطلقا.

ومقتضى التحقيق: السقوط، لو وافق ما أتى به الشرائط المعتمدة في مذهبنا، بلا فرق بين الزكاة وغيره. وذلك لعدم تمامية ما استدللّ به على اعتبار الإيمان في صحّة العبادة. نعم إنّما يبطل ما أتى به؛ لعدم كونه مطابقا لما اعتبر في صحّة العبادة من الشرائط في مذهبنا. وعليه فحديث الجبّ لا يرفع ولا يدلّ على سقوط ما أتى به العامي قبل تشييعه؛ لما قلنا من اختصاصه بالكافر. وذلك بقريته قوله: «ما قبله»؛ لأنّ قبل الإسلام وبعده إنّما يتصوّر في حقّ الكافر عند ما أسلم. وأما المخالف فلا يتصوّر في حقّه قبل الإسلام، بل إنّما يتصوّر في حقّه قبل الاستبصار وبعده عند ما استبصر وتشيّع. ولنا تحقيق مفصّل في كتاب الصوم في مسألة اشتراط الإيمان في صحّة العبادة.

(١) المعتبر: ج ٢، ص ٧٦٥.

(٢) منتهى المطلب: ج ٢، ص ٨٦٠.

(٣) الدروس: ج ١، ص ٣٥١.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ١٦٣-١٦٥. قال: «التحقيق المستفاد من أخبار أهل البيت عليهم السّلام - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في كتاب الشهاب الثاقب - ان جميع المخالفين العارفين بالامامة والمنكرين القول بها كلهم نصاب و كفار و مشركون ليس لهم في الإسلام ولا - في احكامه حظ ولا نصيب، و إنما المسلم منهم هو الغير العارف بالامامة، و هم في الصدر الأوّل من زمان الأئمة عليهم السّلام اكثر كثير، و يعبر عنهم في الاخبار بأهل الضلال و غير العارف و المستضعف».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٤

و عليه فالزكاة أيضا لو أداها المخالف على النحو المعتبر في مذهبنا؛ بأن راعى الشرائط المعتبرة و صرفها في مورها و أعطاها الفقراء من أهل الولاية، يسقط عنه التكليف و يصح بلا حاجة لإسقاطها إلى قاعدة الجب، و إلا فلا يسقط بلا دخل لهذه القاعدة. هذا مقتضى القاعدة، و لكن الذي يستفاد من النص نفي وجوب القضاء عن المستبصر في غير الزكاة و وجوب إعادتها عليه بعد الاستبصار.

كما دلّ على ذلك صحيحة بريد بن معاوية العجلي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «كلّ عمل عمله و هو في حال نصبه و ضلّالته، ثمّ من الله عليه و عرفه الولاية، فإنّه يوجر عليه، إلا الزكاة فإنّه يعيدها؛ لأنّه وضعها في غير موضعها، لأنها لأهل الولاية. و أما الصلاة و الحجّ و الصيام، فليس عليه قضاء». (١) بل تدلّ على صحّة الزكاة أيضا لو كان وضعها في موضعها. و يستفاد من هذه الصحيحة بطلان جميع عبادات الناصب، بل مطلق أهل الضلالة - الشامل لجميع المخالفين - لو لا الاستبصار. و إنّما يسقط عنهم قضاؤها ببركة الاستبصار و بتفضّل من الله و منه. لكن لا مطلقا، بل في غير الزكاة. و لعلّ وجه الفرق أنّ غير الزكاة من قبيل حقوق الله فيسقط بتفضّل الله، بخلاف الزكاة فإنّها من حقوق الناس و هم خصوص أهل الولاية. فيجب على العامي بعد استبصاره إيصال الحقّ إلى مستحقّه.

و لا ينافي ذلك ما قلناه من عدم اشتراط الإيمان و صحّة عباداتهم لو كانت مطابقة لما اعتبر فيها من القيود و الشرائط في مذهبنا. وجه عدم المنافاة أنّ الغالب عدم المطابقة لندور تحقّق عبادة منهم كانت مطابقة لمذهبنا. فالصحيحة المزبورة تحمل على الأغلب. و يشهد لما قلنا ذيل

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ب ٣١ من مقدّمات العبادات: ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٥

هذه الصحيحة لدلالاتها على صحّة الزكاة المؤدّاة قبل الاستبصار لو وضعها في موضعها بإعطائها إلى أهل الولاية. و قد تردّد المحقّق الأردبيلي في سقوط العبادات عن النواصب بعد الاستبصار؛ حيث قال: «و أمّا الناصب بمعنى المبغض و العدو لأهل البيت، فهو كافر لأنّ بغضهم (نعوذ بالله) كفر، لأنّه إنكار للضرورة، و المجمع عليه، و للأخبار. فالظاهر عدم صحّة عباداتهم بوجه، فيحتمل القضاء كالمرتد؛ لعموم أدلّته، و عدمه كالكفر الأصلي؛ لأنّ الإسلام يجب ما قبله». (١) و لكن الأقوى ما قلناه، من عدم جريان قاعدة الجب في حقّه؛ لأنّه مسلم في الظاهر بالإقرار بالشهادتين و باليوم الآخر كما دلّ على ذلك نصوص متواترة.

و أفتى بذلك فقهاؤنا في مختلف أبواب الفقه. فيجرى عليه أحكام الإسلام. و إنّما يسقط عنه غير الزكاة بالاستبصار بدلالة النصّ الصحيح المزبور.

و يلحق بالمخالف الغلاة و النواصب و الصوفية و الواقفة و سائر الفرق الضالّة. فلو استبصروا و انتحلوا إلى المذهب الحقّ يجرى في حقّهم حكم المخالف، لا الكافر؛ لأنّهم مسلمون. و إنّ الإسلام الذي يجب ما قبله هو الإقرار بالشهادتين و بسببه يجرى أحكام الإسلام.

و أمّا ما ورد من النصوص الدالّة على نجاسة النواصب و أنّ الناصب لأهل البيت أنجس من الكلب، فلا يفيد كونه كافرا و لا يدلّ على عدم إسلامه.

#### [الرابع:] لما ذا تشمل هذه القاعدة للكافر دون المسلم؟

الرابع: لما كانت دلالة هذه القاعدة على رفع الأحكام التكليفية و الوضعية عن الكافر المنتحل إلى الإسلام من باب الامتنان، تخطر

بالبال شبهة، و هي: أنه كيف

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ج ٦، ص ١٠١-١٠٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٦

يمكن ثبوت الامتتان في حق الكافر، و لكن لا يشمل المخالف المسلم الذي آمن بالله تعالى و النبي صلى الله عليه و آله و المعاد؟ و هل هذا التبعض في الامتتان من جانب الشارع يلائم عدالة ذاته المقدسة المنزهة من أي نقص؟ و الذي يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الإشكال، أن المسلم لما دخل في الإسلام باختياره و اعتقد اصوله و فروع و التزم بأحكامه، صارت قوانين الإسلام و أحكامه التكليفيه و الوضعية في حقه منجزا قطعيا، فهو ملزم على إجرائها و معاقب على تركها. و هذا بخلاف الكافر الذي لم ينتحل إلى الإسلام بعد و لم يختره، حتى تنتجز عليه أحكامه و يلزم بإجرائها. فمن هنا لا يلزم الكافر الذي على إجراء أحكام الإسلام، حتى بناء على تكليف الكفار بالفروع.

و السر في ذلك أن من التزم و تعهد بقانون أو نظام سياسي أو ثقافي أو عسكري باختياره، يكون ملزما برعاية ذلك القانون و النظام الذي التزم بإجرائه و رعايته. و ذلك مثل اللاجئ السياسي إلى مملكة، فإنه بنفس اللجوء لما صار ملتزما برعاية قانون تلك المملكة، يكون في سيرة العقلاء ملزما برعاية قوانينها و يعاقب على نقضها و التخلف عنها. و كذا من دخل في مؤسسة ثقافية أو دائرة عسكرية و صار عضوا لها. و هذا بخلاف غيره ممن لم يلتزم بذلك.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٧

## التطبيقات الفقهية

### إشارة

- ١- سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه.
  - ٢- سقوط الجزية عن الكافر الذي.
  - ٣- سقوط الغسل و قضاء الصلاة و الحج عنه.
  - ٤- هل يسقط ضمان ما أتلفه الكافر على المسلم.
  - ٥- سقوط الحدود عنه.
- و قد تمسك الفقهاء الفحول و استدلل و أعظم الأصحاب- من القدماء و المتأخرين- بهذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية، و إنهم أرسلوا هذه القاعدة- في الجملة- إرسال المسلمات.
- و موارد استشهادهم بها أكثر من أن تحصى. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها؛ حذرا عن الإطناب في الفروع الفقهية.

### سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه

فمن هذه الفروع مسألة سقوط و وجوب الزكاة عن الكافر بعد إسلامه، كما أفتى به فقهاؤنا. و استدللوا بهذه القاعدة. قال في المعبر: «تجب الزكاة على الكافر ... و لا قضاء عليه لو أسلم؛ لقوله عليه السلام: الإسلام يجب ما قبله». «١»

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٨

و قد نقل العلامة في المختلف القول بسقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه عن الشيخ «١» و ابن الجنيد و المفيد «٢» و ابن البراج «٣» و ابن إدريس «٤» و نقل عن بعض الأصحاب القول بعدم السقوط.

و اختار العلامة سقوطها بالإسلام مطلقاً - حتى لو أسلم بعد الحول - و استدلل لذلك بقوله: «لنا الإسلام يجب ما قبله». «٥» و قال في المنتهى: «تجب الزكاة على الكافر؛ ... عملاً بعموم الأوامر ... نعم لا يصح منه أدائها؛ لأنها مشروطة بتيئه القربة و هي لا تصح منه. فإذا أسلم فلا قضاء عليه، بل سقطت عنه لقوله عليه السلام: الإسلام يجب ما قبله». «٦»

و قال في موضع آخر منه: «الكافر الأصلي تجب عليه الزكاة بعموم الخطاب و يسقط عنه بالإسلام؛ لقوله عليه السلام: الإسلام يجب ما قبله». «٧» بل نسب ذلك إلى اتفاق الأصحاب مستدلاً بحديث الجب. «٨»

و قال الشهيد الثاني: «إسلام الكافر يوجب سقوط الزكاة التي كانت قد وجبت عليه حال كفره؛ لأن إسلامه يجب ما قبله، سواء أ كانت عين النصاب موجودة أم لا. و إن مات على كفره عوقب على تركها؛ لأنه مخاطب بفروع الإسلام عندنا». «٩» و قد استدلل بهذه القاعدة لذلك فحول الفقهاء و المحققين من القدماء و المتأخرين، لا حاجة إلى الإطناب في نقل عباراتهم هاهنا.

### سقوط الجزية عن الذمى بعد إسلامه

و منها: ما لو أسلم الكافر الذمى، فأفتوا بأنه تسقط عنه الجزية، كما أفتى به في كشف الرموز و حكي عن

(١) المبسوط: ج ٢، ص ٤٢.

(٢) المقنعة: ص ٢٧٩.

(٣) المذهب: ج ١، ص ١٨٤.

(٤) السرائر: ج ١، ص ٤٧٣.

(٥) مختلف الشيعة: ج ٤، ص ٤٤٠.

(٦) منتهى المطلب: ج ١، ص ٤٧٣.

(٧) منتهى المطلب: ج ١، ص ٤٧٦.

(٨) المصدر: ص ٥٣٢.

(٩) مسالك الافهام: ج ١، ص ٣٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٢٩

الشيخين في النهاية و المقنعة مستدلاً بهذه القاعدة.

قال في كشف الرموز - بعد نقل القولين في ذلك -: «أشبههما السقوط، القول بالسقوط للشيخين في النهاية و المقنعة. و يدل عليه قوله عليه السلام: «الإسلام يجب ما قبله». «١»

و ممن حكم بسقوط الجزية عن الكافر الذمى إذا أسلم قبل الأداء - سواء كان قبل الحول أم بعده هو صاحب الشرائع. و علله في المسالك بقوله: «و وجه السقوط حينئذ أن الجزية لا تؤخذ من المسلم: و أن الإسلام يجب ما قبله». «٢»

### هل يسقط الغسل عن الكافر بعد إسلامه؟

و منها: سقوط الغسل عن الكافر بالإسلام؛ يعني سقوط وجوب ما عليه من غسل الجنابة بالإسلام. وإنما يجب عليه في الجنابة اللاحقة عن إسلامه. هذا مقتضى ظاهر إطلاق القاعدة. و لكن يظهر من الشرائع و صاحب الجواهر وجوب الغسل عليه عن الجنابة السابقة عن إسلامه بعد ما أسلم، و علّل ذلك في الجواهر بقوله: «إذ الظاهر أنّ المراد بكونه يجب ما قبله إنّما هو بالنسبة إلى الخطابات التكليفية البحتة، لا فيما كان الخطاب فيها وضعياً، كما فيما نحن فيه، فإن كونه جنبا يحصل بأسبابه، فيلحقه الوصف و إن أسلم». (٣)

ثم عمّم صاحب الجواهر في حقّ المستبصر، و إن قوى السقوط في حقّه إذا كان ما أتى به من الغسل على مقتضى مذهبه موافقا لمذهبنا. (٤)

أمّا وجوب الغسل على الكافر بعد إسلامه للجنابة السابقة، فقد استدللّ له العلّامة في المنتهى (٥) أولاً: بشمول عمومات وجوب الغسل له. و فيه: أنّ

(١) كشف الرموز: ج ١، ص ٤٢١.

(٢) مسالك الافهام: ج ٣، ص ٧٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٣، ص ٤٠.

(٤) المصدر.

(٥) منتهى المطلب: ج ١، ص ٨٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣٠

شمولها له حال الكفر لا ينافي كون إسلامه كاشفا عن سقوط كلّ ما كان عليه من التكاليف وضعيه كانت أو تكليفية. و تخصيص إطلاقه بالتكليفية البحتة المحضه، كما قال في الجواهر محلّ تأمل.

و ثانياً: بأنّه بعد إسلامه مأمور بالصلاة المشروطة بالطهارة، فيجب عليه تحصيل شرط صحّتها.

و قد يشكل بأنّ الإسلام كيف طهره عن الشرك الذي هو أعظم القذارات المعنوية و طهره عن جميع نجاساته الظاهرية الناشئة عن كفره، فكذلك قذراته المعنوية الثابتة له بالجنابة.

و يمكن ردّ هذا الإشكال بأنّ قذارة الشرك - معنوية كانت أو ظاهريه بنجاسة عرق بدنه - إنّما هي ناشئة من الشرك و لا يقاس ذلك بالقذارة الناشئة من الجنابة، فهي كالنجاسة الناشئة من البول و الغائط، فكيف لا ترتفع نجاستهما بإسلامه؟ فكذلك القذارة الناشئة من جنابته.

فالحقّ في المقام مع العلّامة و صاحب الجواهر.

فالأقوى وجوب الغسل على الكافر عن جنابته السابقة عن كفره بعد ما أسلم؛ تحصيلاً لشرط صحّة الصلاة من الطهارة عن حدث تلك الجنابة الباقية.

### سقوط قضاء الصلاة عن الكافر بعد إسلامه

منها: سقوط القضاء عن الكافر المنتحل إلى الإسلام؛ حيث اشترطوا في وجوب القضاء شرائط، منها الإسلام. و قال المحقّق الكركي في شرح متن الألفية للشهيد: «لأنّ الكافر الأصلي لا قضاء عليه؛ إذ الإسلام يجب ما قبله، إلّا إذا أسلم آخر الوقت بحيث يدرك قدر الطهارة و ركعة». (١)

(١) رسائل المحقّق الكركي: ج ٣، ص ٣٤٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣١

وقال المحقق الأردبيلي: «لا خلاف عندهم على الظاهر في سقوط القضاء و ساير الأحكام عن الكافر الأصلي؛ لأن الإسلام يجب ما قبله». (١)

وكذا علل بهذه القاعدة سقوط قضاء الصوم، ثم قال: «و لعل المراد أن الإسلام عن الكفر الأصلي مسقط للقضاء، لا أنه لا يجب على الكافر حال كفره، فإن الظاهر أنه مكلف بالفروع كلها، إلا أن الإسلام يسقطها». (٢)  
وقد جاء التعليل بهذه القاعدة لذلك في كلمات أكثر الفقهاء الفحول لا حاجة إلى نقلها.

### سقوط قضاء الحج عن الكافر بعد إسلامه

ومنها: سقوط قضاء الحج عن الكافر بعد إسلامه إذا لم يستمر استطاعته الثابتة له حال كفره. كما قال في الجواهر: «نعم لو أسلم وجب عليه الإتيان به إذا استمرت الاستطاعة، وإلا لم يجب أيضا، وإن فرض مضى أعوام عليه مستطاعا في الكفر؛ لأن الإسلام يجب ما قبله. لكن في المدارك يجب عليه ذلك في أظهر الوجهين. ثم قال: واعتبر العلامة في التذكرة في وجوب الحج استمرار الاستطاعة إلى زمان الإسلام، وهو غير واضح. قلت: بل الوجوب غير واضح، ضرورة كونه كالتقضاء الذي يثبت عليه بفوات الفريضة، فإنه بالإسلام أيضا يسقط عنه، فكذلك وجوب الحج، و مرجعه إلى الخطاب به حال كفره على وجه يتحقق به العقاب لو مات عليه، أما لو أسلم سقط عنه، لما عرفته من جب الإسلام ما قبله، فإنه قد كان في حال أعظم من ذلك، فإذا غفر الله له غفر له ما دونه، ومن ذلك يعلم أنه لو فقد الاستطاعة قبل الإسلام أو بعده قبل وقته و مات قبل عودها لم يقض عنه». (٣)

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ج ٣، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر: ج ٥، ص ٢٥٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٧، ص ٣٠١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣٢

### هل يسقط ضمان ما أتلفه الكافر على المسلم قبل إسلامه؟

ومنها: سقوط ضمان ما أتلفه الكافر على المسلم، فإن شيخ الطائفة أطلق سقوط الضمان عنه بعد انتحاله إلى الإسلام؛ حيث قال: «لا خلاف أن الحربى إذا أتلف شيئا من أموال المسلمين و نفوسهم فأسلم، فإنه لا يضمن و لا يقاد به، و الكلام فى المرتدين». (١) و قد علل في المسالك بهذه القاعدة.

و نظيره ما عن العلامة؛ حيث قال: «أما الحربى فان أتلف فى دار الإسلام ضمن، و الأقرب فى دار الحرب الضمان أيضا». (٢)  
و فضل ولده فى ذلك بين ما إذا أتلفه الكافر على المسلم حال الحرب، فحكم بسقوط الضمان عنه إذا لم تكن العين موجودة، و بين إتلافه فى غير حال الحرب فحكم بضمانه مطلقا، فى دار الحرب أو دار الإسلام، نفسا كان المتلف أو مالا؛ حيث قال فى شرح كلام والده العلامة: «أقول: المراد بالضمان بعد الإسلام.

فقال الشيخ: الحربى لا يضمن مطلقا؛ لقوله عليه السلام: الإسلام يجب ما قبله. و قال المصنف بوجوب الضمان، سواء تلف فى دار الحرب أو فى دار الإسلام؛ لأنه أتلف مالا معصوما ظلما فيضمن؛ لأن الكفار مخاطبون باتباع الشرائع. و الأقوى عندي أن الإلتلاف فى حال الحرب يسقط بالإسلام، سواء كان نفسا أو مالا، إذا لم تكن العين موجودة. و إن كان فى غير حال الحرب، ضمن النفس و المال

سواء كان في دار الحرب أو في دار الإسلام والله تعالى أعلم بالصواب. (٣)  
و مقتضى التحقيق سقوط الضمان عن الكافر بعد إسلامه مطلقاً، سواء كان يتلاف مال أو نفس، في دار الحرب أو غيره، في حال الحرب و غيره، كما عليه شيخ الطائفة و العلامة و صاحب الشرائع و قواه في المسالك. (٤) و أما التفصيل

(١) المبسوط: ج ٧، ص ٢٤٧.

(٢) قواعد الأحكام: ج ٢، ص ٢٧٧.

(٣) إيضاح الفوائد: ج ٤، ص ٥٥٥.

(٤) مسالك الأفهام: ج ١٥، ص ٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣٣

فلا يخلو من تحكّم، كما قال في المسالك (١)؛ حيث لا دليل عليه.

و أما شبهة كونه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المسلم المتلف ماله و إلى أولياء دمه المسلمين، فيمكن الجواب بأنّ دين الإسلام أكثر أهميّة من أموال المسلمين و نفوسهم. و إنّ في سقوط الضمان عن الكافر بالإسلام ترغيب للكفار و دعوة لهم إلى الإسلام و تبليغ للدين و الشريعة. و على المسلمين الإغماض عن أموالهم و أنفسهم في سبيل ذلك، كما امروا بالجهاد في سبيل الله بأموالهم و أنفسهم. و هذا هو الحكمة و المصلحة في سقوط الضمان عن الكافر بعد إسلامه في مفروض الكلام.

نعم لو كانت عين المال المغصوب من المسلم موجودة بعد إسلام الكافر فلا إشكال في وجوب ردّ مال الغير إليه؛ لأنّه مكلف بعد الإسلام بأحكامه، و منها وجوب ردّ المال المغصوب إلى صاحبه، كما ورد «الغصب كلّ مردود».

و منها: ما لو دخل رجل ذمّي بالمرأة و كان المهر خمراً فأقبضه إيّاها، ثمّ أسلما. فاستدلّوا بهذه القاعدة على سقوط المهر عنه، كما قال في الجواهر:

«و لو دخل الذمّي مثلاً و أسلم و كان المهر خمراً مثلاً و قد أقبضه تماماً إيّاها حال الكفر، لم يكن لها شيء بلا خلاف و لا إشكال؛ لأنّ الإسلام يجب ما قبله». (٢)

### سقوط الحدود عن الكافر بعد إسلامه

و منها: سقوط حدّ الزنا عن الكافر إذا فجر بامرأة مسلمة حال كفره فأسلم عن طوع و اختيار، دون ما إذا كان إسلامه عن كره و لأجل التخلص عن إجراء الحدّ عند إحراز إقامة الحدّ عليه؛ لما دلّ عليه إطلاق موثّق حنان بن سدير و خبر جعفر بالخصوص. (٣)

(١) مسالك الأفهام: ج ١٥ ص ٣٤.

(٢) الجواهر: ج ٣٠، ص ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ٣٦، من حدّ الزنا، ح ١ و ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٢، ص: ٣٣٤

قال في الجواهر بعد نقل الخبر المزبور: «قلت قد يقال: إنّ ظاهر الخبر المزبور عدم سقوط القتل عنه بالإسلام عند إرادة إقامة الحدّ عليه، كما هو مقتضى الاستدلال بالآية الكريمة، بل لعلّه ظاهر في خصوص إرادة التخلص، و إطلاق الموثّق السابق ظاهر أو منزل على غير الفرض.

أما إذا لم يكن كذلك؛ بأن أسلم بعد أن كان ممتنعاً عن ذلك على وجه يظهر كونه حقيقة، فقد يقال بسقوط الحدّ عنه، كما احتمله

في كشف اللثام؛ لأنَّ الإسلام يجب ما قبله. (١) و منها: ما إذا سبَّ الكافر النبيَّ حال كفره ثمَّ أسلم فتوقَّف صاحب الجواهر في جواز قتله مستدلاً بهذه القاعدة؛ حيث قال: «نعم قد يتوقَّف في قتل الكافر السابِّ إذا أسلم؛ لأنَّ الإسلام يجب ما قبله». (٢) هذه نماذج من كلمات الأصحاب في الاستشهاد بنصِّ هذه القاعدة في مختلف الفروع. و موارد استدلالهم بهذه القاعدة في شتى الفروع الفقهية أكثر من أن تحصى. و نكتفى بذكر هذا المقدار؛ إذ ليس المقام محلّ البسط و التفصيل في الفروع الفقهية. و قد تمَّ بفضل الله تعالى في غزّة شهر جمادى الأولى سنة ١٤٢٦ هـ ق. العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته و رضوانه، و من العلماء الكرام العفو عن الزلّات.

(١) الجواهر: ج ٤١، ص ٣١٤.

(٢) المصدر: ص ٤٣٩.

## الجزء الثالث

### إشارة

مباني

الفقه الفعال

في القواعد الفقهية الأساسية

التي يدور مدارها رحي الاجتهاد

القسم الثالث من القواعد العامة

الجزء الثالث للشيخ على أكبر السيفي المازندراني

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تقديم:

### إشارة

الحمد لله رب العالمين. أحمدّه استتماماً لنعمته، و استسلاماً لعزّته، و استعصاماً من معصيته. و أستعينه فاقه إلى كفايته. و الصلّاء على محمّد عبده و رسوله المصطفى، أرسله بالهدى و دين الحق، و جعله بلاغاً لرسالته، و كرامةً لأئمّته، و أنزل عليه القرآن نوراً لا تطفأ مصابيحُه، و بحرّاً لا يُدرك قعره، و منهاجاً لا يضلّ نهجه، و فرقاناً لا يخمد برهانه.

و السّلام على آله المعصومين المكرّمين الذين هم معادن الايمان و بحبوحاته، و ينابيع العلم، و أساس الدين، و عماد اليقين.

و نسأل الله سبحانه أن يُوفّقنا لمعرفتهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و يرزقنا شفاعتهم يوم نأتيه فرداً.

أما بعد فينبغي قبل الورود في البحث عن القواعد العامة- المبحوث عنها في هذا الجزء من «مباني الفقه الفعال» - تمهيد مقدّمه، و هي تحقيق في تبين ماهية الحكم الوضعي و أقسامه و الفرق بينه و بين الحكم التكليفي و إعطاء الضابطة في ذلك؛ نظراً إلى شدة مساس



كثير من المسائل الآتية وارتباطها بذلك.

وإننا وإن بحثنا عن ذلك في الجزء الأول من كتابنا «بدائع البحوث»، ولكن مع ذلك لا يزال زوايا من هذا المبحث بحاجة إلى تحقيق و توضيح أكثر مما بيناه هناك. و من هنا رأينا الأنسب أن نبحت عن ذلك في طليعة هذا الكتاب بعنوان المقدمة. مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣

### تحقيق في الحكم الوضعي و أقسامه

#### إشارة

- ١- إعطاء الضابطة في تعريف العناوين المصطلحة.
- ٢- تحرير كلام المحقق الخراساني.
- ٣- تعريف الشهيد الأول و نقده.
- ٤- كلام المحقق النائيني في تعريف الحكم الوضعي و نقده.
- ٥- تعريف الشهيد الصدر و نقده.
- ٦- كلام السيد الامام قدس سره نقده.
- ٧- مقتضى التحقيق في تعريف الحكم الوضعي.

### إعطاء الضابطة في تعريف العناوين المصطلحة

ينبغي قبل الورد في تحقيق المقام التنبيه على أمر، و هو أن تعريف أيّ عنوان مصطلح اصولي أو فقهي يتنى على ما جرى عليه اصطلاح القوم و ما هو المتداول بينهم في إطلاق ذلك العنوان على موارد. فينبغي ملاحظة خصوصيات مجموع موارد إطلاق ذلك العنوان في اصطلاح الاصول و الفقه، ثم أخذ الجامع المشترك بين تلك الموارد، ثم تعريف ذلك العنوان مع ملاحظة ذلك الجامع المشترك.

و عليه ففي تعريف الحكم الوضعي لا- بدّ من ملاحظة الخصوصية الجامعة المشتركة بين موارد إطلاق الحكم الوضعي في تعابير الفقهاء و الاصوليون؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤

ليكون جامعاً شاملاً لأنحاء الحكم الوضعي، و لئلا يدخل في التعريف ما لم يعدّه القوم من الحكم- فضلاً عن الحكم الوضعي- و أن لا يدخل فيه الحكم التكليفي.

و يمكن استفادة هذه الضابطة في خصوص المقام من كلام المحقق الخراساني؛ حيث إنه جعل المعيار في تعريف الحكم الوضعي و صدقه، إطلاق لفظ الحكم عليه في تعابير الفقهاء و الاصوليين.

فانه بعد نفي النزاع في صحة تقسيم الحكم إلى الوضعي و التكليفي، استشهد لذلك بإطلاق الحكم على الوضعي في كلمات القوم؛ حيث قال: «و يشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم. و الالتزام بالتجوّز فيه كما ترى» «١». و لأجل ذلك لم ير وقعاً للنزاع في كون الحكم الوضعي محصوراً أو غير محصور و لا- وجهاً للاختلاف في تعداد الحكم الوضعي. و لا يخفى أنه لا يستفاد من كلامه تعريف جامع للحكم الوضعي.

## تحرير كلام المحقق الخراساني

و ينبغي لتحقيق مرام المحقق الخراساني و بيان لب مراده و حاصل مقصوده، تلخيص كلامه «٢» في عدة نكات.

١- لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ نظراً إلى صحة إطلاق الحكم على الوضعي بملاحظة بعض معاني الحكم، و لكثرة إطلاق لفظ الحكم عليه في كلمات الأصحاب.  
و من هنا لا وقع للنزاع في تعداده و أنه محصور أو غير محصور، بعد تبين الملاك في صدقه.

(١) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٣٠٢.

(٢) المصدر: ص ٣٠٨-٣٠١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥

و إنما ينبغي النزاع في كون الحكم الوضعي مجعولاً تشريعياً مستقلاً باستفادته من الخطاب الشرعي؟ أو لا، بل مجعول تبعي بانتزاعه من الحكم التكليفي.

٢- ينقسم الحكم الوضعي إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما ليس مجعولاً بالجعل التشريعي أصلاً- لا تبعاً و لا مستقلاً-، بل مجعول بالجعل التكويني عَرَضاً بايجاد معروضه، كالسبيبة و الشرطية و المانعية الثابتة لذوات السبب و الشرط و المانع قبل التكليف بها.

ثانيها: ما كان مجعولاً شرعياً بتبع التكليف بمناشئ انتزاعه، كالجزيئية و الشرطية و المانعية و القاطعية للمأمور به بعد تعلق التكليف بمناشئ انتزاعه.

ثالثها: ما كان مجعولاً مستقلاً باستفادته من الخطاب الشرعي المتضمن لانشاءه و جعله، و يكون التكليف من آثاره و أحكامه، كالحجية و القضاوة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقية و الزوجية و الملكية و غير ذلك؛ حيث لا- يتوقف اعتبارها على ملاحظة التكليف المستفاد من الخطاب، و إن أمكن انتزاعها من التكليف.

٣- وهم و دفع:

أما الوهم، فحاصله: أن الملكية ليس بحذائها شيء في الخارج، بل هي من مقولة الجدة التي هي الحالة الطارئة على الانسان كالتعمم و التقمص و التئغل، و ليس حصولها بسبب إنشاء عقد، فكيف يمكن جعلها و اعتبارها مستقلاً بمجرد إنشائه؟

أما الدفع، فتحريره: أن لفظ الملك مشترك بين المعنى المذكور و بين اختصاص شيء بشيء؛ إما لاستناد وجوده إلى الشيء المتخصص كالعالم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦

للباري تعالى، و إما لاختصاص استعماله و تصرفه فيه كالفرس و الثوب لزيد مثلاً، و إما لانشاء اختصاصه به بعقد من العقود. و هذا المعنى الأخير يكون مجعولاً شرعياً مستقلاً بانشاءه في الخطاب، و لا إشكال في وجود ما بحذاء للملكية بهذا المعنى في الخارج.

و أنت ترى أن صاحب الكفاية لم ينفِ مطلقاً كون الشرطية و المانعية و نحوها مجعولاً شرعياً، بل إنما نفى ذلك عن ذات الشرط و المانع و القاطع قبل جعل التكليف، و أما بعد التكليف، فقد صرح بكونها مجعولات شرعية بتبع التكليف بمناشئ انتزاعها.

و من هنا لا يرد عليه بعض ما اورد عليه من الاشكالات. و سيتضح ذلك في خلال المطالب الآتية.

و يمكن أن يستفاد من الفقرة الاولى من كلامه أن ما صح إطلاق الحكم عليه و لم يكن حكماً تكليفياً، فهو حكم وضعي. و هذا التحديد للحكم الوضعي إنما يستفاد من هذه الفقرة من كلامه تلويحاً، و إلا ليست جملة في خلال كلامه في المقام تدل على تعريف

الحكم الوضعي بالمطابقة، كما سيأتي من بعض الأعلام.  
إذا عرفت ذلك فنقول:  
قد عُرّف الحكم الوضعي بتعاريف، أهمها أربعة:

### تعريف الشهيد الأول و نقده

أحدها: تعريف الشهيد الأول بقوله: «و الوضع هو الحكم على الشيء بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً»<sup>(١)</sup>.

(١) القواعد و الفوائد: ج ١، ص ٣٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧

وفيه: أن هذا التعريف غير جامع؛ ضرورة عدم شموله لكثير من الوضعيات التي عدّها القوم من الأحكام الوضعية، كالزوجية و الملكية و الطهارة و النجاسة و الصحة و البطلان و ... فإنهم أطلقوا لفظ الحكم على هذه العناوين و نحوها كثيراً.

### كلام المحقق النائيني في تعريف الحكم الوضعي و نقده

ثانيها: ما عرّفه المحقق النائيني بقوله:

«و أما الأحكام الوضعية: فهي من المجعولات الشرعية التي لا تتضمّن البعث و الزجر و لا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أوّلاً و بالذات، و إن كان لها نحو تعلّق به و لو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً أو إمضاءً، أو تعلّق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها»<sup>(١)</sup>.

و هذا التعريف يفيد أخذ عدّة عناصر في تعريف الحكم الوضعي و تعيين ماهيته.

١- كونه من المجعولات الشرعية، سواء تعلّق الجعل به تأسيساً أو إمضاءً، و سواء تعلّق الجعل به مستقلاً أو بجعل منشأ انتزاعه.

(١) فوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٨٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨

٢- عدم كونه متضمناً للبعث و الزجر.

٣- عدم تعلّقه بأفعال المكلفين ابتداءً و أوّلاً و بالذات.

٤- تعلّقه بالأفعال ثانياً و بالعرض، باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية.

و لكن يرد عليه: أن الحكم الوضعي لا يختص بالمجعولات الشرعية؛ لارتكازه و اعتباره بين العقلاء أيضاً؛ فإن الشرطية و الملكية و الزوجية و السببية مما يعتبره العقلاء فيما بينهم و يرتبون عليها آثارها المترتبة مع قطع النظر عن الشرع.

### تعريف الشهيد الصدر و نقده

ثالثها: ما عرّفه الشهيد الصدر بآته: «كل حكم يشرّع وضعاً معيّناً يكون له تأثير غير مباشر على سلوك الانسان»<sup>(١)</sup>.

و يرد عليه: أن هذا التعريف إنما ينطبق على مثل الزوجية و الملكية و السببية و الشرطية في المعاملات و الجزائيات مما له ارتباط بسلوك الانسان في المجتمع. و لا ينطبق على الشرطية و المانعية و نحوها ممّا لا تأثير ملموس له في سلوك الانسان، إلّا بضرب من

التأويل، كالجزيئية والشرطية والمانعية في أجزاء و شرائط و موانع العبادات التوقيفية، كالتطهير من الحدث، و الصوم، و الصلاة و نحو ذلك مما لا- مساس له بسلوك الانسان و تعامله مع المجتمع. و عليه فالتعريف المزبور ليس بجامع لجميع أقسام الحكم الوضعي و أفراده.

هذا مضافاً إلى أنه لا ريب في تأثير بعض الأحكام الستر و النظر و حجاب المرأة و أحكام التقيّة و لا سيما المداراتية منها. و من هنا ترى عدّة من الدُول الكافرة قد منعوا الحجاب و أخرجوا النساء المسلمات من الدوائر الحكومية و مراكزهم الثقافية و السياسية و ضيّقوا عليهنّ، و ليس ذلك إلّا لأجل تأثير أحكام الحجاب التكليفيّة في سلوكهن مع المجتمع الذي يَعِشْنَ فيه. كما تشاهدون أنّ العمل بالأحكام التكليفيّة المشروعة

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ١٠٥-١٠٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩

في التقيّة، أي تأثير عظيم في إطفاء نار الفتنة و الاختلاف بين المسلمين. و عليه فليس التعريف المزبور مانعاً.

مضافاً إلى عدم كون هذا التعريف مانعاً عن الحكم التكليفي المتضمّن للبعث و الزجر، المتعلّق بالأفعال، إلّا بقوله: «وضعاً معيناً». و هذا أشبه بمصادرة المطلوب؛ حيث اخذ لفظ المعرّف في التعريف.

هذا كله إذا كان مقصوده سلوك المكلف مع الآخرين، من سائر أفراد المجتمع.

و إلّا فلو كان مراده السلوك بالمعنى العام الشامل للسلوك الفردي و الأعمّ من التأثير المادّي و المعنوي، لا فرق بين الحكم الوضعي و التكليفي كما ترى. و تقييد التأثير في كلامه بغير مباشر لا ينفع في الفرق.

### كلام السيد الامام قدس سره

رابعها: ما جاء في كلام السيد الامام الراحل «١». و ينبغي تنقيح كلامه؛ لما فيه من نكات نافعة في بيان ماهية الحكم الوضعي و أقسامه و سعة نطاق الوضعيات. و ستعرف أنّ صدر كلامه يوهّم إدخال مطلق الوضعيات في الحكم الوضعي، رغماً لما جاء في ذيل كلامه. و حاصله: يتلخّص في امور:

١- إنه يشترك الحكم التكليفي و الوضعي بالاشتراك المعنوي؛ نظراً إلى وجود الجامع بينهما، و هو أصل الحكم و ماهيته.

و عرّف الحكم بكلّ مقرّر و قانون عرفي أو شرعي نافذ في المجتمع ممّن له

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١٤-١٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠

أهلية التقنين، تكليفاً كان أو وضعاً؛ حيث قال: «كلّ مقرّر و قانون من مقنّن نافذ في المجتمع يطلق عليه الحكم- إلى أن قال- و بالجملة: كلّ مقرر و قانون عرفي أو شرعي ممن له أهلية التقرير و التقنين حكم؛ تكليفاً كان أو وضعاً، و لا يخرج المقررات الشرعية أو العرفية من واحد منهما و لا ثالث لهما» «١».

٢- تعريف الحكم صادق على الرسالة و الخلافة و الامامة و الحكومة و الامارة و القضاة؛ نظراً إلى تعلّق الوضع و الجعل بهذه العناوين، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَ كُنَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» «٢» و «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» «٣» و «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» «٤» و قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ» «٥» و قوله عليه السلام:

فأني قد جعلته عليكم حاكماً» (٦).

٣- يصدق تعريف الحكم على الماهيات المخترعة بعد ما تعلق الجعل بها، فلا وجه لاستيحاش المحقق النائيني عن صدق الحكم عليها مع اعترافه بكون العناوين المخترعة انتزاعية. وذلك لصدق أنها من المقررات الشرعية. ثم قال السيد الامام في ختام هذه الفقرة من كلامه ما لفظه: «و كذا لا مانع من جعل الماهيات الاختراعية من الأحكام الوضعية؛ أي من المقررات الشرعية و الوضعيات الالهية. نعم إطلاق الحكم عليها- كإطلاقه على كثير من الوضعيات- يحتاج إلى التأويل.

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١٤.

(٢) مريم: ٤٩.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨.

(٤) البقرة: الآية ١١٨.

(٥) الحديد: ٢٦ و العنكبوت: ٢٧.

(٦) وسائل الشيعة: ب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١

نعم نفس الصلاة و الصوم، كنفس الفاتحة و الركوع و السجود، مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما و صيرورتهما من المقررات الشرعية، لا تُعدان من الأحكام الوضعية و لا من الماهيات المخترعة.

فالتحقيق: أن جميع المقررات الشرعية تنقسم إلى الوضع و التكليف و لا ثالث لهما، نعم صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل في بعضها غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم و عدمه، بل في مطلق الوضعيات، صدق عليها أولاً» (١).

٤- الامور الانتزاعية كالجزية و الشرطية و المانعية و السببية قابلة للجعل مستقلاً، من دون تبعية لجعل مناشئ انتزاعها بالايجاد التكويني، كما يظهر من المحقق النائيني. و ذلك لشهادة الوجدان بإمكان ذلك في الاعتباريات، فلا يقاس بالتكوينيات، كما التبس الأمر على هذا العلم.

٥- تعريف الحكم الوضعي بكل مقرر شرعي ما عدا الحكم التكليفي، حتى أن الاباحه لو كان لها جعل، تكون من الوضعيات.

٦- تقسيم الحكم الوضعي إلى:

الف- ما كان منتزعا من نفس التكليف، كالجزية و الشرطية و المانعية المنتزعة من التكليف بالصلاة التامة.

ب- ما كان مجعولاً شرعياً بتبع اشتراط التكليف به، كالاستطاعة المشروط بها وجوب الحج.

ج- ما كان مجعولاً ابتداءً، بلا واسطة تكوينية أو تشريعية، كالنبوة و الخلافة و الامامة و السببية و الشرطية و المانعية و القاطعية.

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢

د- ما كان مجعولاً عقيب شئ اعتباري أو تكويني، كضمان اليد و الاتلاف المترتب على الاستيلاء العدواني على مال الغير و إتلافه و حق السبق و التحجير المترتب على نفس فعل السبق و التحجير. و الملكية المترتبة على الاحياء و الحيازة و الحدود الشرعية و أحكام القصاص و الديات.

و لا يخفى أن هذه الأمثلة كلها من قبيل الحكم الوضعي المجعول عقيب الأمر التكويني.

و أما المَجْعُول منه عقيب الأمر الاعتباري، فيمكن التمثيل له بصحة البيع المَجْعُولَة عقيب ملكية المبيع للمالك، كما يستفاد من قوله: «لا يبيع إلا في الملك»، أو صحة تصرفات الصبي عقيب بلوغه الشرعي.

«٥» - ما كان مجعولاً عقيب أمر تشريعي من الأسباب الشرعية المعاملية، كالضمان و شغل الذمة عقيب عقد الضمان، و من ذلك الضمان المعاملي الحادث عقيب العقود و الايقاعات.

٧- ما لا يقبل الجعل خارج عن الأحكام الوضعية.

فأنه قدس سره قال في رد المحقق الخراساني:

«فانه مع تسليم عدم تطرق الجعل التشريعي مطلقاً إلى شيء لا وجه لعدده من الأحكام الوضعية، فان الاحكام الوضعية أي الأحكام الجعلية و المقررات الشرعية، فلا معنى لعدّ ما لا يتطرق إليه الجعل منها» «١».

٨- عدم كون الحجية و الطريقية و الكاشفية من الوضعيات، فليست من الأحكام الوضعية؛ حيث قال قدس سره: «كما أنّ عدّ بعضهم الكاشفية و الطريقة و الحجية و أمثال ذلك من

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٢٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣

الوضعيات في غير محلّه، فان الحجية سواء كانت بمعنى منجزية التكليف أو بمعنى قاطعية العذر ليست من المَجْعُولَات، كما أنّ الطريقية و الكاشفية للكاشف و الطريق ليستا بمَجْعُولَتين، كما مر ذكره في محلّه» «١».

نقد كلام

السيد الامام قدس سره

و لكن يرد على السيد الامام قدس سره:

أولاً: أنّ مثل النبوة و الخلافة و الامامة و الإمارة ليس من قبيل الحكم، بل من قبيل المنصب. و الشاهد لذلك انسباق معنى المنصب إلى الذهن من إطلاق هذه العناوين، دون الحكم. نعم القضاة بمعناها المصدرية بنفسها حكم إنشائي، لكن لا ربط له بالمقام. إن قلت: هذا بحسب العرف العام، لا بحسب العرف الخاص، الذي يدور مداره تعيين المعنى الاصطلاحي، فالمعيار جريان اصطلاح الفقهاء عليه.

قلت: إطلاق لفظ الحكم على مثل هذه العناوين لم يُعهد من الفقهاء أيضاً. و مجرد تعلق الجعل لا- يدل على كون المَجْعُول من الأحكام، فان المناصب كلها مَجْعُولَات، و لكنها لم تُعرف بأحكام في اصطلاح الفقهاء. بل إنّما يتفرّع الحكم على المنصب، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ «٢»؛ حيث يستفاد من هذه الآية تفريع جواز الحكم بين الناس و نفوذه على جعل منصب الخلافة.

هذا مع أنّ الحكم الوضعي يعتبر فيه كونه خصوصية انتزاعية مأخوذة في متعلق حكم تكليفي أو موضوعه، أو يُعتبر سبباً و منشأ لترتب الآثار و

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٢١.

(٢) ص: ٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤

الأحكام عليه. و ليست العناوين المزبورة من هذا القبيل، بل إنّما هي عناوين مستقلة لنفس المنصب، من دون أن تؤخذ في موضوع أو

متعلق حكم تكليفي أو سبياً له.

اللهم إله أن يقال: إنها أيضاً اخذت موضوعاً أو منشأ لوجوب الطاعة و ترتب آثار الحكم الانشائي والفتوائي، و عليه فالفقاهة أيضاً تكون من الأحكام الوضعية؛ لأخذها موضوعاً لوجوب التقليد، كما دلّ عليه قوله: «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه... فللعوام أن يقلدوه» «... ١».

و لكن مع ذلك كله كون هذه العناوين من قبيل الأحكام بعيد عن الارتكاز الفقهي و غير معهود بين الفقهاء، بل هي من قبيل المناصب، و لم يُطلق عليها الحكم إلا بضرب من التأويل، كما بيناه.

و ثانياً: إن العبادات المخترعة بذواتها لم يُعهد في اصطلاح الفقهاء كونها أحكاماً، بل هي عناوين لنفس العبادات و ذوات متعلقات الأحكام التكليفية. و سيأتي بيان وجه عدم كونها من قبيل الأحكام الوضعية.

و ثالثاً: يوجد تهافت بين صدر كلام السيد الامام و ذيله؛ حيث عقد البحث لتعميم الحكم إلى كل مقرّر و مجعول، و حاول إدخال الماهيات المخترعة في الحكم الوضعي بلحاظ كونها من المقررات الشرعية. و لكن اعترف في ذيل كلامه- في الفقرة الثالثة حسب ترتيبنا- بعدم صدق الحكم على الماهيات المخترعة، بل على غيرها من بعض الوضعيات في الجملة، بل صرح بنفي كون كل مجعول و مقرّر حكماً.

فهل هذا إلا الاعتراف بعدم كون كل مقرّر عرفي أو شرعي من قبيل

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥

الحكم؟!.

فكيف صرح في صدر كلامه بأن كل مقرّر و مجعول حكم؟!.

و حاصل كلامه: أن كل حكم مجعول، و ليس كل مجعول حكماً. و من هنا صرح في كلامه بأن ما ليس بمجعول لا يصح إطلاق الحكم عليه، كما عرفت من خلال كلامه.

و لعل من هذا القبيل، الأجر؛ حيث إن الأجر كما ليس من قبيل الحكم قطعاً؛ لعدم معهودية كونه حكماً في اصطلاح الفقهاء، كذلك ليس بمجعول؛ لوضوح أن الأجر مما يؤتي و يُعطى، لا مما يُجعل و يوضع، كما يشهد لذلك قوله: «يؤتكم الله أجراً حسناً» و قوله: «فسيؤتيه أجراً عظيماً» (١). فلا ترى في آية من القرآن استعمال لفظ الجعل في مورد الأجر. و هذا شاهد على عدم تعلق الجعل بالأجر. و السرّ فيه أن الأجر من الواقعات الخارجية، لا من الاعتباريات. نعم مقدار الأجر الموعود على كثير من الفرائض و المندوبات مجعول، لكنه خارج عن حدّ الحكم و تعريفه، كما هو واضح.

و رابعاً: إن تعريفه الحكم الوضعي بكل مقرّر شرعي ما عدا الحكم التكليفي ليس مانعاً؛ نظراً إلى نقضه بموارد عديدة كالمناصب الشرعية و الماهيات المخترعة و الاجور المقدرّة بما لها من المقادير الموعودة على الفرائض و المندوبات، و غيرها، فأنها من المجعولات الشرعية لكن لم يُعهد في اصطلاح الفقهاء كونها من قبيل الأحكام.

و خامساً: إن الاباحة و إن ليست من قبيل التكليف، لكنها لما تتعلّق- على أي حال- بفعل المكلف، و لو على نحو الترخيص في الفعل و الترك، الحقت

(١) الفتح: ١٠ و ١٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦



بالأحكام التكليفية؛ نظراً إلى اشتراكها مع سائر الأحكام التكليفية في تعلقها بالفعل ابتداءً و أولاً و بالذات. ولأنه لا يفيد الحكم الوضعي بعثاً أو زجراً ولا رخصةً في الفعل و الترك.

و سادساً: إنه قدس سره جمع بين كون الشرطية و المانعية مجعولاً تبعياً انتزاعياً و بين جعلهما مستقلاً، بل ابتداءً بلا واسطة تكوينية و لا تشريعية و هذا تهافت. «١» اللهم إلبا أن يكون مقصوده أن المجعول التبعي هو الشرطية و المانعية للمأمور به و لكن المجعول الاستقلالي هو اعتبار هذه العناوين لذات الشرط و المانع قبل التكليف لكنه قدس سره لم يبين مراده منه.

و سابغاً: إن الحدود- على فرض كونها من قبيل الأحكام الوضعية- إنما هي منتزعة من الوجوب المستفاد من الأمر بمناشئ انتزاعها. فان قوله:

«السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما» كما يفيد وجوب قطع اليد بدلالة الأمر المتعلق به، كذلك يفيد منه كون قطع اليد- بما له من الخصوصية و القيود- عقاباً و جزاءً خاصاً معيناً محدوداً بحد و خصوصية، فانتزع من هذا الجزاء المعين المحدود عنوان الحد. و عليه فالحد عقوبة و مجازاة معينة محدودة منتزعة من الأمر التكليفي باتيان منشأ انتزاعه بسبب معصية و جناية خاصة. و لا يخفى أن سببية الجناية لوجوب الحد أيضاً حكم و ضعي آخر غير نفس الحد.

و حاصل الكلام: أن فعل القطع و الجلد و الرجم بنفسه ليس من الحدود، بل الذي اعتبر حدّاً إنما هو عقوبة مخصوصة معينة منتزعة من متعلق الأمر، الذي هو نفس الفعل الخارجي و منشأ انتزاعه.

(١) راجع إلى حرف «الف» و «ب» من الرقم السادس من فقرات مخلص كلامه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧

و ثامناً: إن الحجية الثابتة للأمارات لا ريب في أنها معتبرة باعتبار الشارع.

فان الظنون بما لها من الكشف الناقض عن الواقع وجداناً، ما دام لم يعتبرها الشارع حجة و لم يجعلها دليلاً على الحكم الواقعي، لا تكون منجزّة و لا معدّرة، كما هو واضح. و كذا طريقتيها التامة تكون مجعولة بهذا المنوال. و هذا هو المراد من تتميم الكشف؛ بمعنى أن الشارع قد حكم بكونها طريقاً تامّاً تعبداً بعد ما كانت لها طريقية ناقصة وجداناً. فلا يصح ما جاء في الفقرة الأخيرة من كلام السيد الامام الراحل من عدم كون الحجية و الطريقتي و الكاشفية من المجعولات.

نعم، الحجية للقطع ليست بمجعولة؛ لأنها ذاتية للقطع، كما أن كاشفيته و طريقتيته إلى الواقع أيضاً من ذاتياته و لا تنالهما يد الجعل، كما أن الكاشفية و الطريقتي الناقصة لذات الظن الثابتة له وجداناً غير قابلة للجعل، و لكن تتميم كاشفيته بجعله منزلة الكاشف التام- و هو القطع- تعديداً و جعله حجة، بمكان من الامكان. و من هنا قلنا إن الحجية للظنون من المجعولات. و من أجل ذلك اشتهر التعبير عن الامارات بالظنون المعتمدة؛ أي التي اعتبر الشارع لها الحجية و قررها أدلة على الأحكام. نعم لا ريب أنها ليست من قبيل الأحكام، إلا أنها من المجعولات الشرعية.

### مقتضى التحقيق في تعريف الحكم الوضعي

و الذي يقتضيه التأمل و التحقيق فيما جرى عليه اصطلاح القوم أن الحكم الوضعي كل قانون مقرّر عرفي أو شرعي منتزع من قيد مأخوذ في متعلق حكم تكليفي أو موضوعه، أو في الأسباب الشرعية للنقل من عناوين المعاملات باعتبار سبب أو شرط أو مانع، و نحو ذلك مما له دخل في ثبوت الحكم و ترتيب الآثار الشرعية عليه،

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨

تأسيساً أو إمضاءً. و لا يفيد بنفسه بعثاً أو زجراً ولا رخصةً في الفعل أو الترك.



ولا- يتعلّق بأفعال المكلفين أوّلًا وبالذات، وإن يفيد ذلك ثانياً وبالعرض بواسطة ما يستتبعه من الأحكام التكليفية. كالشرطية و المانعية و الضمانات و الصحة و الفساد و الملكية و الزوجية و الطهارة و النجاسة و نحوها.

و يتفرّع على هذا التعريف:

أوّلًا: أنّ الوضعيات المجعولة التي لم تُعتبر قانوناً و لا- تُعدّ من المقررات خارجة عن تعريف الحكم، فضلاً عن كونها من الأحكام الوضعية، كالنبوة و الخلافة و الامامة و القضاة و الحكومة و الفقه، فإنّ مثل هذه العناوين لم يعتبرها الفقهاء، بل العرف من القوانين و المقررات، بل إنّما اعتُبرت من المناصب، بخلاف مثل الملكية و الزوجية و الشرطية و المانعية، بل الجزئية و السببية الاعتبارية. نعم الشرطية و المانعية و الجزئية و السببية التكوينية ليست من القوانين و المقررات الشرعية و العقلانية، و إن تكون من القوانين التكوينية، لكنها خارجة عن محل الكلام.

فالفرق بين المناصب و بين مثل الملكية و الزوجية، أنّ الملكية و الزوجية تُعتبر من القوانين و المقررات، بخلاف المناصب؛ فإنّها لا تُعتبر من القوانين المقررة للعمل، و إن يمكن أن يقال بأخذها موضوعاً للحكم التكليفي، و هو وجوب الطاعة؛ حيث يجب طاعة النبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام. فالنبوة و الامامة مأخوذتان في موضوع وجوب الطاعة.

و من المظنون قوياً أنّ هذا الفارق الأساسي هو السرّ في عدم إطلاق الحكم على المناصب في تعابير الفقهاء.

بيان ذلك: أنّ الحكم إنّما وصف بالوضعي بلحاظ تضمّنه وضعاً معيّناً

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩

لمتعلّق الحكم التكليفي أو موضوعه أو وضع الامتثال أو الأسباب الشرعية المعاملية.

و ذلك إمّا بوقوعه وصفاً لمتعلّق التكليف أو للأسباب الشرعية المعاملية بلحاظ آثارها، كالصحة و البطلان، لأنّهما صفان للمأمور به- من الوضوء و الغسل و الصلاة،- بلحاظ الآثار، و كذا صحة البيع و الاجارة و نحو ذلك من الأسباب الناقلة الشرعية المعاملية.

و إمّا بوقوعه وصفاً لموضوع الحكم التكليفي كالطهارة و النجاسة، فإنّهما صفان و حالتان للماء الذي هو من متعلّقات متعلّق الحكم؛ حيث يُتوضأ و يُغتسل بالماء. و كالملكية التي هي وضع معيّن بين المالك و ماله منتزعةً من كيفية تعامله و تصرفه في ذلك المال.

و إمّا بوقوعه وصفاً للأمارات و الحجج الشرعية، كالحجّة و الطريقية و الكاشفية، فإنّ هذه الاوصاف المذكورة أحكام وضعية تقع أوصافاً للحجج و الأمارات الشرعية.

و إمّا بوقوعه قيماً لمتعلّق التكليف أو للأسباب الناقلة الشرعية، كالشرطية و السببية و المانعية و الجزئية التي هي تعيّن وضعاً معيّناً للصلاة و غيرها من الأمور به المركّب الشرعي. و كذا القيود المأخوذة في الأسباب الشرعية الناقلة.

و هذا بخلاف الحكم التكليفي، فإنّه إنّما يتضمّن التكليف، من البعث و الزجر الالزاميين و غيرهما.

هذا هو وجه التقسيم بالوضعي و التكليفي، إلّا أنّ خصوصية الوضعية لا تثبت كون المتصف بها حكماً؛ لأنّ للحكم ملاكاً آخر غير ما هو معيار الوضع.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠

و هو كون المجعول من القوانين و المقررات المدوّنة للعمل أو المتضمّنة لما يعتبر في التكليف أو في موضوعه أو متعلّقه.

و المناصب و إن كانت من الوضعيات المجعولة- عرفاً أو شرعاً؛ حيث إنّ النبوة تحدّد وضع موضوع وجوب الطاعة- و هو النبي صلى الله عليه و آله-، و كذا الامامة في الامام، إلّا أنّها ليست من القوانين و المقررات، و من هنا لا تكون من قبيل الأحكام.

و ثانياً: ما لا- تأثير و لا- دخل له في ترتب الأحكام التكليفية و الآثار المتوقّعة من الخصوصيات و العناوين الانتزاعية أو الاعتبارية، خارجة عن التعريف المزبور.

و ثالثاً: العناوين الذاتية المنطبقة على الذوات الخارجية، و كذا العناوين الطبيعية المنطبقة على أفعال المكلفين- مما ليس من قبيل

الخصوصية أو الحالة أو الصفة المنتزعة من الفعل - لا تدخل في الحكم الوضعي في اصطلاح الفقهاء، وإن كانت مجعولة، كما في الماهيات و العناوين المخترعة، كالصلاة و الصوم و الحج، بل إنها من قبيل موضوعات الأحكام و متعلقاتها. و لا بأس بكون متعلقات الأحكام من قبيل الماهيات المخترعة.

و من هذا القبيل الأجر الموعود على كثير من المندوبات و الفرائض و ما عيّن في النصوص؛ لعدم كون أصل الأجر من المجعولات، بل من المعطيات، و على فرض كونه من المجعولات بلحاظ مقداره المقرّر لم يؤخذ في متعلّق أو موضوع حكم تكليفي، و لا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

و رابعاً: ما يفيد الرخصة في الفعل و الترك كالإباحة لا يكون من الأحكام الوضعية، و إن كانت الإباحة مجعولة غير مفيدة للتكليف بالدعوة أو المنع و

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١ الزجر.

و عليه فالحكم الوضعي إنّما يصدق على ما كان من القوانين و المقررات، و من قبيل عناوين مأخوذة في موضوع الحكم أو متعلّقه، لا على عناوين الأفعال و ذواتها، و لو كانت مجعولة، كما في الماهيات المخترعة. و من هنا لم يعد أحد من الفقهاء الصلاة و الصوم و الحج بنفسها و ذواتها من قبيل الحكم الوضعي، إلّا بضرب من التأويل. و ذلك بلحاظ اشتغالها على الجزئية و الشرطية و المانع، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله:

«بل قيل: إنّ الماهيات المخترعة الشرعية كلّها من الأحكام الوضعية، كالصوم و الصلاة و الحج و نحو ذلك.

و قد شُنع على القائل بذلك بأنّ الصوم و الصلاة و الحج ليست من مقوله الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعية؟. و لكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعة الشرعية من الأحكام الوضعية إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و حيث كانت الجزئية و الشرطية و المانع من الأحكام الوضعية فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعية؛ و ليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعة من الأحكام الوضعية كون الصلاة مثلاً بما هي هي حكماً وضعياً، فإنّ ذلك واضح الفساد، لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم» (١).

و لعلّ هذا مقصود السيد الامام من تقييد كون عناوين العبادات المخترعة من قبيل الأحكام الوضعية بما بعد الوضع و الجعل، لا قبله. و لكن للمناقشة في كلامه هذا مجالاً واسعاً؛ حيث إنّ ظاهره كون العبادات المخترعة - بعد جعلها -

(١) فوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٨٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢

بذواتها من قبيل الحكم الوضعي، من غير التأويل المذكور في كلام المحقق النائيني.

و السر في ما قلناه: أنّ فعل المكلف حدث تكويني خارجي صادر من المكلف و معلول إرادته تكويناً، و له وجود جزئي؛ لأنّ الوجود الخارجي مساوق الجزئية. و أما طبيعته الكلي، فإنّما ينطبق على مصاديقه الجزئية و أفراده الخارجية بما أنّها أفعال. و من هنا لا يكون قابلاً للاعتبار بعنوان الحكم الوضعي، إلّا أن ينتزع منه خصوصية أو حاله، فتتسلخ من منشأ انتزاعها، ثمّ تلاحظ بصورة قانون كلي فيعتبر عنه بالحكم الوضعي، كالخصوصية المنتزعة من فعل الرجم أو الجلد أو القطع؛ حيث تعتبر - بعد انسلاخها عن منشأ انتزاعها - بعنوان عقوبة معينة و مجازاة خاصة لجرم و جناية مخصوصة فتقرّر بصورة قانون كلي. فيعتبر عنه بالحكم الوضعي.

و قد اتضح بهذا البيان أنّ طبيعى فعل الرجم أو الجلد ليس حكماً وضعياً، بل إنّما الحكم الوضعي هو العنوان الانتزاعي الذي اعتبر عقوبة خاصّة و محدوداً بالخصوصية المعيّنة، و هذا هو المقصود من الحدّ.

ولا يخفى أن التفكيك بين هاتين الجهتين وإن كان مشكلاً، ولكن ليس المراد قطعاً من كون الحدّ حكماً وضعياً، كون طبيعي فعل الرجم والجلد والقتل ونحوه بنفسه حكماً وضعياً كما هو واضح؛ لعدم كونه مجعول الشارع، بل منتزَعاً من فعل المكلف. وقد تبين ممّا بيناه أيضاً أنّ كل ما تعلق به الجعل من غير التكليفات ليس من قبيل الحكم الوضعي، كالأجر المقدّر والثواب المعين الموعود على المندوبات والفرائض؛ لعدم أخذه في موضوع أو متعلق حكم تكليفي، ولا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣

ومما لا ينبغي أن يُغفل عنه في المقام، أنّ السبب الشرعيّ مجعولٌ بالجعل التشريعي؛ بأن يعتبر الشارع شيئاً علامته ومعرفاً على حكم؛ لأنّ علل الشرع معرّفات. وليس المقصود هنا السبب التكوينيّ المؤثرة في وجود المسبب والمعلول واقعاً.

فتبين بذلك دفع مناقشة المحقق النائيني في ذلك «١» فالسبب من الأحكام الوضعية بالمعنى المزبور.

وينبغي في الختام التنبيه على نكتة وبيان وجه تقسيم الحكم الوضعي بالتأسيسي والامضائي. وضرورة التنبيه على ذلك شبهة: أنّ الحكم الوضعي يكون دائماً منتزَعاً من مناشئ انتزاعه فلا- يتعلق به الجعل مستقلاً، فان مثل الصحة والفساد والشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة ونحوها عناوين منتزعة من اعتبار مناشئ انتزاعها، من الصحيح والفساد والشرط والجزء والمانع، فلا جعل من الشارع لنفس هذه العناوين- المعبر عنها بالأحكام الوضعية-، ومع ذلك فكيف تكون هذه الأحكام تأسيسيّة؟!.

والجواب: أنّ الحكم الوضعي إنّما يعبر عنه بالوضعي التأسيسي فيما إذا كان مناشئ انتزاعها من الماهيات المخترعة، كالاستقبال في الصلاة والتذكية والطهارة والبلوغ الشرعي ونحو ذلك من القيود المعبرة التوقيفية في العبادات والمعاملات. هذا تمام الكلام ومقتضى التحقيق في تعريف الحكم الوضعي وبيان ماهيته وأقسامه.

(١) فوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٩٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤

## «قاعدة» «الاشتراك»

### إشارة

منصّة القاعدة وأهميتها

مفاد القاعدة

مدرك القاعدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥

يظهر من بعض المحققين إدراج اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل تحت قاعدة الاشتراك المبحوث عنها في المقام. ولكن الأدلة المستدل بها لهذه القاعدة لا ترتبط باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. ومن هنا ينبغي البحث عن اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل على حدة، كما عقدوا عنواناً مستقلاً للبحث عن اشتراك الأحكام بين المسلمين والكفار.

فيقع الكلام هاهنا في ثلاث قواعد.

### إشارة

القاعدة الاولى: قاعدة الاشتراك على الاطلاق كما ستعرف مفادها.

الثانية: قاعدة اشتراك الكفار مع المسلمين.

الثالثة: قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

١- ضرورة البحث عن هذه القاعدة.

٢- منصّة القاعدة و أهميتها.

٣- هذه القاعدة اصولية لا فقهية و لا كلامية.

### [القاعدة الاولى: قاعدة الاشتراك على الاطلاق]

#### ضرورة البحث عن هذه القاعدة

اليوم يُلقى بعض المتتورين شبهة التبعض الطبقاتي و الصنفي و الجنسي و التفرقة العنصرية ضدّ الشريعة الاسلامية في محاضراتهم و خطاباتهم، و يعترضون على الاسلام في مقالاتهم بأنّ أحكامه ليست بمتساوية بين طبقات الناس و أصنافهم و القبائل و أنّ فيها تبعضاً بين الرجال و النساء.

و من جانب آخر يدافع بعض المتتورين عن نظرية الهرمنيوطيقا و يستشكلون على خلود الاسلام و دوام أحكامه و شمولها لجميع الأعصار،

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦

بالقاء شبهات واهية. و ذلك مثل دعوى مثل أنّ أحكام الاسلام و قوانينه إنّما شرّعت بتناسب اقتضاء الأوضاع الثقافية و الاجتماعية المختصة بمجتمع عصر نزول الوحي، و أنّ النبي صلى الله عليه و آله إنّما تلقى الوحي و فسّره على أساس ارتكاز ذهنه المناسب لمقتضيات أهل عصره. و أنّ في العالم العصري بعد مضي أربعة عشر قرناً من ذلك الزمان ليست تلك القوانين و الأحكام- المجعولة على أساس ذلك الارتكاز- متناسبة لمقتضيات المجتمع العصري.

و هذه القاعدة تتكفل للجابه عن مثل هذه الشبهات بتأسيس أصل اشتراك أحكام الاسلام بين جميع المكلفين من بداية حدوث الشريعة إلى يوم القيامة. و تعني لاثبات عدم اختصاص الأحكام بالمشافهين و المعاصرين للنبي و الأئمة المعصومين عليهم السلام، و لا بجنس أو صنف أو طبقه خاصه من الناس، بل هي عامه مشتركة بين الجميع.

#### منصّة القاعدة و أهميتها

قاعدة الاشتراك تعني إثبات التكليف لعموم المكلفين رجالاً كانوا أو نساءً، عرباً أو عجماً، بدوياً أو مدنياً في جميع الأعصار إلى يوم القيامة. بل تتكفل لاثبات عموم الأحكام الوضعية في حق الجميع.

و من هنا تعرف منصّة هذه القاعدة بعدم اختصاصها ببعض الأبواب الفقهية، و جريانها في جميع أبواب الفقه و مختلف فروعها و مسائلها و بعمومها للأحكام الوضعية و عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية.

كما تتبين بذلك أهمية هذه القاعدة؛ حيث إنّها بعموميتها و سعة نطاقها تنفي التبعض بين الرجال و النساء و الحرّ و العبد و الأقوام و الشعوب و

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧

القبائل المختلفة في جعل القوانين الالهية و تشريع الأحكام الشرعية.

و مما يؤكد أهمية هذه القاعدة و عظم خطرهما أن كثيراً من الخطابات الشرعية إنما وردت في قضايا شخصية و وقائع خاصة دعت الحاجة الرواة و ساير المكلفين إلى السؤال عن أحكام تلك الوقائع الشخصية التي كانوا يبتلون بها في امورهم. و على ضوء هذه القاعدة يتمكن الفقيه من تعميم الحكم- الذي بينه الامام عليه السلام في جواب السائلين عن تلك الوقائع الشخصية- إلى ساير المكلفين.

فإن الفقيه بعد القطع بعدم الخصوصية لشخص السائل و الواقعة، يعمم الحكم و يحكم بثبوتها لسائر المكلفين بدليل هذه القاعدة. كما أن الرواة السائلين كانوا من جنس الرجال المعاصرين لزمان الأئمة، و لكن الفقيه بدليل هذه القاعدة يحكم بثبوت ذلك الحكم المسئول عنه لجميع المكلفين من الرجال و النساء من جميع الطوائف و الأقوام في جميع الأعصار إلى يوم القيامة.

و قد أشار إلى هذه النكتة الفقيه المحقق السيد الحسيني المراغي، و ناقش في كفاية عموم الخطابات الشرعية الواردة على سبيل القضايا الحقيقية لتعميم جميع الأحكام الشرعية؛ حيث قال: «إذ معظم الأدلة لم يرد بعنوان قضيه كلياً حتى تشمل الأحوال و الأزمان و الأشخاص، بل وردت في وقائع خاصة دعت الحاجة المكلفين إلى السؤال عنها، فلا- عموم فيها. و لا- ينفع في ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهية- كما ذهب إليه جملة من المحدثين؛ لأنه أخص من المدعى؛ إذ في الخطابات ما ورد مختصاً بالنبي صلى الله عليه و آله، و ما ورد مختصاً بأهل البيت عليهم السلام، و ما ورد مختصاً بالمؤمنين أو بالمسلمين أو بالرجال دون الاناث، و ما ورد مختصاً بشخص واحد في ظاهر اللفظ، كلفظ «افعل و افعل» مما يختص بواحد كما لا يخفى على المتتبع في الروايات. بل الخطابات العامة- التي يدعى شمولها

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨

للكل- أقل قليل في الباب بالنسبة إلى غيرها. مع أن الحق عدم العموم في الخطابات الشفاهية، على ما قرر في الاصول. بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع، كما يظهر للمتأمل» (١).

ظاهر كلامه اختصاص الخطابات الشفاهية الصادرة عن النبي و الأئمة المعصومين عليهم السلام بالمشافهين، لكنه خلاف مقتضى التحقيق.

و قد بينا في علم الاصول (٢) أن الخطابات الشرعية كلها على سبيل القضايا الحقيقية؛ إنما بظاها من غير تأويل، و إنما مؤولة، و هي ما ورد منها بصورة القضية الشخصية لكنها من باب «إياك أعنى و اسمعى يا جاره»، و كلها مؤولة إلى القضايا الكلية الحقيقية.

و ذلك لاستقرار دأب الشارع على السيرة العقلانية التقينية في تشريع الأحكام. و جريان سيرة العقلاء في تقنيناتهم على وضع القوانين بنحو الكبرى الكلية و على سبيل القضايا الحقيقة. و الشارع أيضاً كذلك؛ لأنه في مقام التشريع و التقنين، و هذا المقام قرينه حاله مقامية مكتنفه بها الخطابات الشرعية دائماً و تعطيلها ظهوراً في الشمول بجميع المكلفين و توجب انقلاب الخطابات الشفاهية الشخصية إلى القضايا الحقيقية.

و سيأتي تفصيل هذا البيان في تقريب السيرة العقلانية.

(١) العناوين: ج ١، ص ٢٠-٢١.

(٢) راجع كتابنا «بدائع البحوث: ج ١، ص ٢٣١-٢٣٥».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩

ثم إن هذه القاعدة اصولية، لا فقهية؛ نظراً إلى وقوع نتیجتها في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الكلي. وليست هي حكم شرعي كلي منطبق على أحكام فرعية تحته.

و ذلك لأنّ نتیجة البحث عن هذه القاعدة، اشتراك التكليف الشرعي العملي بين المكلفين؛ بمعنى عموميتها لهم. وليست العمومية والاشتراك من قبيل الأحكام، وإن كان موضوعها- وهي التكليف من قبيل الأحكام التكليفية العملية، فلا تدخل في القواعد الفقهية. ومن هنا تخرج هذه القاعدة عن مسائل علم الكلام؛ لعدم كون موضوع علم الكلام الأحكام التكليفية العملية. بل إنّما تكون نتیجة هذه القاعدة من قبيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي.

و ذلك أنّه إذا قام عند الفقيه خبر دلّ على تعيين التكليف لشخص من الرواة السائلين عن حكمه و تكليفه، يمكن للفقيه أن يُعمّم ذلك الحكم و يُفتى بثبوته لسائر المكلفين؛ مستدلاً بقاعدة الاشتراك أو بأدلة هذه القاعدة، كما يُترأى في كلمات الفقهاء، و ستأتي مواردها في تطبيقات هذه القاعدة.

و لكن إنّما بحثنا عن هذه القاعدة، تبعاً للقوم، حيث بحث عنه جماعة من المحققين في ضمن القواعد الفقهية، و لعدم تنقيحها في علم الاصول مستقلاً بعنوان قاعدة مستقلة، بل و لم يستوفوا البحث عنها في ضمن ساير القواعد الاصولية، نعم تعرّض لها بعضهم في علم الاصول لتوجيه اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل بإشارة و تلقاه بعنوان الاصول الموضوع المسلمة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠

## مفاد القاعدة

### ١- ضابطة جريان القاعدة.

المقصود من الاشتراك في نصّ هذه القاعدة، اشتراك المسلمين في الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و لا نظر لها إلى الاشتراك في العقائد الدينية. بيان ذلك: أنّ الاشتراك يكون أيضاً في العقائد الدينية غير الفقهية مثل ما يرجع إلى التوحيد و النبوة و المعاد و البرزخ و الصراط و الميزان و الجنة و النار و نحو ذلك من الامور الاعتقادية المشتركة بين المسلمين، و كذا الامور الاعتقادية المشتركة بين الامامية الاثني عشرية.

و لكن لا- ينبغي الغفلة عن خروج الاشتراك بهذا المعنى عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها في المقام؛ لأنّ الاشتراك بهذا المعنى يكون من المسائل الكلامية، و قاعدة الاشتراك المبحوث عنها في المقام من القواعد الاصولية، فلا ينبغي الخلط بينهما. من دون اختصاص بصنف أو جماعة أو قبيلة خاصة. فإنّها تفيد اشتراك جميع المكلفين من المسلمين في أصل التكليف و تعمّ الحاضرين و الغائبين و الرجال و النساء و جميع القبائل و الطوائف منهم إلى يوم القيامة.

توضيح ذلك: أنّ في كثير من الخطابات الشرعية و النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السلام توجه الخطاب إلى شخص الراوي. و هذا النوع من الخطابات بمدلولها اللفظي الوضعي المطابق لا يشمل غير ذلك الشخص. و لكننا- مع ذلك- نرى الفقهاء متسالمين على تعميم الحكم إلى جميع المكلفين، و لا- يفتى أحدٌ منهم باختصاص الحكم بذلك الشخص السائل المبتلى بالواقعة التي سأل عن حكمها.

و من هنا نقطع أنّ هذا التعميم لا بدّ أن يكون لأجل قاعدة مسلمة أو عموم

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١

من الكتاب و السنة؛ لكي يكون دليلاً صالحاً للاعتماد عليه في هذا التعميم و التسرية.

و ذلك الدليل المعمّم قد عُبر عنه بقاعدة الاشتراك. و هذه القاعدة مصطادة من عدّة عمومات و إطلاقات و أدلّة شرعية، كما سيأتى بيانها فى تحقيق مدرّك القاعدة.

و لاثبات ذلك و توضيحه نمثّل بأمثلة:

«الف»: إنّ حمّاد بن عثمان وقع له الشك فى إتيانه بالركوع حين السجدة و سأل الامام عليه السلام عن تكليف نفسه و أمره الامام بالمضى، كما روى شيخ الطائفة باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشكّ و أنا ساجد، فلا أدري، ركعت أم لا؟ قال عليه السلام: امض» (١).

فإنّ مورد السؤال كان واقعة شخصية ابتلى بها حمّاد. و ظاهر قوله عليه السلام: «امض» توجّه الأمر إلى حماد بشخصه.

و لكن الفقهاء استنبطوا من أمر الامام وجوب مضى الصلاة على كلّ من شك فى الركوع حين السجدة على نحو القضية الكلية الحقيقية. و استدّلوا بهذه الصحيحة و مثلها لحجية قاعدة التجاوز، و حكموا بثبوت حكم وجوب المضى - فى مفروض السؤال - فى حق جميع المكلفين. و إنّ ممّا اعتمد عليه الفقهاء فى تعميم هذا الحكم إلى جميع المكلفين، قاعدة الاشتراك.

«ب»: إنّ إسحاق ابن عمّار كان حينما يأكل السحر فى ليلة رمضان، يعرض له الشك فى طلوع الفجر، فلم يكن يدر أ يجوز له استمرار الأكل أم لا؟ فسأل أبا عبد الله عليه السلام عن تكليف نفسه، فأجابه الامام عليه السلام ببيان تكليفه فى تلك الواقعة.

(١) وسائل الشيعة: ب ١٣، من أبواب الركوع، ح ١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢

كما ورد فى موثقة إسحاق، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام آكل فى شهر رمضان بالليل حتى أشكّ؟ قال عليه السلام: كلّ حتى لا تشكّ» (١).

«ج» مرض الوليد بن صبيح بالمدينة فى شهر رمضان - و هو صائم - فهتأ له أبو عبد الله عليه السلام الغذاء و أمره بالأكل، كما ورد فى الصحيح عن الوليد بن صبيح، قال: «حمت بالمدينة يوماً من شهر رمضان، فبعث إليّ أبو عبد الله عليه السلام بقصعة فيها خلّ و زيت، و قال أفطر و صلّ و أنت قاعد» (٢).

فإنّ فى هذه النصوص لم يبيّن الامام حكماً كلياً، و لم تدل بالدلالة اللفظية على كبرى كليه، بل إنّما دلّت على حكم جزئى متعلّق بشخص السائل فى الواقعة التى ابتلى بها. و لكن مع ذلك قد أفتى الفقهاء بثبوت ذلك الحكم فى حق جميع المكلفين.

بل فى أكثر النصوص الواردة فى مختلف الأبواب الفقهية يكون مورد السؤال رجلاً مفروضاً فى كلام السائل بمثل قوله: «سألته عن رجل». و ذلك الرجل المسئول عنه شخص واحد يدور حوله سؤال السائل و جواب الامام و يتعلّق الحكم - الذى يبيّن الامام عليه السلام فى الجواب - بشخص ذلك الرجل المسئول عنه حسب القواعد اللفظية. فما هو الوجه فى تعميم الحكم إلى غيره من ساير المكلفين فى جميع الأعصار؟ نقول: ذلك الوجه هو قاعدة الاشتراك.

نعم فى كثير من النصوص يكون موضوع السؤال و الجواب طبيعى الرجل و المرأة، أو طبيعى فعل أو شىء، ففى مثل هذه النصوص قد يقال: إنّها لا

(١) وسائل الشيعة: ب ٤٩، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) الوسائل: ب ١٨، من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٢. قوله: «بقصعة» إناءً وسيع غير عميق مصنوع من الخشب (سينى چوبى بزرگ).



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣

حاجة لتعميم الحكم إلى قاعدة الاشتراك. و لكن تصلح هذه النصوص بسياقها و كيفية إلقائها للدليلية على هذه القاعدة، كما سيأتي تقريب ذلك.

و على أي حال لا إشكال في ابتناء تعميم الحكم المستفاد من كثير من النصوص الشرعية بل أكثرها على قاعدة الاشتراك.

ضابطة جريان

القاعدة

و لا- يخفى أن الضابطة في جريان هذه القاعدة تبتنى على تعيين المعنى المقصود من الاشتراك. و المراد من الاشتراك في نص القاعدة أن الحكم الثابت لشخص بما له من الجنسية و الخصوصيات الدخيلة في ثبوت الحكم له، ثابت في حق ساير المكلفين المجانسين له الواجدين لتلك الخصوصيات الدخيلة في الحكم.

و ليس المراد منه أن كل حكم ثبت لشخص ثابت لسائر المكلفين و لو لم يكونوا متصفيين بخصوصيات و أوصاف دخيلة في موضوع الحكم. و ذلك لوضوح اختلاف الأحكام باختلاف جنس المكلفين و حالاتهم و خصوصياتهم الدخيلة في موضوع الحكم؛ حيث لا ريب في دخل كثير من القيود و الخصوصيات الراجعة إلى أشخاص المكلفين في ثبوت التكليف.

مثل الذكورة و الانوثة، و العسر و اليسر و السفر و الحضر و المريض و السالم و الضرر و الحرج و الاضطراب و الاكراه و عدمها و الجنابة و الحيض و الاستحاضة.

فلا محالة تختلف التكاليف باختلاف المكلفين في الأوصاف و الخصوصيات و الحالات الدخيلة في التكليف. و إلّا يلزم اتحاد جميع المكلفين في التكليف في جميع الحالات. و هذا خلاف الضرورة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤

و عليه فالمعيار في الاشتراك- المأخوذ في نص القاعدة- اتحاد العنوان المأخوذ في موضوع الحكم حسب ما يستفاد من النصوص و ساير أدلة ذلك الحكم. فما اخذ في ذلك العنوان- من الجنسية و الحالات و الأوصاف و الخصوصيات الدخيلة في الحكم حسب دلالة الدليل و الضرورة الفقهية- هو الميزان في اشتراك ذلك الحكم بين جميع من اتصف بذلك العنوان.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥

## مدرک القاعدة

### إشارة

- ١- الضرورة و الانفاق.
  - ٢- الاستدلال بالكتاب و السنة.
  - ٣- السيرة العقلائية التقنينية.
  - ٤- الاحتجاج بالاستصحاب.
  - ٥- المناقشة في بعض الوجوه الاخرى.
- و قد استدلل لهذه القاعدة بوجوه عديدة لا يخلو بعضها من المناقشة. و نكتفي بذكر بعض هذه الوجوه؛ نظراً إلى تماميتها و كفايتها عن ساير الوجوه.

## الضرورة و الاتفاق



من أهم الوجوه المستدل بها لاعتبار هذه القاعدة، ضرورة الشرع و تسالم الفقهاء، بل اتفاق المسلمين عليها؛ فالاجماع عليه حاصل، بلا حاجة إلى تحصيل. و لكن الاجماع في المقام لا يكون دليلاً مستقلاً؛ لعدم كونه كاشفاً تعديداً عن رأى المعصوم، بعد وجود الأدلة الصالحة للاستدلال و احتمال استناد الأصحاب. إليها، بل المظنون، بل المقطوع كما ستعرف. مع أنه لا حاجة إلى الاجماع، بعد كون مفاد هذه القاعدة من الاصول المسلمة الضرورية المتفق عليها بين المسلمين.

بل إن اشتراك التكليف بين المسلمين قاطبةً بالمعنى الذى يبينه آنفاً من ضروريات الدين و مما اتفق عليه المسلمون؛ حيث لم يقل أحد منهم باختصاص الأحكام بزمان الشارع أو بشخص خاص إلا بعض أحكام معدودة مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦

مجعولة لشخص النبي صلى الله عليه و آله.

و الوجه في كونها من ضروريات الدين أن ملاك ضرورى الدين؛ إما نص الكتاب المجيد و صراحته بالحكم، أو صراحة السنة القطعية المتواترة بين الفريقين، أو إجماع الفريقين و اتفاق جميع المسلمين عليه. و اشتراك الأحكام بين جميع المكلفين في جميع الأعصار- بالمعنى الذى يبينه- مما اتفق عليه الفريقان و جميع المسلمين.

و عليه فمنكر الاشتراك مع المعرفة و الالتفات إلى لازمه مرتدٌ بلا إشكال، كيف و لو أنكر مسلم بقاء حكم من الأحكام الشرعية- كحرمة الخمر مثلاً؛ بأن أنكر ثبوت حرمة الخمر- مثلاً في زماننا و ادعى اختصاصها بزمان الشارع يصير مرتدّاً مع المعرفة و الالتفات بلازمه، فضلاً عن دعوى ذلك في جميع أحكام الشريعة، فكما أن أصل ثبوت الأحكام الشرعية المهمة الأساسية من ضروريات الدين، فكذلك دوامها و بقائها إلى يوم القيامة مما اتفق عليه قاطبةً المسلمين.

و من هنا لم تر أحداً من الفقهاء يُفتى باختصاص الحكم- الذى أجاب به الامام عليه السلام سؤال السائل عن تكليف شخصه في الواقعة التى ابتلى بها- المستفاد من الخطابات الشخصية بشخص السائل. و جعلوا مثل هذه الخطابات من قبيل «إياك أعنى و اسمعى يا جارة» و أولوها إلى القضايا الحقيقية المبتية عليها الخطابات الشرعية. و من هنا ترى الفقهاء لا يزالون يستدلون بالخطابات الشخصية الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام لفتاواهم، كما ذكرنا آنفاً بعض هذه الخطابات في الأمثلة المذكورة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧

و قد بينا في محلّه من علم الاصول «١» أنّ الخطابات الشرعية كلّها مؤولة إلى قضايا حقيقية. و هذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء. و عليه فهذه القاعدة من المسلمات الثابتة بضرورة الشرع.

فلا- تحتاج في إثباتها إلى الاستدلال بوجوه اخرى، و لكن مع ذلك نذكر أهم هذه الوجوه؛ تقويةً لدليل هذه القاعدة و تشييداً لأركانها.

## الاستدلال بالكتاب و السنة

### أما الكتاب:

فيمكن الاستدلال لهذه القاعدة بما دلّ من الآيات القرآنية على تعلق التكليف بعموم المؤمنين في كثيرٍ من أبواب الفقه. و هذا الدليل من قبيل الاستقراء التام في آيات الأحكام القرآنية.

ففى أبواب العبادات مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»، «... ٢» و قوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» «٣». و قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» «٤». و:

(٢) المائة: ٦.

(٣) النساء: ١٠٣.

(٤) البقرة: ١٨٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ «١».

و في أبواب المعاملات: كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ «٢» و قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ «٣» و قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ «٤».

و في الجزائيات: كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ «٥».

إلى غير ذلك من الآيات الدالة بعمومها على اشتراك التكاليف و الأحكام الشرعية التكاليفية و الوضعية بين جميع المؤمنين في جميع الأعصار؛ لأنه مقتضى العموم اللفظي المستفاد من صيغة الجمع، بعد البناء على عدم اختصاصها بالمشافهين، كما هو مقتضى التحقيق، و عليه قاطبة العلماء المحققين. و لا خلاف في شمول مثل هذه الخطابات للنساء و أنّ الخطاب للذين آمنوا بالتذكير إنما هو لتغليب جانب الذكور.

هذا مع تعلق الحكم في كثير من الآيات بطبيعي الموضوع الشامل للأفراد و المصاديق المندرجة تحته إلى يوم القيامة، و ليست نزول هذه الآيات على نحو المخاطبة كالطائفة الأولى حتى تأتي شبهة الاختصاص بالمشافهين، كالمستطيع في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ «٦».

و الزانية و الزاني في قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ «٧».

و قوله: ﴿وَ الزَّانِي لََا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لََا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ

(١) المائة: ٩٥.

(٢) المائة: ١.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) آل عمران: ١٣٠.

(٥) البقرة: ١٧٨.

(٦) آل عمران: ٩٧.

(٧) النور: ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩

مُشْرِكٌ﴾ «١».

و السارق و السارقة في قوله: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ «٢».

فإن الحكم في هذه الطائفة من الآيات قد تعلق بطبيعي الموضوع المقدر وجود مصاديقه في الخارج على نحو القضية الحقيقية. فكل

ما إذا تحقق موضوعه في الخارج- طي القرون و تمادى الأعصار إلى يوم القيامة- يشمله الخطاب الشرعي و يصير الحكم فعلياً.

و من الآيات الدالة على مفاد هذه القاعدة بوضوح قوله تعالى: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ «٣»؛ فإن هذه الآية تدل على عدم اختصاص ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله من الأحكام و التكاليف بشخص أو قوم خاص. و مثله قوله تعالى: ﴿وَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ «٤».

و كذا إطلاقات كثير من آيات الأحكام و خطاباتها تدلّ على اشتراك الأحكام بين المكلفين. و بذلك نستطيع أن نقول مقتضى إطلاقات الكتاب و عموماته اشتراك التكليف بين المكلفين، و التخصيص و التقييد بحاجة إلى المخصّص و المقيّد.

### و أما السنّة:

فمنها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد عن أبي عمر و الزبيدي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: «فمن كان قد تمّت فيه شرائط الله (عزّ و جلّ) - التي وُصِفَ بها أهلها من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله - و هو مظلوم، فقد أذن له في الجهاد، كما اذن لهم؛ لأنّ حكم الله

(١) النور: ٣.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) سبأ: ٢٨.

(٤) الأنعام: ١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠

(عزّ و جلّ) في الأوّلين و الآخرين و فرائضه عليهم سواء، إلّا من علمه أو حادث يكون. و الأوّلون و الآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء. و الفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون عن أداء الفرائض عما يُسأل عنه الأوّلون و يُحاسبون عمّا به يحاسبون. (١) و دلّ على عدم تغيير الأحكام إلى يوم القيامة صحيح زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال و الحرام. فقال عليه السلام: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة لا يكون غيره و لا يجيء غيره». (٢) و ما رواه جعفر بن محمد الفزاري معنعناً عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «و كيف لا يكون لرسول الله صلى الله عليه و آله من الأمر شيءٌ و قد فوّض إليه؟! فما أحلّ كان حلالاً إلى يوم القيامة، و ما حرّم كان حراماً إلى يوم القيامة». (٣) و موثقة سماعة بن مهران قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل. فقال عليه السلام: نوح و إبراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و محمد صلى الله عليه و آله. إلى أن قال: فكلُّ نبيٍّ جاء بعد المسيح أخذ بشريعته و منهاجه حتى جاء محمد صلى الله عليه و آله بالقرآن و بشريعته و منهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة». (٤) قال العلامة المجلسي: «و الاجماع على عدم اختصاص الأحكام بزمانه ... مع أن الأخبار المتواترة تدلّ على عدم اختصاص أحكام القرآن و السنّة بزمان دون زمان، و أنّ حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة». (٥) و قد روى الصدوق في العيون عن الرضا عن أبيه عليهما السلام: «أن رجلاً سأل أبا

(١) فروع الكافي: ج ٥، ص ١٨، ح ١ و وسائل الشيعة: ب ٩، من أبواب الجهاد العدو، ح ١.

(٢) اصول الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

(٣) بحار الأنوار: ج ٣٦، ص ١٣٢، ح ٨٥.

(٤) اصول الكافي: ج ٢، ص ١٧، ح ٢.

(٥) بحار الأنوار: ج ٨٢، ص ١٤٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١

عبد الله عليه السلام، ما بال القرآن لا يزداد على النشر و الدرر إلّا غضاضة؟ فقال عليه السلام: لأنّ الله (تبارك و تعالى) لم يجعله

لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غصّ إلى يوم القيامة». (١)  
قوله: غصّ: أي طرئ، نضِر. والغصاضة: هي النضارة و الطراوة.

و روى الكليني باسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام في حديث قال: «لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية، مات الكتاب و السنة و لكنّه يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى». (٢)

و في صحيحه فضيل بن يسار: «قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية، ما من القرآن آية إلّا و لها ظهر و بطن فقال عليه السلام: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما قد مضى و منه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس و القمر، كلما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء». (٣ ... ٣)

فإنّ هذه النصوص صريحة في اشتراك التكاليف و الأحكام بين جميع المكلفين إلى يوم القيامة.  
و نظيرها ما رواه العياشي في تفسيره عن الفضيل بن يسار، إلّا أنّ في ذيله ...: «منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد. يجري كما تجري الشمس و القمر. كلّ ما جاء منه شيء وقع». (٤ ... ٤)  
و روى في غيبة النعماني باسناده عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله-

(١) بحار الأنوار: ج ١٧، ص ٢١٣، ح ١٨ و ج ٨٥: ص ١٥، ح ٨ و ج ٢: ص ٢٨٠، ح ٤٤.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٧٩، ح ٤٣.

(٣) بصائر الدرجات، ص ١٩٦/ بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٩٨، ح ٦٤. و رواها بسند صحيح آخر في بصائر الدرجات ص ٥٥، نقله في البحار ج ٢٣، ص ١٩٧.

(٤) بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٩٤، ح ٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢

في حديث:- «للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل و النهار و كما تجري الشمس و القمر. فإذا جاء تأويل شيء منه، وقع، فمنه ما قد جاء و منه ما لم يجيء». (١)

فإنّ هذه النصوص و إن ورد في القرآن، إلّا أنّ الضرورة قاضية بعدم الفرق بين القرآن و السنة و الكتاب و العترة من جهة اشتراك الأحكام المستفاد منهما بين جميع المكلفين و عدم اختصاصها بقوم دون قوم.

و منها ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «حكّمى على الواحد حكّمى على الجماعة» (٢).

هذا مضافاً إلى اطلاقات النصوص المتعلقة فيها الحكم بطبيعي الموضوع مثل: من صام في شهر رمضان، و من يصلى و يحجّ، أو يجنب، أو يغتسل، أو يبيع، أو ما لا تقي نجساً، أو ما ذكر اسم الله عليه، أو ما اكل لحمه من الحيوان، أو ما اشترى من اللحم في سوق المسلمين، و نحو ذلك مما لا يحصى من العناوين المتعلقة بطبائعها للحكم التكليفي أو الوضعي. و نحو ذلك خطابات عبّر فيها عن الموضوع بالموصول الشامل للرجال و النساء و جميع المكلفين على نحو القضية الحقيقية. و غير ذلك من أنحاء الخطابات الكلية المتضمنة للكبريات الكلية الملقاة على نحو القضايا الحقيقية.

(١) بحار الأنوار: ج ٢٣، ص ٧٩، ح ١٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٣

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بالسيره العقلانيه؛ نظراً إلى أن الخطابات الشرعيه إنما صدرت من الشارع في مقام التشريع و التقنين. و قد علمنا أن دأب الشارع و منهجه في تشريع الأحكام إنما استقرّ على ما استقرّت عليه سيره العقلاء في تقنين القوانين من حيث وضعها على سبيل القضايا الحقيقيه، و إن كان هناك فرق بين سيره العقلاء و بين دأب الشارع في وضع القوانين؛ نظراً إلى أن القانون العقلاني ربما يكون محدوداً بمنطقه و قبيله و طائفه و مملكه خاصه، بخلاف الأحكام الشرعيه. و لكن ضرب القانون في سيره العقلاء دائماً يكون على النحو الكلي و على سبيل القضيه الحقيقيه، لا- على نحو القضيه الجزئيه الشخصيه، و إلا لا يكون من قبيل التقنين. كذلك الشارع قد استقرّ دأبه في تشريع الأحكام على سبيل القضايا الحقيقيه؛ لأنه في مقام التقنين. فإنّ لمنهجه جذراً في السيره العقلانيه في باب التقنين.

فكما أن كليه القانون في سيره العقلاء لا تنافي اختصاصه بصنف خاص أو مكان أو زمان خاص، كما يضعون لرئيس القوم قوانين كليه من كفيه ملبسه و نظافته و ضيافته، بل و ساعات خروجه من البيت و دخوله و ساير شئونه الشخصيه بما أنه رئيس، و يضعون قوانين خاصه للعبور من مفترق الطرق و مقاطعها، و لبعض الأيام، بل لبعض ساعات الليل و النهار باقتضاء بعض المناسبات قوانين خاصه.

كذلك وضع الأحكام الشرعيه على سبيل القضايا الحقيقيه، لا ينافي أخذ الشارع بعض القيود و الخصوصيات في المكلف الواقع موضوعاً للحكم، بل أيضاً قد يُترأى من الشارع وضع بعض أحكام شخصيه، كوضعه بعض مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهيه الأساسيه، ج ٣، ص: ٤٤

أحكام خاصه للنبي صلى الله عليه و آله. و ذلك مثل وجوب صلاة الليل و جواز نكاح أكثر من أربع نساء و حرمة النكاح معهنّ للمؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه و آله، و اختصاص الصفايا و قطائع الملوك و سهم النبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام بهما، و نحو ذلك من الأحكام المختصّه بالنبي صلى الله عليه و آله و الامام عليهم السلام، إلا أن هذه الأحكام في موارد خاصه معلومه بالاجماع و الضروره في موارد و لا- ترتبط بسائر المكلفين. و موضوع هذه القاعدة ما وضعه الشارع من الأحكام على المكلفين. فإنّ هذه الأحكام إنما يضعها الشارع على نحو القضايا الحقيقيه.

و قد اتضح على ضوء هذا البيان أنه لا فرق بين منهج الشارع في تشريع الأحكام و بين سيره العقلاء، من هذه الجهه؛ أي جعل القوانين على نحو القضايا الحقيقيه.

و أما تلك الموارد الشخصيه فإنما يجعلها العقلاء في سيرتهم التقنيه من قبيل التبصره، فكذلك يمكن ملاحظه نظير ذلك- من الأحكام الشرعيه المختصّه بالنبي و الامام عليهم السلام- بعنوان التبصره.

نكته

دقيقه مهمه

و لكن هاهنا نكته دقيقه لا ينبغي الغفله عنها؛ لأنها توجب سقوط السيره العقلانيه عن حيز الاستدلال بها لاثبات اشتراك الأحكام بين السابقين و اللاحقين إلى يوم القيامة.

و هي أن العقلاء في تقنيناتهم لا- يلاحظون الأعصار المتأخره و الأجيال اللاحقه الحادثه بعد مضي قرون متماديه؛ لعلمهم بتغيّر مقتضيات كل عصر و تطلّب قوانين جديده مناسبه لذلك العصر. و إنما يضعون القوانين لأهل عصرهم و الأجيال المتقاربه لعصرهم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهيه الأساسيه، ج ٣، ص: ٤٥

و عليه فلم تستقرّ سيره العقلاء على وضع القوانين لجميع الأعصار اللاحقه عن عصرهم. فلا تصلح للدليله على اشتراك الأحكام بين السابقين المعاصرين لزمان الشارع و بين اللاحقين عنهم إلى يوم القيامة.

نعم تصلح لاثبات الاشتراك بين المكلفين المعاصرين لزمان الشارع و من قاربهم على النحو الذي بيناه. و بعبارة اخرى تصلح لاثبات اشتراك الأحكام بين المكلفين عرضاً، لا طولاً في عمود الزمان و خلال الأعصار و طي القرون إلى يوم القيامة.

### الاحتجاج بالاستصحاب

و من الوجوه التي استدلل بها لهذه القاعدة، استصحاب الحكم - الثابت للجميع في عهد المعصومين عليهم السلام يقيناً - إلى زماننا هذا. و يؤيد عدم القول بالفصل بين المكلفين في عصر الشارع و بين المكلفين في زماننا. و لا يخفى أن الاستصحاب و إن لا تصل النوبة إليه مع حصول اتفاق المسلمين و توفر نصوص الكتاب و السنة و تمامية دلالتها على المطلوب؛ لعدم وجود شك في اشتراك الأحكام بعد وجود الأدلة القطعية حتى يجري الاستصحاب. إلما أن أهمية الاستصحاب بلحاظ أنه - بناءً على ابتناء حجته على بناء العقلاء و عدم توقف إثبات اعتباره على الروايات - يمكن التعويل عليه في الاحتجاج به على الملحددين و المتنورين - غير المنتحلين إلى الاسلام - لاثبات اشتراك الأحكام بين المعاصرين لزمان الشارع و بين اللاحقين إلى زماننا هذا.

فإنه يصح للاستدلال به على المطلوب، مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٦

و لكن الذي يقتضيه الارتكاز العقلائي و يساعده الاعتبار المحكم عند أهل المحاوره، أن يُستند في مثل المقام إلى أدلة و أمارات واصله من جانب الشارع؛ لأنه كما يؤخذ منه أصل الشريعة و أحكامها، كذلك لا بد أن يؤخذ منه أمد أحكام دينه و استمرار القوانين الشرعية التي جعلها؛ نظراً إلى ارتباط ذلك بكيفية الجعل و التشريع.

و لكن الاشكال في اختلال أركان الاستصحاب؛ نظراً إلى عدم وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه؛ حيث إن موضوع القضية المتيقنة هو المؤمنون المعاصرون و موضوع القضية المشكوكه هم الغائبون في عصر الشارع الموجودون بعده.

و اجيب: بأن الأحكام كانت ثابتة لجميع المكلفين على النحو الكلي و سبيل القضية الحقيقية. فهي كانت ثابتة للجميع في عصر الشارع يقيناً، و إنما الشك في بقائها إلى عصرنا. و دعوى تغير الموضوع و تبدله مما لا أساس لها، بعد وضع الأحكام على الذين آمنوا في عصر الشارع بما أنهم مؤمنون، و من هنا لو كان اللاحقون المعدومون موجودين في عصر الشارع لشملهم الخطاب. و إنما الشك لقصور الأدلة عن شمولها للآحقين الغائبين عند من يرى أو يحتمل اختصاصها بالمشافهين المخاطبين للشارع. و ليس موضوع الأحكام في لسان الأدلة مقيداً بالحضور في عصر الشارع حتى يتبدل الموضوع بموتهم و انقراضهم. فإن قصور الأدلة لشمول الغائبين غير كون موضوعها مقيداً بالحضور.

و يظهر هذا الجواب في دفع الاشكال المزبور من كلام الشيخ الأعظم؛ حيث قال: «إنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ إذ المقتضى موجود - و هو جريان دليل

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٧

الاستصحاب - و عدم ما يصلح مانعاً، عدا امور:

و فيه: إن وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه شرط في جريان الاستصحاب و هي لم تُحرز، و إلا لشمته العمومات و اطلاقات الأدلة الاولى من غير حاجة إلى الاستصحاب.

نعم لو كان تعدد القضيتين من قبيل المانع - من غير اشتراط وحدتهما - لتم ما ذكره؛ إذ المفروض قصور الخطابات القرآنية عن شمولها لغير المشافهين؛ لاحتمال كون عنوان «يا أيها الذين آمنوا» و نحو عنواناً مشيراً إلى الأفراد الخارجية، من غير احراز تقييد

موضوع الخطابات بالمشافهين.

فحينئذ لو كان تعددهما مانعاً فحيث لم يثبت المانع - لعدم احراز تقييد موضوع الخطابات بالمشافهين، بل المفروض احتمالاه -، يمكن القول بجريان الاستصحاب و لكن الوحدة شرط لجريانه، لا كون التعدد مانعاً. منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين؛ لتغاير الموضوع ... و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عنهم الحكم قطعاً «١».

### المناقشة في بعض الوجوه الاخرى

وقد ذكرت هناك وجوه اخرى: كارتكاز عامة المسلمين على اشتراك الأحكام الشرعية بين الجميع، و تنقيح الملاك القطعي؛ للقطع بعدم دخل الخصوصية الشخصية في ثبوت الحكم، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في المقام.

(١) فرائد الاصول: ج ٣، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٨

و لكن لا حاجة إلى ذكرها بعد وضح اعتبار القاعدة و ثبوت حجيتها بضرورة الدين و اتفاق المسلمين، و ساير الأدلة القطعية. و أما ما قيل - من أن الله عالم في الأزل بوجود المصلحة في الفعل الفلاني الصادر من شخص متصف بكذا. و هذا العلم علة لجعل الحكم المتعلق بذلك الحكم. فالحكم مجعول في الأزل على آحاد أشخاص المكلفين، و مع ذلك لا حاجة إلى قاعدة الاشتراك. بل الأحكام ثابتة لآحاد المكلفين من الأزل - فهو مما لا أساس له. و ذلك أولاً: لأن علمه تعالى ليس علة للتشريع، و لا لصدور ساير الامور من الله، بل تابع لإرادته، كما قال: «و أمره إذا أراد شيئاً يقول له: كن فيكون». و من هنا نعتقد أن دين الاسلام إنما شرع بعد ساير الأديان السالفة فهو حادث، مع كون علم الله أزلياً. و ثانياً: أنه قد قررنا في محلّه أن الاحكام تتعلق بالطبائع، لا بالأشخاص و المصاديق، كما يلوح ذلك من كلام هذا العَلَم. و ثالثاً: أن المصالح الشخصية تتبع الخصوصيات المختصة بالأشخاص و دائماً تكون في معرض التغيير. و من هنا لا تلاحظ في مقام ضرب القانون، بل إنما تلاحظ المصالح النوعية الغالبية.

### و أما تطبيقات هذه القاعدة

فغيتها عن الإحصاء و البيان. و ذلك لأنك تستطيع أن تستخرجها من أول الطهارة إلى آخر الديات بعد ما سردناه لك من المعيار و الضابطة. و هي كل فرع سأل فيه الراوى الامام عن تكليف شخصه، و الامام أجابه كذلك ببيان تكليفه بأمره أو نهييه أو بيان تكليفه بمخاطبة شخصه.

و موارد ذلك كثيرة خارجة عن حد الإحصاء، و ذكرنا نماذج منها في مفاد القاعدة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٩

[القاعدة الثانية] «قاعدة اشتراك الكفار» مع المسلمين في التكليف



أهمية هذه القاعدة

مفاد القاعدة و ماهيتها

مدرك القاعدة

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٠

١- أهمية هذه القاعدة.

٢- هذه القاعدة اصولية، لا فقهية.

٣- كيفية وقوعها في قياس الاستنباط.

٤- مفاد القاعدة و ماهيتها.

٥- ليس الكفار غافلين عن أصل التكليف.

٦- المناقشة في تعليل عدم تكليف الكفار بغفلتهم.

٧- ردّ التعليل باشتراط الاسلام في صحة الفروع.

### أهمية هذه القاعدة

#### إشارة

إنّ لهذه القاعدة أهمية وافرة من الجهتين.

إحداهما: بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار- بناءً على القول باشتراك الكفار مع المسلمين في التكليف-؛ حيث لا بد حينئذٍ من جريان جميع آثار التكليف بالفروع في حقهم، من وجوب تعلّم الأحكام، و وجوب إجراء الحدود و التعزيرات عليهم، بل القضاء و الكفارات، إلّا ما ارتفع منه بعد إسلامهم بقاعدة الجبّ.

و هذا اللازم يشكل الالتزام به على النحو المطلق، و قد وقع الكلام و النقص و الابرام في ترتب الآثار المزبورة، و سوف نتعرّض إلى البحث عن ذلك في خلال مباحث هذه القاعدة، إن شاء الله.

ثانيتها: عويصة شبيهة الاجبار في الاسلام و الاكراه على قبول الدين و العمل بأحكامه، حتى الكفار و المشركين الذين لم يعتقدوا أصل الاسلام و لم ينقادوا أحكامه. و كيف يمكن إجبار من لم يعتقد ديناً و لم يلتزم بأحكامه على

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥١

العمل بأحكامه و العقوبة على ترك العمل بقوانينه؟! و لم يُعهد ذلك بين العقلاء في طول تاريخ تمدّن البشر. و هذه العويصة و الشبهة الاعتقادية إنّما تنشأ من القول بحجية هذه القاعدة و لا بدّ من حلّها و الاجابة عنها ببيان منطقي برهاني.

و نحن في راحة من هذه العويصة؛ لما اخترناه و سلكناه من عدم حجية هذه القاعدة، رغماً لما يستفاد من ذهاب المشهور إلى أنّ الكفار معاقبون على الفروع كما هم يعاقبون على الاصول.

و التحقيق في الجواب: عدم دليل على ثبوت التكليف الفعلي في حقّ الكفار، بحيث تنفذ في حقهم الأحكام الجزائية و ساير آثار الأحكام التكليفية؛ لعدم دليل على القاعدة المبحوث عنها بهذا المعنى. بل إنّما نلتزم بها بالمعنى الذي سنفسره و نبينه.

هذه القاعدة



اصولية، لا فقهية

قد سبق منا في المجلد الأول من كتابنا «بدائع البحوث» في تعريف القاعدة الاصولية و الفرق بينها و بين القاعدة الفقهية، أن القاعدة الاصولية كبرى واقعة في الحد الأوسط من قياس الاستنباط، و نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الفرعي الكلي. و ليس بنفسها حكماً كلياً، بل من قبيل القضايا الكلية الحقيقية المتضمنة لجعل الحجج و الأمارات الصالحة للاحتجاج بها على الأحكام الفرعية الكلية الشرعية.

و هذا بخلاف القاعدة الفقهية؛ حيث إنها و إن كانت أيضاً كبرى كلية صالحة للاحتجاج بها على الحكم الفرعي الشرعي الكلي، إلا أنها بنفسها أحكام كلية شاملة لمصاديقها و أفرادها التي هي أيضاً أحكام كلية نطاقها أصغر من

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٢

القاعدة. و إنما يُستدلّ بالقاعدة الفقهية على الأحكام الفرعية من باب الاحتجاج بالكلي على مصاديقه و أفراده. و من هنا يكون الحكم المستدل له دائماً من أفراد و مصاديق القاعدة الفقهية، بخلاف الاصولية.

إذا عرفت ذلك تستطيع أن تعرف أن القاعدة المبحوث عنها في المقام من قبيل القواعد الاصولية؛ نظراً إلى عدم كون الاشتراك في الأحكام نفسه حكماً شرعياً، بل كبرى كلية على سبيل القضية الحقيقية صالحة للاحتجاج بها على ثبوت الحكم الفرعي الشرعي فيحق الكفار بالتقريب السابق آنفاً.

و لا فرق في ذلك بين الاشتراك في الاعتقادات و بين الاشتراك في الأحكام؛ إذ متعلق الاشتراك في كليهما الوجوب الشرعي؛ نظراً إلى إفادتها الاشتراك في وجوب تحصيل اليقين، و هو حكم شرعي، و لو لاستقلال العقل، و لا- منافاة؛ لأنّ العقل من مدارك الأحكام الشرعية.

نعم قد يقال بكون هذه القاعدة كلامية بلحاظ اشتراك الكفار و المسلمين في التكليف بتحصيل العلم في المسائل الاعتقادية، كما سبق في قاعدة الاشتراك المطلق. و عليه فهذه القاعدة تدرج في المسائل الكلامية؛ بلحاظ جريانها في المسائل الاعتقادية، و وجوب الالتزام و الايمان باصول الاعتقادات، و تدخل في القواعد الاصولية بلحاظ جريانها في الأحكام الكلية الفرعية.

و لا- بأس باندرج قاعدة في مسائل علمية؛ نظراً إلى مالها من الدخل في غرض تدوين كل واحدٍ منهما، كما أشار إلى ذلك في الكفاية في تعريف مسائل العلم، بقوله: «و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منها دون علم على حدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٣

فيصير من مسائل العلمين» (١).

هذا مع عدم دخول الاشتراك في الاعتقادات في القاعدة المبحوث عنها في المقام؛ إذ الكلام في الاشتراك في الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية، دون الاعتقادات.

و لكن مقتضى التحقيق- كما عرفت- أنها قاعدة اصولية؛ لما بيناه من ضابطة الفرق بين القاعدة الاصولية و بين القاعدة الفقهية و انطباق معيار القاعدة الاصولية على القاعدة المبحوث عنها في المقام.

### كيفية وقوعها في قياس الاستنباط

أما كيفية وقوع هذه القاعدة في قياس استنباط الأحكام الكلية الفرعية، فبيانها:

أنّ الفقيه يستدلّ بهذه القاعدة على تكليف الكفار- حال كفرهم- بأحاد الواجبات و المحرّمات. و يترتب عليه جميع الحدود و التعزيرات، إلّا ما خرج بالدليل. فيؤلف قياس الاستنباط و يستدلّ بقوله: «المسلمون مكلفون بالفروع في جميع الأقطار و الأعصار» و

«كل حكم ثبت تكليف المسلمين به يشترك معهم الكفار فيه» فيستنتج من هاتين المقدمتين أن الكفار مكلفون بالفروع. وهكذا في آحاد الفروع. فيقول- مثلًا-: الكافر مكلف بالخمس والزكاة والصلاة والصوم و... لقاعدة اشتراكهم مع المسلمين في الفروع. و يحرم عليهم شرب الخمر والزنا واللواط والسرقة بدليل قاعدة اشتراكهم مع المسلمين في الفروع. فيستحقون بذلك الحدود والتعزيرات و يجب عليهم الكفارات و سائر آثار التكليف بالفروع.

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٤

## مفاد القاعدة و ماهيتها

### إشارة

مفاد هذه القاعدة اشتراك الكفار مع المسلمين في التكليف بالوظائف العملية المقررة في شريعة الاسلام، فلا تشمل الأحكام الوضعية، إلا بلحاظ ما تستتبعه من الأحكام التكليفية.

و لا يخفى أنه بعد الالتزام بتوجه التكليف بالفروع إلى الكفار، لا- مناص من الالتزام بأنهم معاقبون عليها كما أنهم معاقبون على الاصول، كما اشتهر بين فقهاءنا: أن الكفار معاقبون على الفروع، كما أنهم معاقبون على الاصول. و عليه فتتقيد المعنى المقصود من هذه الكبرى المعروفة دخیلاً في فهم مفاد القاعدة المبحوث عنها في المقام.

و التأويل يقضى أنه ينبغي أن يكون المعنى المقصود: أنهم معاقبون على تركهم العمل بالفروع بسبب عدم اعتقادهم و إيمانهم بالاصول، فيعاقبون يوم القيامة. بأنهم هلا آمنوا بالاصول حتى يعملوا بالفروع. كما أنهم يعاقبون على عدم إيمانهم بالاصول- بطريق السؤال عن أهل العلم و التعقل و التفكير- لأجل عنادهم و لجاجهم، أو لما يرون الايمان مزاحماً و مانعاً عن التلذذ بشهواتهم. فيعاقبون بعذاب شديد أليم، لجهتين: إحداهما: عدم إيمانهم بالاصول. ثانيتهما: عدم علمهم بالفروع.

فالسبب الأصلي لابتلائهم بالعذاب الخالد و العقاب الأليم الشديد، كفرهم و عدم ايمانهم بالاصول؛ لأنه المانع عن عملهم بالفروع. و لا يلزم من ذلك فعليه التكاليف الشرعية و تنجزها في حقهم، كما قد يلوح من الكبرى المزبورة. و بذلك يمكن الالتيام بين المشهور و بين ما اخترناه من التفصيل. و إلا فلو قلنا بأن المقصود عقاب الكفار على ترك العمل بالفروع على حدة- مضافاً إلى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٥

عقابهم على عدم إيمانهم بالاصول- لا يمكن التلاؤم المزبور.

و على ضوء هذا البيان تستطيع أن تعرف نقطة التلاؤم بين ما اخترناه في المقام و بين مسلك المشهور. و سيأتي توضيح ذلك.

## ليس الكفار غافلين عن أصل التكليف

و الحاصل أن تكليف الكفار بالفروع إنما هو في طول التكليف بالاصول. فأنهم مكلفون بالفروع بهذا المعنى الطولي، لا على حدة في عرض التكليف بالاصول، كما قد توهمه الكبرى المزبورة؛ حيث شُبّه بالتكليف بالاصول و جعل على وزانه بلفظ «كما» في نص الكبرى. فكيف أن التكليف بالاصول فعلى في حق الكفار، كذلك التكليف بالفروع.

و السّر في عدم كون هذا المعنى مرادهم من القاعدة المبحوث عنها في المقام، عدم إمكان انبعاث من لا يعتقد بالاسلام؛ حيث لا يرى أوامره و نواهيه من أمر الله و نهيه؛ لانه فرع اعتقاده بحقانية الاسلام و نبوة نبينا صلى الله عليه و آله و كون القرآن من الكتب السماوية النازلة من جانب الله تعالى، بل إنّما يمكن انبعاثه و بعثه بالامر و النهي الشرعي الاسلامي في صورة اعتقاده بذلك. و من الواضح أنّ الأمر و النهي و البعث و الزجر في حق من لا- يمكن انبعاثه و انزجاره لغو قبيح لا يصدر من الحكيم، إلّا في طول الايمان بالاصول؛ نظراً إلى امكان انبعاثه بهذا المنوال.

و بناءً على طولية التكليف بالفروع لا يتصور الغفلة عن أصل التكليف؛ لما له جذر في حكم العقل المستقل.

بيان ذلك: أنّ المنتحل بأيّ دين إلهي - لم يُنبئ نبيّه بالخاتمية كنيينا-؛ لما

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٦

يحتمل - بعد مجيء دين جديد - حقانية الدين اللاحق و نسخ الدين السابق به-؛ نظراً إلى تشريعهما من مشرّع واحد، و هو الله تعالى. و مع فرض كون كل منهما عالمياً، من دون اختصاص بقوم أو قبيلة خاصة-، يجب عليه بحكم العقل الفحص عن الدين اللاحق؛ لعدم دافع لاحتمال تشريع الدين اللاحق و نسخه الشريعة السابقة، إلّا بالثبوت و الفحص.

### المنافسة في تعليل عدم تكليف الكفار بغفلتهم

و عليه فلا يُصغى إلى مقالة من «١» علّل عدم كون الكفار معاقبين على الفروع بتوقف تنجز تكليف الكفار على العلم و الالتفات و عدم الغفلة، و بأنّ هذا الشرط غير حاصل فيهم؛ لاعتقادهم بدينهم و علمهم ببطلان الاسلام و عدم احتمالهم التكليف بغير ما شرّع في دينهم.

و الوجه في ذلك: أنّه بعد كون مشرّع الدين السابق و اللاحق واحداً- و هو الله تعالى- و كون كلّ واحد منهما ديناً عالمياً من غير اختصاص بقوم أو قبيلة، لا محالة يكون الدين السابق منسوخاً في مواضع اختلافه مع الدين اللاحق، و هذا أمرٌ مسلمٌ يقتضيه حكم العقل باستحالة التناقض و التضاد في أحكام المقتن الحكيم.

فيجب بحكم العقل على كل ذي دين إذا قرع سمعه مجيء دين جديد من جانب الله تعالى، أن يفحص عن إثباته بطلب البرهان و الحجة عليه، حتى يزيل الشك الطارى على بقاء الدين السابق بسماعه خبر مجيء الدين اللاحق؛ لاستقلال الفعل بالاستيقان بطاعة الله و تحصيل المؤمن.

(١) راجع القواعد الفقهية/ للشيخ المحقق محمد الفاضل اللنكراني: ج ١، ص ٣٢٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٧

نعم من لم يقرع سمعه تشريع دين جديد بحيث لا يحتمل ذلك، فهو معذور.

و كبرى «توقف التكليف على الالتفات و عدم الغفلة» إنّما تصدق على هذه الصورة، لا صورة سماع خبر مجيء دين جديد، كما أنّهم بعد انتحالهم إلى الاسلام سواءً مع المسلمين في جريان القاعدة. فلا ينبغي الخلط في ذلك، كما صدر من المحقق المزبور.

هذا مع أنّ العلم و الالتفات شرط تنجز التكليف، لا أصل ثبوته، و لا سيّما في طول الايمان بالاصول. فالغفلة على فرض قبول تحققها في الكفار إنّما تمنع عن تنجز التكليف كما في المسلمين الغافلين، لا عن أصل ثبوت التكليف. نعم يصلح هذا الوجه دليلاً لردّ القول بثبوت التكليف الفعلي في حق الكفار على حدة في عرض التكليف بالاصول. و إلّا فلو كان صالحاً للمنع عن ثبوت أصل التكليف في حقهم، لكان يصلح للمنع عن ثبوت التكليف بالاصول أيضاً، و ليس كذلك، بل لا غفلة هناك عن الاصول؛ لما له من الجذر في الفطرة و العقل، إلّا في المستضعفين القاصرين.

و ليس الكلام في تنجيز التكليف على الكفار؛ لوضوح كونه فرع العلم و الالتفات، كما أن الأمر كذلك في حق المسلمين. و إنما الكلام في ثبوت أصل التكليف بالعمل بفروع الدين في الجملة.

### ردّ التعليل باشتراط الاسلام في صحة الفروع

و أما اشتراط الاسلام في صحة الواجبات التكليفية و الوضعية، فلا- يمنع من تكليف الكفار بالفروع بزعم بطلان جميع طاعتهم و واجباتهم- المشترط فيها الاسلام-، فلا- أثر لتكليفهم بالفروع. و ذلك لعدم المنافاة، غاية الأمر يجب عليهم أولاً الاسلام؛ تحصيلًا لشرط الواجب. و لا ينافي ذلك كون الاسلام و الايمان بالاصول واجبًا

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٨

مستقلًا، مع ماله من المقدمية للعمل بالفروع.

و أما بناءً على القول بعدم كون الكفار معاقبين على الفروع- كما هو رأى المخالفين للمشهور و نحن قويناه في محلّه «١» - لا مناص من القول بعدم اشتراك الكفار مع المؤمنين في التكاليف و الأحكام العملية الفرعية، كما هو المختار.

(١) راجع كتاب الخمس من دليل تحرير الوسيلة: ص ٩٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٥٩

### مدرك القاعدة

#### إشارة

- ١- تأسيس الأصل في المقام.
- ٢- ساير أدلة هذه القاعدة.
- ٣- الاستدلال لعدم تكليف الكفار بالفروع.
- ٤- إقامة الحدود على الكفار ليس لتكليفهم بالفروع.
- ٥- النصوص الدالة وجوب إقامة مطلق الحدود على الكفار.
- ٦- النصوص الدالة على إقامة الحدّ على الكافر المتجاهر بشرب الخمر.
- ٧- النصوص الدالة على وجوب اقامة حد الزنا على الكفار.
- ٨- نظرة إلى كلام صاحب الجواهر.
- ٩- الاستدلال باطلاق الفتاوى و ردّه.

### تأسيس الأصل في المقام

قبل الورود في تحرير أدلة هذه القاعدة، ينبغي تنقيح مقتضى الأصل في المقام.

هل الأصل عدم تكليف الكفار بالفروع أو يقتضى العكس؟

و هل الأصل في المقام عقلي أو شرعي؟

مقتضى التحقيق أنه لا أصل عقلي و شرعي في المقام يقتضى تكليف الكفار على الفروع، لو لم يكن على خلافه، إلا بالمعنى الذى

فسرناه و حملنا رأى المشهور عليه. بمعنى التكليف بالايان بأصل الدين ثم العمل بأحكامه.

أما الأصل العقلي: فلأنه يبنى على حكم العقل. و لا حكم للعقل بتكليف

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٠

الكفار على الفروع. و ذلك لابتناء حكمه بذلك على استقلال العقل بلزوم طاعة الله تعالى؛ شكراً لنعمائه أو تحصيلاً للمؤمن من العقاب الأليم الخالد و دفعا للضرر العظيم الاخرى. و هذا الحكم منه إنما يستقل به العقل على فرض إحراز موضوعه من جانب المولى و هو ثبوت الأمر و النهى الالزاميين منه. و لا يُحرز العقل ذلك، إلا بعد اعتقاده باصول الدين و إيمانه بنبوّة نبينا محمد صلى الله عليه و آله و كون القرآن وحياً نازلًا من جانب الله تعالى.

فلا أصل عقلي لهذه القاعدة، بل الأصل العقلي على خلافها، كما عرفت آنفاً و ستعرف توضيحه.

و أما الأصل الشرعى، فقد يقال: إن مقتضى عمومات الآيات - المتوجه فيها التكليف بالعبادات و الواجبات و الاجتناب عن المحرمات إلى الناس - تكليف الكفار بالفروع؛ لأنهم من الناس.

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ «١»؛ حيث إن العبادة هي العمل بالأحكام و طاعة الأوامر و الاتيان بالواجبات و ترك المحرمات. و لفظ الناس يشمل المؤمنين و الكافرين على حد سواء و بهذا التقريب تدل هذه الآية على تكليف الكفار بالفروع. و قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ \* «... ٢»؛ حيث إن اتقاء الرب إنما هو بالاجتناب عن موجبات غضبه و عذابه. و يتوقف ذلك على طاعة أوامره و نواهيه و الاجتناب عن معصيته.

(١) البقرة: ٢١.

(٢) الحج: ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦١

و قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ «١»؛ حيث إن إرسال النبي كان لتشريع الدين و التكليف. و لفظ «الناس» شامل للكفار. و عليه فإرسال النبي لكافة الناس يقتضى ٠٠٠ توجه التكليف بالاسلام إلى جميع الناس، بلا فرق بين المسلمين و الكفار. فيثبت بذلك اشتراكهم في التكليف الفرعية، كما فى تكليفهم بأصل الاسلام.

و من ذلك ما كان من الأحكام موضوعه طبيعى العنوان، كقوله: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»؛ حيث يشمل المؤمن و الكافر. و قوله: ﴿وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ «٢»، و: ﴿وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ «٣» و قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ «٤»، و قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْآقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْآقْرَبُونَ﴾ «٥» و قوله: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ «٦».

و يرد على الاستدلال بهذه الآيات و مثلها: أن القرينة العقلية تشهد بقبح تكليف الكفار بالفروع قبل التزامهم و اعتقادهم بالاصول؛ لعدم امكان انبعاثهم و انزجارهم و انقيادهم، بالأوامر و النواهي، فلا تكون الأحكام الفرعية فعلية

(١) سبأ: ٢٨.

(٢) المطففين: ١.

(٣) لُمَزَة: ١.

(٤) النساء: ٩٣.

(٥) النساء: ٧.

(٦) النساء: ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٢

منجزة في حَقِّهم ما داموا كافرين غير معتقدين و لا مؤمنين باصول الدين، و إن كانوا عالمين بالأحكام الفرعية لأغراض علمية دنيوية. و لا يخفى أنه لا ينافي ذلك عقابهم على الفروع لأجل تركهم تحصيل مقدماتها الاختيارية و هي العلم و الاعتقاد بالاصول بطريق التعقل و التفكير، كما قال تعالى: «أَفْ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (١)، كما دلّ عليه صحيح زرارة و غيرها، و سيأتي ذكر هذه النصوص.

و أما قوله تعالى: «ما أرسلناك إلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ»؛ فمعناه هداية جميع الناس و فلاحهم و سعادتهم و نجاتهم من النار و إنقاذهم من ورطة الهلاكة و الطغيان و الفساد و حيرة الضلالة. و ذلك لا يلزم تكليف الكفار بالفروع قبل أن يؤمنوا بالاصول؛ لامكان تكليفهم بالفروع بطريق التكليف بالاصول في الرتبة السابقة.

و أما قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا» (٢... ٢)، فهو إرشادٌ إلى حكم العقل بوجوب طاعة الربّ و عبادته؛ قضاءً لحق العبودية و المولوية و شكرًا لنعماؤه، كما يشعر بذلك ذيله «رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ»، ... فانه في قوّة التعليل الذي يستند إليه العقل في حكمه بوجوب طاعة الله و عبادته بملاك الربوبية و الخالقية.

و أما قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ»، فهو تحذير من الكفر بالله الموجب للخلود في النار الحريق؛ أي اتقوا من عذاب ربكم و الخلود في نار جهنم بالايمان بالله و الاجتناب عن الكفر الموجب للخلود في النار. و هذا أيضاً إرشادٌ إلى حكم العقل بلزوم دفع العقاب الاليم الخاسر الاخرى و تحصيل المؤمن من خوف الضرر العظيم و الخطر الكبير.

فلا نظر لهذه الآيات إلى التكليف بالفروع.

إن قلت: إطلاق هاتين الآيتين و ما شابههما من الآيات يقتضى وجوب

(١) الاسراء: ٢٣.

(٢) البقرة: ٢١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٣

العبادة و الطاعة و الاجتناب عن المعصية مطلقاً، باتيان جميع الواجبات و ترك جميع المعاصي، بلا فرق بين الاصول و الفروع. و بهذا التقريب تتم دلالة هذه الآيات على اشتراك الكفار مع المسلمين في التكليف.

قلت: الأمر بعبادة الله و اتقاء عذابه و إن يقتضى باطلاقه ثبوت التكليف بذلك على الكافرين و المسلمين جميعاً؛ لدخولهم في عنوان الناس، إلّا أن توجه التكليف بهذا الأمر القرآني فرع الايمان بالله و برسالة خاتم النبيين صلى الله عليه و آله، و نزول القرآن من جانب الله و كون الأمر المزبور حكم الله.

فما داموا لم يؤمنوا بالله و نبيه و كتابه، لا يعقل تكليفهم بأوامر القرآن و نواهيه. و هذا الاشكال مشترك الورود على الاستدلال بجميع الآيات القرآنية لاثبات القاعدة المبحوث عنها في المقام.

هذا، مضافاً إلى ما يرد من الاشكال خصوصاً على ساير الآيات المستدل بها في المقام.

أما تحذير المطففين و الهمازين و اللمازين، فليس من مختصات الاسلام.

و موضوع هذه القاعدة إنّما هو اشتراك الكفار و المسلمين في تشريعات الاسلام. و كذلك عقاب قاتل النفس المحترمة من غير حق؛ لأنّه من أظهر مصاديق الظلم و الجناية في نظر العقل و جميع الملل و النحل.

و أما قوله: «للرجال نصيب» ... و «للذكر مثل حظّ الانثيين» منصرف عن الكفار، بل النظر فيهما إلى جهة الرجولية و الانوثية، بقريته ما

فيهما من المقابلة، فلا نظر لهما إلى جهة الكفر و الايمان.

و أما قوله: «إذا التقى الختانان»... فهو منصرف عن الكافر؛ لأن له نجاسة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٤

ذاتية؛ نظراً إلى كون الكفر من أعظم النجاسات، فليس قابلاً للتطهير بالغسل حتى يشملته إيجاب الغسل.

هذا مع احتفاف جميع هذه الخطابات و نظائرها بالقرينة العقلية الصارفة لها إلى المسلمين، كما أشرن إليه آنفاً.

و عليه يشكل تأسيس الأصل المقتضى لتكليف الكفار بالفروع تكليفاً فعلياً منجزاً، و إن علموا الاحكام الفرعية الشرعية بالتعلم لأغراض دنيوية. بل الأصل العقلي يقتضى عدم تكليف الكفار بالفروع؛ نظراً إلى القرينة العقلية، السابق توضيحها، مضافاً إلى ما سيأتى من بعض الوجوه الأخر.

و أما الأصل العملي، فلا- يجرى بعد حكم العقل بقبح تكليف من لم يؤمن بالاصول، بل الأصل العقلي يقتضى نفي تكليف الكفار بالفروع حال كفرهم و قبل إيمانهم بالاصول؛ لعدم إمكان انبعاثهم.

### سائر أدلة هذه القاعدة

#### إشارة

ثم إنه قد استدل لهذه القاعدة بوجوه:

#### ١- الشهرة الفتوائية بين فقهاءنا

، بل استظهر من كلمات كثير من الأصحاب إجماعهم على ذلك، بل ادعى كون ذلك من ضروريات المذهب، كما صرح بذلك السيد المراغي؛ حيث إنه- بعد عنوان القاعدة- قال:

«وفاقاً للمشهور من أصحابنا المتقدمين و المتأخرين، بل الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الاجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الامامية، فإنهم يعبرون عنه بلفظ عندنا أو عند علمائنا و نحو ذلك. نعم، ربّما يستفاد من بعض المحدّثين من المتأخرين- كالقاساني و الأمين الأسترابادي و صاحب

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٥

الحدائق على ما حكى- خلاف ذلك، وفاقاً لمن سبقهم على ذلك». «١»

و لكن هذا الوجه غير وجيه؛ إذ الشهرة الفتوائية لا حجية له، كما حَقَّق في محلّها من علم الاصول.

#### ٢- الاجماع و الضرورة.

و دعوى الضرورة كما ترى؛ لأن الاجماع غير حاصل؛ نظراً إلى مخالفة جماعة من الأصحاب لذلك، كما أشار السيد المراغي إلى بعضهم.

و ممن قال بعد تكليف الكفار بالفروع، صاحب الحدائق، و قد توقف فيه الشهيد. و قد مال إليه في الرياض؛ حيث إنه قال: «ظاهر شيخنا الشهيد في المسالك و الروضة التوقف في المسألة و لا يخلو عن وجه، مع أنه أحوط في الفتوى، بلا شبهة» «٢».

فلا اجماع على هذه القاعدة بين الأصحاب. هذا، مع أن دعوى الاشتراك معللة في كلمات الأصحاب بوجوه، فلا بدّ من ملاحظة تلك الوجوه.



### ٣- تمكن الكفار من تحصيل العلم.

وقد علل الشيخ هذه القاعدة بتمكن الكفار من تحصيل العلم بالشرائع والأحكام؛ حيث إنّه- بعد بيان اشتراط العلم بالتكليف في تنجزه و الثواب و العقاب عليه- قال: «و لذلك قلنا إن الكفار مكلفون للشرائع؛ لتمكّنهم من العلم بها بالنظر في معجزات الأنبياء» (٣).

(١) العناوين الفقهية: ج ٢، ص ٧١٤.

(٢) الرياض: ج ٢، ص ٢٩٧/ طبع قديم.

(٣) الاقتصاد/ للشيخ الطوسي: ص ٦٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٦

ولا يخفى أن تعليقه بتمكنهم من تحصيل العلم بالنظر في معجزات الأنبياء مشعر بأنّ التكليف بالفروع في عرض الايمان بالاصول، و لكن الايمان بالاصول في عين حال التكليف به مستقلاً مقدّمه اختيارية للتكليف بالفروع.

ولكن بناءً على هذا التوجيه ينبغي أن يكون مراده من الشرائع أصلها، كما يشهد له النظر في معجزات الأنبياء؛ إذ لا دخل لذلك في تعلّم الأحكام الفرعية.

وعلى أي حال فان كان مراده من الشرائع الأحكام الفرعية و تعليل التكليف بها بالعلم بها، فيرد على هذا التعليل أن مجرد العلم بالشرائع و الأحكام لا- ينفع في تنجز التكليف و العقاب عليه، ما دام لم يكن فعلياً بتحصيل الاعتقاد بأصل الشريعة، بل إن الكافر موظف- بحكم العقل- أوّلاً بالفحص عن حقانية أصل الشريعة و الاعتقاد باصولها، ثم يتوجه إليه خطاب وجوب تحصيل العلم بالأحكام.

ولو كان مراد الشيخ حقانية أصل الشرائع، ففيه أن مجرد العلم بذلك لا يوجب تنجز آحاد الأحكام و الفروع ما دام لم يحصل العلم بها.

ولكن الأظهر أن مراده من الشرائع و اصول الأديان و مقصوده من العلم، الاعتقاد بها بطريق النظر في المعجزات.

وهذه النكتة المهمة- أعنى بها توقف التكليف بالفروع على الاعتقاد و الاقرار باصول الدين- قد علل به لنفي التكليف عن الكفار بالفروع في النصوص المعترية.

وقد أتكل على هذه النكتة في الحدائق لنفي تكليف الكفار بالفروع و جعله الوجه الثاني من وجوه ذلك؛ حيث قال: «الثاني الأخبار الدالة على توقف التكليف على الاقرار و التصديق بالشهادتين ... فانه متى لم تجب معرفة الامام قبل الايمان بالله و رسوله فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٧

الامام عليه السلام. و الحديث صحيح السند باصطلاحهم صريح الدلالة؛ فلا- وجه لرده و طرحه و العمل بخلافه إلّا مع الغفلة عن الوقوف عليه ... و يظهر ذلك أيضاً من المحدث الامين الاسترآبادي عطر الله مرقدته في كتاب الفوائد المدنية، حيث صرح فيه بأنّ حكمه الله تعالى اقتضت أن يكون تعلق التكليف بالناس على التدريج، بأنّ يكلفوا أوّلاً بالاقرار بالشهادتين، ثم- بعد صدور الاقرار عنهم- يكلفون بسائر ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله» (١). و سيأتي البحث عن ذلك في تقرير وجوه مخالفة المشهور في المقام.

### ٤- الاستدلال بالكتاب:

فقد استدلل- مضافاً إلى ما سبق من الآيات في تأسيس الأصل- بما دلّ من الآيات بظاهاها على كون الكفار مكلفين بالفروع، كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢)، و قوله تعالى- حكايةً عن الكفار حال كونهم في جهنم-: «قَالُوا لَمْ نَكُ



مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكْ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ « (٣)، وقوله: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى» (٤)، وقوله تعالى: «وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ». ويؤيده ما رواه في تفسير علي بن إبراهيم في ذيل الآية.

وجه الدلالة أن الكفار لو لم يكونوا مكلفين بالصلاة و الزكاة، لم يكن وجهاً لكون تركهما سبباً لدخولهم في النار. ولكن يمكن الجواب - مضافاً إلى ما سبق آنفاً - عن الآية الأولى والثانية

(١) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) آل عمران: ٩٨.

(٣) المدثر: ٤٣ - ٤٦.

(٤) القيامة: ٣١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٨

بإمكان إرادة المؤمنين من الناس فكأن الكفار و المشركين لم يحسبهم الله من الناس في هاتين الآيتين. هذا مع أن الأولى في خصوص الحج، فهي أخص من المدعى. وقد حمل في الحدائق هذه الآية على المؤمنين مستدلاً بقاعدة حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص؛ حيث قال: «و ورود يا أيها الناس، في بعض و هو الأقل، يُحمل على المؤمنين حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص، كما هو القاعدة المسلمة بينهم» (١). و لكن ما سبق من آنفاً في توجيه هذه الآيات أشبه بمقتضى الصناعة.

و أما باقى الآيات، فيمكن كون اللوم و العتاب و استحقاق العقاب و السلوك في سقر بسبب كفرهم و عنادهم و لجأهم المانع من العمل بالأحكام، فأوجدوا سبب حرمانهم من بركات فعل الصلاة و الزكاة بكفرهم، فلم يصلوا و لم يزكوا لأجل كفرهم و امتناعهم من قبول عدم الاسلام، كما يشهد لذلك احتفاف ترك الصلاة بتكذيب القيامة و ترك تصديق ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله كما في قوله تعالى:

«وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»، و قوله تعالى: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى، وَ لَكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (٢).

و معناه أن الكافر لو كان يصدق بالله و لم يكذب يوم الدين و النبي صلى الله عليه و آله لصلّى، فكان عدم صلاته لأجل كفره بالله و تكذبه لما جاء به النبي صلى الله عليه و آله. و عليه فاستحقاقه العقاب إنما هو بسبب كفره. و إنما عوتب و ليم على ترك الصلاة و الزكاة ظاهراً في لفظ الخطاب.

## ٥- قاعدة الجب

المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: «الاسلام يجب ما قبله» (٣)، و غيره من النصوص. و هي من أهم الوجوه المستدل بها للقاعدة المبحوث عنها في

(١) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٤٣.

(٢) القيامة: ٣١.

(٣) عوالمى اللثالى: ج ٢، ص ٥٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٦٩  
المقام.

بتقريب: أن مفاده هذه القاعدة ارتفاع ما على الكافر من التكليف و الحدود الشرعية حال كفره، بسبب الاسلام بعد ما أسلم. و لازم ذلك كون الكافر حال كفره مكلفاً بالتكليف و الحدود و الأحكام المقررة في الاسلام، و إلا لا معنى لارتفاع آثارها، من القضاء و الكفارة و الحدود. فيثبت بهذه القاعدة كون الكفار مكلفين بالفروع - حال كفرهم - كالمسلمين. و لكن يمكن الجواب: بأنه يمكن أن يراد من الجبّ دفع الآثار و الأحكام المترتبة على كفرهم و عدم إسلامهم؛ حيث كانوا أولاً مكلفين بالاصول ثم بالفروع.

بيان ذلك: أنه يمكن أخذ الكفار بترك الفروع - حال كفرهم - لأجل كفرهم و عدم قبول الاسلام عناداً، لا لأجل تكليفهم بالفروع مستقلاً مع قطع النظر عن تكليفهم بالاصول و بناءً على هذا الأساس يكون مفاد قاعدة الجبّ أن تشرفهم بالاسلام يرفع عنهم آثار ما كان عليهم من التكليف الفرعية المترتبة على الايمان بالاصول؛ بمعنى أنهم لا يؤاخذون بها - بعد إسلامهم - لأجل كفرهم المانع - قبل الانتحال - من إيمانهم بالاصول و بالمآل من عملهم بالفروع.

و لا سيما أن جملة من نصوص هذه القاعدة ناظرة إلى ما صدر منهم قبل مجيء الاسلام في عصر الجاهلية، و لم يكن أحد في ذلك الزمان مكلفاً باصول الاسلام، فضلاً عن فروعه.

و حاصل الكلام: أن قاعدة الجب بصدد بيان قطع التكليف الفرعية المتوقعة من الكفار بسبب تكليفهم بالاسلام في مقابل التائب المسلم؛ حيث إنه

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٠

بعد التوبة يجب عليه تدارك ما فاته من العبادات، من القضاء و الكفارة؛ نظراً إلى ثبوت التكليف عليه قبل التوبة بسبب قبوله الاسلام. فإن الكافر و إن لم يكن مكلفاً بالفروع مستقلاً في قبال تكليفه بالاصول - بناءً على المبنى المختار المقابل للمشهور - إلا أنه كان مكلفاً بها بتبع تكليفه بالاصول. و من هنا فقد فوّت الكفار على أنفسهم الواجبات و التكليف الدينية بكفرهم. فمقتضى القاعدة الأولية أن يتداركوا بعد الاسلام ما فوّتوه من الفرائض بسوء اختيارهم. و قاعدة الجب إنما تفيد قطع هذا الثبوت التبعي الممتنع بالاختيار؛ لأنه لا ينافي الاختيار؛ لأن الايمان بالاصول كان اختيارياً له.

إن قلت: وجوب القضاء فرع الفوت، و الفوت فرع ثبوت التكليف بالفئات.

قلت: نعم وجوب القضاء على المسلم فرع فوت الواجب، و ذلك فرع ثبوت التكليف و فعليته. و لكن لا - ينافي ذلك صحة إيجاب القضاء على الكافر أيضاً بعد اسلامه بلحاظ ما فوّته على نفسه من الواجبات و الفرائض و ما أتلّفه و استولى عليه من الحقوق و الأموال الواجب عليه دفعها و ردّها إلى أربابها بحكم الاسلام. فكان قابلاً للتكليف بتداركها؛ نظراً إلى كون تفويتها بلجاجة و عناده و إنكاره و كفره الاختياري له.

و نقول: إن حديث الجب - على فرض صحة سنده - بنفسه دليل ثبوت التكليف الطولي بالفروع على الكفار و صحة إيجاب تدارك ما فات عنهم من التكليف الفرعية بسبب سوء اختيارهم. و لكن حديث الجب دلّ على إغماض الشارع عن تكليفهم بتدارك ذلك رأفة بهم لإسلامهم و امتناناً عليهم لانتحالهم إلى الاسلام و ترويحاً لهم إلى الرجوع عن الكفر إلى الاسلام و تشويقاً لهم إلى الدخول في الشريعة السمحاء السهلة.

فأتضح على ضوء ما بيّناه عدم صلاحية حديث الجب للاستدلال به على

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧١

تكليف الكفار بالفروع تكليفاً فعلياً في عرض الايمان بالاصول، بل غاية ما يستفاد منه بالملازمة، إنما هي ثبوت التكليف الشأني بالفروع في طول التكليف بالاصول. و القرينة العقلية شاهدة لنفي المعنى الأوّل و إثبات المعنى الثاني من تكليف الكفار بالفروع، كما أنه نقطة التلازم بين المشهور و بين مخالفهم من الفقهاء و المحدثين و الاصوليين.

## ٦- بعض الروايات المستدل بها على اشتراك الكفار مع المؤمنين في التكاليف الفرعية،

كرواية سليمان بن خالد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على العباد ما هي؟ فقال عليه السلام: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة الخمس وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان والولاية. فمن أقامهن وسدّد وقارب واجتنب كل مسكر دخل الجنة» (١).

قوله: «قارب» لعل المقصود قاربهن أي جمعهن من دون أن يترك بعضهن.

قوله: «سدّد»؛ أي أحسن فعلهن بالاخلاص ونية القربة. و لعل المراد من «قارب» قصد التقرب بهن إلى الله.

وجه الدلالة كون مورد السؤال ما افترض الله على عموم العباد الشامل للكفار والمسلمين، وأن ابتناء جواب الامام عليه يقتضى اشتراك التكليف بين الكفار والمؤمنين.

ويمكن الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية بما أجبنا آنفاً عن عموم بعض الآيات من إرادة خصوص المؤمنين وعدم حساب الكفار من الناس، فضلاً عن كونهم عبداً. هذا، مع أن التعبير بالعباد إنما جاء في كلام السائل، دون الامام. ولكن الأصح في الجواب: أن التعبير المزبور، وإن جاء في النصوص

(١) الوسائل: ب ١، من مقدّمة العبادات من كتاب الطهارة، ح ١٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٢

المتواترة (١)، إلّا أنه إمّا بلحاظ ما قلناه من كون جميع الناس مكلفين بالفروع في طول تكليفهم بالاصول، أو بلحاظ ما قال بعض المحققين من عدم عدّ الكفار من العباد فإن أولئك كالأنعام، بل هم أضلّ.

وقد يستدلّ بحديث: «بُنِيَ الاسلام على الخمس» (٢) بلحاظ كون الكفار مكلفين بالاسلام، فيكفون بالخمسة المذكور المبني عليه الاسلام بالتبع. لكنّه كما ترى؛ حيث لا ريب في كون دين الاسلام مجموع التكاليف والأحكام الفرعية، ولكن الكلام في كون الكفار مكلفين بالتكاليف الفرعية مستقلاً عن الاصول، لا بتبعها، كما بيّناه.

وأما الاستشهاد بحديث قبالة الأرض (٣) لمن يرى له ذلك الامام والوالي، فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ الكلام في التكليف الأوّلي، لا الثانوي الحكومي الثابت بحكم الامام أو الحاكم والوالي. وقد بيّنا الفرق بينهما في كتابنا «بدائع البحوث في علم الاصول» (٤).

## ٧- لا ريب في كون الكفار مكلفين بالايمان،

وقد ورد في الأخبار أن الايمان عمل بالأركان التي هي التكاليف الفرعية. فلا محالة يكون الكفار مكلفين بالتكاليف والأحكام الفرعية.

وفيه: أن الايمان فعل الجوانح وإتيان التكاليف الفرعية فعل الجوارح، و

(١) كقوله: فرض الله على العباد، الكافي: ج ١، ص ٢٩٠، و ج ٢، ص ٢٢، و ج ٣، ص ٢٧٣، و ج ٤، ص ١٩٠، ح ١، و ج ٧، ص

١٧٠، ح ١، كامل الزيارات: ص ٤٤٩. وقوله: إن الله عزّ وجلّ فرض فرائض موجبات على العباد المروى في الكافي: ج ٢، ص ٣٨٣،

ح ١.

(٢) الوسائل: ب ١، من كتاب الطهارة، ح ١.

(٣) الوسائل: ب ٧٢، من جهاد العدو، ح ٢.

(٤) بدائع البحوث في علم الاصول: ج ١، ص ٢٥٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٣

إنهما متغايران في ماهيتهما؛ وذلك لأنّ الايمان خضوع باطنى و خشوع قلبى لما اعتقده الانسان من العقائد الدينية، نعم يمكن أن يقال: إنّ العمل بالتكاليف الفرعية علامة على إيمان العامل بها، كما ورد فى النصوص أن: «الايمان ما قر فى القلوب و صدقته الاعمال» (١) و ورد فى أكثر الطرق: «الايمان ما قر فى القلب و صدقه العمل» (٢). و يشهد لذلك قوله تعالى: «الذين آمنوا و عملوا الصالحات» فى كثير من الآيات القرآنية؛ لظهور العطف فى مغايرتهما. فاطلاق الايمان على العمل ادعائى، و المقصود كاشفيه عدم العمل بالاركان عن عدم الايمان.

فتحصّل أنّه لا ملازمة بين التكليف بالايمان بالاصول و بين التكليف بالعمل بالفروع.

**٨- و قد يستدلّ لتكليف الكفار بالفروع بأنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع، ليلزم تساوى الكفار الذين ارتكبوا معاصى و ذنوب كثيرة شنيعة، مع الكفار الذين لم يرتكبوها فى العقاب.**

مع أنّنا نعلم بالضرورة كونهم متساوين فى العقاب.

و هذا الاستدلال لا أساس له؛ لوضوح عدم كون أكثر ما يرتكبون من الجنايات و القبائح و الفواجر من مختصات الاسلام، بل ممنوعه بحكم العقل و جميع الأديان فلا- يبعد تفاوت درجات عقابهم باختلاف معاصيهم و جناياتهم؛ كثرة و قلّة، و من حيث عظمتها و صغرها. مع أنّهم متساوون فى ارتكاب أعظم الذنوب و هو الشرك بالله العظيم.

(١) بحار الانوار: ج ٥٠، ص ٢٠٨.

(٢) الكافي: ج ٢، ص ٢٦، ح ٣/ عوالى اللئالى: ج ١، ص ٢٤٨/ بحار الانوار: ج ٤٦، ص ١٧٦.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٤

و قد تشبّث بعض المحققين (١) للمشهور بوجه اخرى ضعفها واضح، فلا حاجة إلى إطناب الكلام بذكرها.

## الاستدلال لعدم تكليف الكفار بالفروع

### إشارة

و يمكن الاستدلال لعدم تكليف الكفار بالفروع بوجه ثلاثة:

**١- إن إنبات تكليف الكفار بالفروع و اشتراكهم مع المؤمنين فى التكاليف الفرعية - مضافاً إلى تكليفهم بالاصول - يحتاج إلى دليل شرعى،**

و هو غير ثابت؛ إذ الخطاب فى جُلّ الآيات القرآنية و جميع الروايات فى تشريع الأحكام و التكاليف الفرعية بالمؤمنين، إلّا فى بعضها؛ حيث خوطب فيه الناس و العباد، و قد عرفت توجيهه. و أما الاجماع فهو غير حاصل؛ لمخالفة جماعة من الأصحاب. و كذا سائر ما استدلّ به من الوجوه؛ حيث قد عرفت ضعفها بأجمعها و عدم صلاحيتها لإنبات رأى المشهور. فلا دليل على تكليفهم بالفروع على حدة. و هو يكفى لإنبات المطلوب.

و قد يتوهم أنّ كبرى: «عدم الدليل دليل على عدم» لا صغرى لها فى المقام؛ نظراً إلى حكم العقل العملى بوجود شكر المنعم بطاعة أوامره. و عليه فوجوب طاعة حكم الله و اتباع دينه ثابت بحكم العقل. و هذا أدلّ دليل على تكليف

(١) العناوين الفقهية/ للسيد المرآغي: ج ٢، ص ٧١٤-٧٢١/ القواعد الفقهية للشيخ محمد الفاضل: ج ١، ص ٣١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٥

الكفار بالفروع؛ إذ الفروع ليست إلّا أحكام الله.

و لكنه لا- أساس له. و ذلك لأنّ العقل بعد حكمه المزبور، يحكم أيضاً بلزوم تعلّم أوامر الله من أنبيائه، و لا سبيل و لا حكم للعقل في تعيين أحكام الله و شرائعه؛ لأنها توقيفية لا تثبت إلّا بالنقل و السمع.

و حينئذ نقول: لا- بد لاثبات أحكام الله و شرائعه من دليل. و ما دام لم تثبت بحجة لا حكم للعقل بطاعته؛ إذ موضوع حكمه بطاعة الله، صدور أمره و حكمه.

و عليه فعدم دليل و حجة شرعية على إثبات حكم الله و أمره، دليل على عدم صدور الأمر و الحكم منه تعالى. و هذا مقصودنا من احتياج تكليف الكفار بالفروع إلى الدليل. و قد فرغنا عن عدم صلاحية الوجوه المزبورة للدليلية على ذلك؛ نظراً إلى القرينة العقلية المانعة من توجه التكليف إليهم حال كفرهم قبل إيمانهم بالاصول.

## ٢- حكم العقل

بأن من لم يؤمن بالاصول لا- يمكن تكليفه بالفروع؛ ضرورة كون التكليف بالأحكام الفرعية فرع الالتزام بأصل الشريعة و أصولها. اللهم إلّا أن يكلف بالفروع تبعاً لتكليفه بالاصول- كما بيناه- لا مستقلاً، كما هو محل الكلام.

و ليس وجه الاستحالة جهل الكفار بالفروع و غفلتهم عن التكاليف الفرعية لكفرهم، كما زعم الشيخ الأعظم؛ حيث قال: - في الجواب عن نصوص المقام- «إننا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلاً، كيف؟ و هم جاهلون بها غافلون عنها؟!» (١).

بل الوجه في استحالة تكليفهم بالأحكام الفرعية، إنكارهم للرسالة و عدم اعتقادهم بالاسلام؛ فإنّ تكليفهم بالفروع قبيح لأجل ذلك، لا لأجل جهلهم بالأحكام و عدم التفاتهم بها، و إلّا لسرى الإشكال في كثير من المؤمنين الجاهلين بالأحكام الفرعية الغافلين عنها، مع أنّ الفقهاء تسالموا على اشتراك

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٥٦٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٦

الأحكام بين العالم و الجاهل، بل عدّ ذلك من الضروريات التي لم يخالف فيه أحد.

و قد اعترف الشيخ الأعظم بذلك؛ حيث قال: «و على تقدير الالتفات، فيستهجن، بل يقبح خطاب من أنكر الرسول بالايان بخليفته و المعرفة بحقه و أخذ الأحكام منه» (١).

## ٣- ما دلّ من النصوص على عدم تكليف الكفار بالفروع مستقلاً عن الاصول.

و قد استدلت المحدث البحراني بهذه النصوص و خالف بها المشهور.

فمن هذه النصوص: صحيح زرارة قال: «قلت لابي جعفر عليه السلام: أخبرني عن معرفة الامام منكم واجبه على جميع الخلق؟ فقال عليه السلام: إن الله عزّ و جلّ بعث محمداً صلى الله عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولاً و حجّةً لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدّقه، فإنّ معرفة الامام منّا واجبه عليه؛ و من لم يؤمن بالله و رسوله و لم يتبعه و لم يصدّقه و يعرف حقّهما، فكيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله و يعرف حقّهما؟!» (٢).

قال في الحدائق- بعد ذكر هذه الصحيحة: «و هو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه، فانه متى لم تجب معرفة الامام قبل

الايمان بالله ورسوله، فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الامام. و الحديث صحيح السند باصطلاحهم، صريح الدلالة، فلا وجه لردّه و طرحه و العمل بخلافه إلا مع الغفلة عن الوقوف عليه. و إلى العمل بالخبر المذكور ذهب المحدث الكاشاني؛ حيث قال في كتاب

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٥٦٩.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٨٠، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٧

الوافي بعد نقله ما صورته: و في هذا الحديث دلالة على أنّ الكفار ليسوا مكلفين بشرائع الاسلام كما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بين متأخري أصحابنا، انتهى.

و يظهر ذلك أيضاً من المحدث الأمين الاسترآبادي في كتاب الفوائد المدنية؛ حيث صرح فيه بأنّ حكمه الله تعالى اقتضت أن يكون تعلق التكليف بالناس على التدرّج؛ بأنّ يكلفوا أولاً بالاقرار بالشهادتين، ثم بعد صدور الاقرار عنهم يكلفون بسائر ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله. قال: و من الأحاديث الدالة على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في الكافي، ثم ساق الرواية بتمامها «١». منها: ما رواه في الاحتجاج عن أمّ المؤمنين عليه السلام: في حديث الزنديق الذي جاء إليه بأن: «أول ما قيدهم به: الاقرار بالوحدانية و الربوبية و الشهادة بأن لا اله إلا الله. فلما أقرّوا بذلك، تلاه بالاقرار لنبية صلى الله عليه و آله بالنبوة و الشهادة له بالرسالة. فلما انقادوا لذلك، فرض عليهم الصلاة، ثم الصوم، ثم الصلاة، ثم الحجّ» ... «٢».

و منها ما رواه علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: «و وَيَلِّ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» «٣» عن الصادق عليه السلام، قال: «أ ترى أنّ الله عزّ و جلّ طلب من المشركين زكاة أموالهم و هم يشركون به؟! حيث يقول: و ويل للمشركين ... و إنّما دعى الله العباد للايمان به، فاذا آمنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرائض» «٤». و منها: ما ورد في صحيح بريد بن معاوية عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله

(١) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٣٩-٤٠.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٣٧٩.

(٣) فضّلت: ٥ و ٦.

(٤) تفسير القمي: ج ٢، ص ٢٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٨

تعالى: «و أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» «١» قال عليه السلام: «كيف يأمر بطاعتهم و يرخّص في منازعتهم؟ إنّما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» «٢».

و إنّ دلالة هذه النصوص على المطلوب واضحة غنية عن البيان و التوضيح و ما اورد عليها من المناقشات غير وارد.

و أما الاشكال باعراض المشهور عن هذه النصوص؛ نظراً إلى افتنائهم بكون الكفار مكلفين بالفروع، فلا أساس له.

و ذلك أولاً: لأنّ كبرى «وهن سند الخبر باعراض المشهور» لا نسلّمها. و قد فصلنا البحث عن هذه الكبرى في كتابنا «مقياس الرواية» و ناقشنا فيها.

فراجع «٣».

و ثانياً: لأنّ هذه القاعدة مشهورة بين متأخري أصحابنا، كما نقله في الحدائق عن المحدث الكاشاني أنّه- بعد الاستشهاد بصحيح

زرارة- قال: «و في هذا الحديث دلالة على أن الكفار ليسوا مكلفين بشرائع الاسلام، كما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بين متأخري أصحابنا» (٤)

و ثالثاً: لأن اعراض المشهور إنما يوهن سند الخبر إذا دل على حكم توقيفي تعبدى، دون ما إذا كان إرشاداً إلى حكم العقل، كما في المقام؛ نظراً إلى

(١) النساء: ٦٢.

(٢) الكافي: ج ٨، ص ١٨٤-١٨٥، ح ٢١٢.

(٣) مقياس الرواية في علم الدراية، ص ١٤٩-١٦٣.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٣٩-٤٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٧٩

حكم العقل بقبح خطاب الكافر و تكليفه بالفروع ما دام لم يعتقد و لم يؤمن بالاصول، كما هو مفاد النصوص المزبورة. و على أى حال يمكن الجمع بين ما ذهب إليه المشهور و بين من خالفهم بما بيناه، من القول بالتكليف التبعي بالفروع، لا مستقلاً، لكنه لا يلائم استدلال الفقهاء بهذه القاعدة لوجوب الزكاة و قضاء العبادات. إلّا أن الذى يسهل الخطب أن فى غالب الموارد التى تمسك الفقهاء بهذه القاعدة يوجد دليل على المسألة بخصوصها؛ إما إجماع أو دليل لفظى، فلم يبرز استنادهم إلى هذه القاعدة وحدها فى الموارد المشار إليها، كما سيتضح ذلك فى التطبيقات الفقهية. و فى هذا المقدار من البحث فى مدرك القاعدة كفايةً. و فتحصل أن الأقوى عدم تكليف الكفار بالفروع مستقلاً عن الاصول، بل إنهم مكلفون بها تبعاً للايمان بالاصول بالمعنى الذى بيناه و هو محل التلازم مع المشهور.

## إقامة الحدود على الكفار

### إشارة

ليس لتكليفهم بالفروع لا إشكال فى وجوب إقامة الحدود على الكفار فى الجملة. و قد يستدل بذلك لتكليف الكفار بالفروع، لزعم منافاة ذلك مع عدم تكليفهم بالفروع. و على أى حال يمكن الاستناد لإقامة الحدود على الكفار بوجوه:

### ١- إطلاق الآيات:

يستفاد من إطلاق آيات الحدود و الديات و القصاص عدم اختصاصها بالمسلمين و تعلقها بمطلق من ارتكب الجنايات و المحرمات الموجبة لها، حتى المشركين و المنافقين. و ذلك لتعلق الحكم فى هذه الآيات بطبيعى المتلبس بالجناية و مرتكب بعض المعاصى. و ذلك مثل قوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ»

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٠

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ» (١)، و قوله: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (٢)، و قوله: «وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (٣)، فيشمل الكافر إذا قذف مؤمنةً محصنةً. و كذلك آيات الديات و القصاص.

و فيه: أن هذه الآيات لا تثبت التكليف على كل من جنى بهذه الجنايات؛ إذ ليست بصدد ذلك.



نعم هي بصد تكليف المؤمنين باقامة الحدود على كل سارق و سارقة، و زان و زانية، و كل من جنى؛ لأن المؤمنين هم الخاطبون بقوله: «فاقطعوا» و «فاجلدوا»، و ليست بصدد تكليف الجاني.

و لا ملازمة بين تشريع المجازات في حق الجاني و بين ثبوت التكليف عليه. و ذلك لما في تشريع الحدود و الديات و القصاص على الكفار من الحكم و المصالح التأديبية و السياسية و الاجتماعية، كقلع مادة الفساد و منع شيوع الفحشاء بين المؤمنين و القيام بالقسط و العدل باحقاق حق المجنى عليه المظلوم، و نحو ذلك من موجبات التأديبات و السياسات المقررة في شريعة الاسلام. كما يشهد لذلك ما ورد من النصوص الخاصة، كما سيأتي ذكرها.

## ٢- الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

و إن النصوص قد وردت طائفة منها في مطلق الحدود. و وردت طائفة اخرى في حدّ شرب الخمر و النبيذ المسكر. و وردت طائفة ثالثة في حد الزنا.

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) النور: ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨١

## النصوص الدالة وجوب إقامة مطلق الحدود على الكفار

أما الطائفة الاولى: و هي ما دلّ من النصوص على وجوب إقامة مطلق الحدود على الكفار. فمن هذه النصوص: خبر الكناسي؛ حيث إنّه دلّ على اشتراط التكليف في تعلّق الحد التام و وجوبه. و لما ثبت وجوب إقامة الحدّ على الكفار، فيثبت كونهم مكلفين بالفروع. و هو ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز، عن يزيد الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم و زوّجت و اقيمت عليه الحدود التامة لها و عليها. قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرّك، أ تقام عليه الحدود على تلك الحال؟ قال عليه السلام: أما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، و لكن يجلد في الحدود كلّها على مبلغ سنّه، و لا تبطل حدود الله في خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمين بينهم» (١).

و أوّل ما يرد على هذا الوجه، أنّ هذه الرواية ضعيفة لأجل يزيد الكناسي؛ إذ هو يزيد أبو خالد الكناسي، و لم يرد بعنوانه توثيق، إلّا بناءً على اتحاده مع يزيد أبي خالد القمّاط، كما هو المحتمل؛ نظراً إلى عدم ذكر الشيخ في رجاله أبا خالد القمّاط و اكتفائه بذكر أبي خالد الكناسي. و لكن مع ذلك يحتمل التعدّد؛ نظراً إلى ذكر البرقي كليهما بعنوانهما على حدّه في رجاله. و احتمال التعدّد يكفى في ضعف الرواية في فرض كون أحدهما ضعيفاً.

أما دلالة، فقد دلّ الخبر المزبور على اعتبار البلوغ في تعلّق الحد الكامل و

(١) الوسائل: ب ٦، من مقدمات الحدود، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٢



وجوبه. و يستفاد منه اشتراط التكليف في تعلق الحد و وجوب إقامته.

وقوله: «و لا تبطل حدود الله في خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمين بينهم» لا يخلو من إشعار بعدم اشتراط الاسلام و الايمان في تعلق الحدود و وجوب اقامتها. و ذلك لما جاء فيه من تعلق الحدود و وجوب إقامتها بين الخلق كآلهم - مسلمين و غيرهم - ما دام لم يوجب إبطال حق المسلمين. فيدل باطلاقه على وجوب إقامة الحد بين خلقه مطلقاً حتى الكفار و المشركين.

و يمكن أن يستفاد من هذين المدلولين أن إقامة الحدود على المشركين ليس لتكليفهم بالفروع. و لكن يشهد سياقها على أن المراد عدم مشروعية إبطال حقوق بعض المسلمين بسبب فعل بعض آخر منهم فيما بينهم. إلا أنه لا يمنع من إطلاق قوله: «لا تبطل حدود الله في خلقه»، فإن كل فقرة مستقلة في اتباع ظهورها، و هذا مرادهم من تبعض فقرات حديث واحد في الحجية. اللهم إلا أن يقال: إن هذه الفقرة بمنزلة التعليل، فهي ناظرة إلى توجيه لزوم إقامة الحد في حق الصبي، و لو ناقصة و يشترط في انعقاد الاطلاق كون الكلام ناظراً إلى الجهة التي يراد الاطلاق من تلك الجهة.

و قد تبين لك مما بيناه أنه لا- نظر للفقرة المزبورة إلى الكفار، بل إنما نظرنا إلى بيان وجه إقامته الحد الناقص في حق صبيان المسلمين بأن حق المجنى عليه المسلم لا تضيع ببطلان حد الصبي الجاني، بل لا بد من إحقاقه باقامة الحد، كما يشعر إلى هذه الجهة قوله: «و لا تبطل حقوق المسلمين»... أو بأن حدود الله لا يجوز إبطالها و تعطيلها بين المسلمين، و لو باقامتها ناقصة. فلا نظر لها إلى الكفار.

و دعوى دلالة الفقرة المزبورة على عدم بطلان حدود الله بين الكفار بطريق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٣

الفحوى و الأولوية؛ نظراً إلى أولوية الكفار بالعقاب لكفرهم و بعدهم عن رحمة الله، و لا سيما البالغين منهم بعد دلالتها على إقامة الحدود بين صبيان المسلمين، و لو ناقصة.

مدفوعة: بأن صبيان المسلمين لما وُلدوا في بيوت المسلمين و يكون نموهم و حشرهم و رشدهم بين مجتمع المسلمين يكون للمسلمين حقوق عليهم بمقتضى ذلك، مع أنهم تابعون لآبائهم في مختلف شؤون العيش، و مقتضى ذلك نفوذ قوانين الاسلام و حدوده الجزائية في حقهم بحسب مبلغ سنهم، و هذا بخلاف الكفار الحريين الذين لا علقه لهم مع المسلمين و لا حقوق بينهم، بعد فرض عدم تكليفهم بالفروع. و من أجل ما قلناه لا مدفع من احتمال وجود الخصوصية في صبيان المسلمين.

و على أي حال يشكل الاستدلال بهذه الرواية؛ لضعفها سنداً و دلالة؛ لوجود القرينة الحالية السياقية الصارفة إلى المسلمين. و لا أقل من احتمالها. و مع احتمال الخلاف ينهدم أساس الاستدلال.

ثم إنه يستفاد من الأخبار المعتمدة تعلق الحدود بالكفار و المشركين و وجوب إقامتها عليهم إذا ارتكبوا الجناية و المحرمات في بلاد المسلمين، أو ارتكبوها في غير بلاد المسلمين و لكن رفعوا النزاع إلى حكام المسلمين، دون ما إذا ارتكبوها في بلادهم و لم يرفعوا النزاع إلى حكام المسلمين مطلقاً، سواء رفعوا النزاع إلى حكام غير المسلمين أو لم يرفعوا النزاع إلى حاكم أصلاً.

من هذه النصوص: صحيح أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية اليهود و النصارى و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا في بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أ يقام عليهم الحد؟ قال عليه السلام: نعم يحكم فيهم بأحكام

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٤

المسلمين» (١).

و منها: رواية أبي بصير عن أبي جعفر، قال: «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراه و أهل الانجيل يتحاكمون إليه كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم، و إن شاء تركهم» (٢)، و يقتضيه قوله تعالى: «فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» (٣). و ظاهر الرواية الحكم بينهم

بأحكام المسلمين، كما هو الظاهر الآية الشريفة و صريح صحيح أبي بصير.

## النصوص الدالة على إقامة الحد على الكافر المتجاهر بشرب الخمر

أما الطائفة الثانية: فهي نصوص دلت على وجوب إقامة الحد على الكافر الذمي المتجاهر بشرب الخمر، بل أى مسكر، بل يدل بعض نصوص هذه الطائفة بطلاقة على إقامته الحد على مطلق الكافر المتجاهر بشرب الخمر، سواء كان ذمياً أو حربياً.

(١) الوسائل: ب ١٣، من أبواب ديات النفس، ح ٨.

(٢) الوسائل: ب ٢٧، من أبواب كيفية الحكم، ح ١.

(٣) المائدة: ٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٥

وقد دلت على ذلك نصوص صحيحة.

منها: صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله، قال: «كان عليّ عليه السلام يجلد الحرّ والعبد واليهودى والنصرانى فى الخمر ثمانين» (١).  
ومنها: مضمّر أبى بصير قال: «قال حدّ اليهودى والنصرانى والمملوك فى الخمر والفريئة سواء؛ وإتّما صلح أهل الذمة على أن يشربوها فى بيوتهم» (٢). ومضمرة فى حكم الصحيح. وقوله: «الفريئة»؛ أى الافتراء، والمقصود حدّ القذف.

وفى موثقه الآخر قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلد الحرّ والعبد واليهودى والنصرانى فى الخمر والنبيذ ثمانين، قلت: ما بال اليهودى والنصرانى؟ فقال: إذا أظهروا ذلك فى مصر من الأمصار، لأنهم ليس لهم أن يظهروا شربها» (٣).

ولا يخفى أن سؤال الراوى؛ استعجاباً، بقوله: «و ما بال اليهودى»، كاشف عن عدم تكليف الكفار بالفروع فى اعتقاده وارتكازه، ومن أجل ذلك سأل الامام عن وجه إقامة الحد عليه. والامام لم يعامل فى الجواب بكون الكفار مكلفين بالفروع، بل إنّما وجه ذلك بمنعهم عن إظهار المعصية حسب عهد الذمة، أو فى نفسه سداً عن شيوع الفساد والفحشاء وحفظاً لحرمة الاسلام والمسلمين، بل لكلتا الجهتين؛ فإنّ كلّاً منهما يصلح لأن يكون حكمه تشريع الحد على المتجاهر منهم، ومن هنا يشمل الملاك المعلل به فى هذه النصوص للكافر الذمي والحربى كليهما.

ومنها: حسنة محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن يجلد اليهودى والنصرانى فى الخمر والنبيذ المسكر ثمانين جلدة إذا أظهروا شربه فى مصر من أمصار المسلمين، وكذلك المجوس، ولم يعرض لهم إذا شربوها فى منازلهم وكنائسهم حتى يصير بين المسلمين» (٤). وقوله: «قضى أن يجلد» أى قرّر وحكم كلياً، لا فى واقعة، وإلا لكان الأنسب التعبير بقوله: «قضى بذلك».

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب حدّ المسكر، ح ٤.

(٢) المصدر: ح ٥.

(٣) المصدر: ح ٢.

(٤) المصدر: ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٦

ومما دلّ على ذلك ما رواه عبد الله بن جعفر الحميرى فى قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن يهودى، أو نصرانى، أو مجوسى اخذ زانياً، أو شارب خمر، ما عليه؟ قال عليه السلام: يقام عليه حدود المسلمين، إذا فعلوا ذلك فى مصر من أمصار المسلمين أو فى غير أمصار المسلمين إذا رفعوا إلى حكام المسلمين» (١).

ولكن هذه الرواية ضعيفة بعبد الله بن الحسن؛ إذ لم يوثقه أحد من مشايخ الرجال، بل هو مجهول لم يتعرض أحد لحاله. ولم يرو الشيخ الحرّ هذه الرواية عن كتاب علي بن جعفر حتى يُصَحَّح بهذا الطريق. فتحصل أنّ هذه الرواية ضعيفة سنداً. ولكن الأمر سهل بعد دلالة النصوص المعتمدة على مضمونها. وأما إذا رفعوا الأمر إلى الحاكم، فقد دلّ على إقامة حدود الاسلام و أحكام المسلمين عليهم - مضافاً إلى هذه الرواية - رواية أبي بصير والآية الشريفة السابق ذكرهما آنفاً.

و يُفهم من هذه النصوص أنّ الكفار إنّما يستحقون الحدّ لجهرهم بالمعاصي و تجاهرهم بارتكاب المحرّمات و نقض أحكام الشريعة. وهذا في الحقيقة لأجل نقضهم عهد الذمة؛ لأنّ عدم نقض أحكام الشريعة جهاًراً و عدم تجاهرهم بالمعصية كان من موارد عهدهم مع والي المسلمين. فلا دلالة لهذه النصوص على كونهم مكلفين بالفروع، بل لها إشعارٌ بعدم تكليفهم بالفروع؛ إذ لو كانوا مكلفين بالفروع كالمسلمين، لعوقبوا باجتهار المعاصي، بل مطلقاً حتى خفاءً، من غير حاجة إلى عهد الذمة و نقضه.

و ذلك أوّلاً: لتعلق النهي في هذه النصوص باظهار المعصية، لا بارتكابها في بيوتهم و كنائسهم بمجرد قيام البيئة العادلة. فلو كانوا مكلفين بالفروع،

(١) الوسائل: ب ٢٩، من مقدمات الحدود، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٧

لاستحقوا الحدّ بمجرد ذلك، كما هو الثابت بالنص و الفتوى و الاجماع في حق المسلمين.

و ثانياً: لدلالة هذه النصوص على عدم منع والي المسلمين إياهم عن ارتكاب المعصية في بيوتهم و كنائسهم، بل إنّما صالحهم على ارتكابهم ذلك في بيوتهم و كنائسهم. فلو كانوا مكلفين بتركها لم يكن يصلحهم على ذلك. و ليس ذلك لسقوط الحدّ عنهم بالمصالحة بعد ثبوته لكونهم مكلفين بالفروع، كما يظهر من صاحب الجواهر، «١» بل إنّما كان لما قلناه. و ذلك لعدم مشروعية المصالحة على دين الله و حدوده لأحد من خلقه. و قد كان الأنبياء مكلفين على إجراء حدود الله، لا المصالحة مع الناس عليها. هذا كله في حدّ شرب المسكر.

### النصوص الدالّة على وجوب إقامة حد الزنا على الكفار

و أمّا حدّ الزنا فقد دلّت طائفة من النصوص على وجوب إقامته على الكفار. و ظاهرها عدم اختصاص وجوب إقامته عليهم بصورة التجاهر و لا لأجل نقض عهد الذمة، كما يظهر من النص و الفتوى، بل لأجل هتك حرمة الاسلام و المسلمين و الافساد بينهم. و على أيّ حال لا دلالة لهذه النصوص كون إقامة الحد عليهم لأجل تكليفهم بالفروع لو لم تدلّ على عدمه.

و قد صرّح في الجواهر بعد دخل عهد الذمة و نقضه في ذلك؛ حيث قال:

«سواءً كان بشرائط الذمة أو لا، فإن حدّه القتل بلا خلاف أجده، بل الاجماع بقسميه عليه، بل المحكى منهما مستفيض» «٢».

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٦٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٨

فمن هذه النصوص ما دلّ على إجراء حد الزنا على الكافر إذا زنى بالمسلمة في بلاد المسلمين، كما دلّ عليه صحيح أبو بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية اليهود و النصارى و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا في بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أيقام عليهم الحدّ؟ قال عليه السلام: نعم، يحكم فيهم بأحكام المسلمين» «١».

ومنها: ما ورد في الكافرة الزانية فدلّ على تسليمها إلى أهل ملّتها، كما يستفاد ذلك من معتبرة السكوني عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام: «أنّ محمّد بن أبي بكر كتب إلى علي عليه السلام في الرّجل زنى بالمرأة اليهودية والنصرانية، فكتب عليه السلام إليه:

إن كان محصناً فارجمه، وإن كان بكراً فاجلده مائة جلده ثمّ انفه، و أما اليهودية، فابعث بها إلى أهل ملّتها، فليقضوا فيها ما أحبوا» (٢). قوله: انفه؛ أي احكم بنفيه و تبعيده عن بلده.

و في ذيلها دلالة على عدم كون ما يستفاد من نصوص المقام - من إقامة الحدّ على الكفّار - لأجل تكليفهم بالفروع، وإلا لم يجز للحاكم تسليم اليهودية إلى أهل ملّتها، من غير إقامة الحدّ عليها.

و أمّا لو زنى الكافر بالمسلمة، فالظاهر من النصوص جريان الحدّ و وجوب إقامته على الكافر الزاني مطلقاً، كما دلّ عليه موثق حنان بن سدير (٣) عن الصادق عليه السلام: «أنّه سئل عن يهودى فجر بمسلمة. قال عليه السلام: يقتل» (٤). و قد دلّ

(١) الوسائل: ب ١٣، من أبواب ديات النفس، ح ٨.

(٢) الوسائل: ب ٨، من أبواب حد الزنا، ح ٥.

(٣) حنان بفتح الحاء و تخفيف النون. سدير بفتح السين و كسر الدال، قاله العلامة.

(٤) الوسائل: ب ٣٦، من أبواب حدّ الزنا، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٨٩

باطلاقه على وجوب إقامة حدّ الزنا على الكافر مطلقاً، بلا فرق بين الذمي و غيره.

و أمّا وجوب الإقامة، فليكون قوله: «يقتل» اريد به الأمر.

و خبر جعفر بن رزق الله: «أنّه قدم إلى المتوكّل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة و أراد أن يقيم عليه الحدّ، فأسلم. فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه و فعله. و قال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، و قال بعضهم يفعل به كذا و كذا. فأمر المتوكّل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام و سؤاله عن ذلك. فلما قدم الكتاب، كتب أبو الحسن عليه السلام: يضرب حتى يموت. فأنكر يحيى بن أكثم و أنكر فقهاء العسكر ذلك. و قالوا:

يا أمير المؤمنين سلّه عن هذا؛ فإنّه شيء؛ لم ينطق به كتاب و لم تجيء به السنة. فكتب:

إنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا و قالوا: لم تجيء به سنّة و لم ينطق به كتاب. فبيّن لنا بما أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنّا به مشركين، فلم يك ينفعهم إيمانهم لَمّا رأوا بأسنا، سنّة الله التي قد خلت في عباده و خسر هناك الكافرون. قال: فأمر به المتوكّل، فُضرب حتى مات. (١).

هذه الرواية ضعيفة؛ لعدم ثبوت وثاقه جعفر بن رزق الله، و لعلّ استشهاد صاحب الجواهر بها في المقام - من دون تعرّض إلى ضعف سندها - تدوينها في كتب الأصحاب، كما نقلها في الوسائل عن عدّة مصادر روائية.

و يستفاد من هذا، الخبر - و لا سيما الآية التي استدللّ بها الامام عليه السلام - عدم سقوط الحدّ عن الكافر باسلامه عند إرادة إقامة الحدّ عليه، كما أشار إليه في الجواهر بقوله: «قد يقال: إنّ ظاهر الخبر المزبور عدم سقوط القتل عنه بالاسلام عند إرادة إقامة الحدّ عليه، كما هو مقتضى الاستدلال بالآية الكريمة، بل لعلّه ظاهر في خصوص إرادة التخلص. و إطلاق الموثق السابق ظاهر أو

(١) الوسائل: ب ٣٦، من أبواب حدّ الزنا، ح ٢ و ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٠

منزل على غير الفرض» (١). ولا يخفى أن مقصوده من الموثق السابق، موثق حنان بن سدير.

و أما لو احرز إسلامه حقيقة - لا خوفاً عن الحد -، فمقتضى قاعدة الجب سقوط الحد عنه. والخبر المزبور منصرف عن هذه الصورة؛ لكونه في فرض إسلام النصراني عند إرادة الحد. بل استشهاد الامام عليه السلام بالآية دلّ بمفهومه على مفاد قاعدة الجب. وقد سبق منّا البحث عن مفاد قاعدة الجب و مفادها في المجلد الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعال».

وقد يقال باختصاص الحكم المزبور بالذمى؛ نظراً إلى اختصاص مورد الخبرين المزبورين به. ولكن لا شاهد فيهما على اختصاص مورد هما بالذمى. وعلى فرض ذلك لا يصلح موردهما لتخصيص الحكم الكلى المستفاد منها، ولا سيما موثق حنان. بل في الرياض أن معقد الاجماع أعم منه. ويؤيد التعميم أن الكفر ملء واحدة و أولوية غير الذمى منه في إقامة الحد عليه. كما أشار إلى ذلك كله في الجواهر؛ حيث قال: «و على كل حال فقد يتوهم من اختصاص الخبرين بالذمى - كبعض الفتاوى -، قصر الحكم عليه دون غيره من أقسام الكفار، إلا أن ظاهر الرياض المفروغية من المساواة، بل جعله معقد ما حكاه من الاجماع وغيره، ولعله لكون الكفر ملء واحدة و أولوية غير الذمى منه بالحكم» (٢).

و أما إذا تحاكم الكفار إلى حكام المسلمين، يتخير الحاكم بين إجراء حدود الاسلام عليهم و بين ترك الحكم و الاعراض عنهم. و قد دلّ على ذلك قوله: «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» (٣) و تؤيده رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣١٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣١٥.

(٣) المائدة: ٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩١

قال: «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الانجيل يتحاكمون إليه كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم، و إن شاء تركهم» (١). و مثلها خير عبد الله بن الحسن المزبور (٢).

و أما قاعدة الالتزام فقد دلّت على أخذ الكفار بدينهم و على طبق ما يقتضيه شريعتهم في موارد تعاملهم مع المسلمين من معاملة أو نكاح أو إرث أو طلاق و نحو ذلك. و لا ربط لهذه القاعدة بتكليف الكفار بفروع شريعة الاسلام.

فتحصل ممّا حقّقنا: أن ظاهر النصوص كون جريان الحدود و إقامتها على الكفار؛

إمّا لنقضهم عهد الذمة بتجاهرهم بالفواحش و المعاصي، كما سبق دلالة النصوص الواردة في حدّ المسكر؛ حيث دلّت على وجوب إقامة الحد عليهم لو تجاهروا بشرب المسكر بين المسلمين، و على عدمه لو شربوه في بيوتهم و كنائسهم.

و إمّا لهتكهم بحرمه الاسلام و المسلمين و الافساد بينهم. كما هو ظاهر النصوص الواردة في إقامة حدّ الزنا عليهم مطلقاً، سواء ارتكبه جهاراً أو خفياً. فلا تصلح هذه النصوص للدلالة على تكليف الكفار بالفروع.

### نظرة إلى كلام صاحب الجواهر قدس سره

و يشهد لذلك تعليل صاحب الجواهر إجراء حدّ الزنا

(١) الوسائل: ب ٢٧، من أبواب كيفية الحكم، ح ١.

(٢) الوسائل: ب ٢٩، من مقدمات الحدود، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٢

على الكافر الزاني بأنه هتك حرمة الاسلام و خرج عن الذمة؛ حيث قال- بعد حكمه بدفع الذمى - الزاني بذميمة- إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ عليه حسب معتقدهم:- «نعم هو مختصّ بما إذا كان زناؤه بغير المسلمة- أما بها فعلى الامام قتله، و لا يجوز الاعراض، لأنّه هتك حرمة الاسلام و خرج عن الذمة» (١).

فانّ في تعليقه بذلك إشعاراً بأنّ جريان الحدود و إقامتها على الكفار ليس لأجل أنّهم مكلفون بالفروع.

و مما يشهد لذلك عدم جواز إقامة الحد على الكافر الذمى لو ارتكب الجنائية و المعصية في الخلوة مستتراً من غير تجاهر. بل ادعى في الجواهر نفى الخلاف في ذلك؛ حيث قال- عقيب فتوى صاحب الشرائع بأنّ الكافر إن تظاهر به حُرِّد، و إن استتر لم يُحدّ:- «بلا خلاف أجده فيه نصّاً و فتوى» (٢).

و أحسن ما يشهد لذلك ما نقله في الجواهر عن القواعد و شرحها للأصفهاني بقوله: «و لا حدّ على الحربى و إن تظاهر بشربها؛ لأنّ الكفر أعظم منه. نعم إن أفسد بذلك، أدب بما يراه الحاكم» (٣).

هذا، و لكن أشكال في الجواهر على ذلك بقوله: «و فيه: أنّ الأدلّة هنا عامة فضلاً عما دل على تكليفهم بالفروع، و عدم إقامتها على الذمى المتستر باعتبار اقتضاء عقد الذمة ذلك، لا لعدم الحد عليه، فتأمل جيداً» (٤).

و يستفاد من إشكاله هذا أولاً: أنّ المستفاد من نصوص إقامة حدّ المسكر على اليهودى و النصرانى عموم شامل للكافر الحربى. و فيه: أنّ نصوص المقام صريحة في اختصاص ذلك بالذمى كقوله عليه السلام:

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٣٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٦٠.

(٣) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٦٠.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٦٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٣

«إنّما صولح أهل الذمة على أن يشربوها في بيوتهم» في معتبره أبى بصير (١).

و قد اعترف صاحب الجواهر بعدم جريان الحد على الحربى، كما عرفت آنفاً.

و ثانياً: كون إقامة الحدّ على الكفار عند تجاهرهم بالجنائيات و المعاصى لأجل تكليفهم بالفروع.

و فيه: أولاً: أنّه لو كان إقامة الحدّ على الكفار لأجل تكليفهم بالفروع، لا معنى لتعليل الامام عليه السلام لاقامة الحدّ عليهم بنقضهم عهد الذمة، كما عرفت آنفاً في معتبره أبى بصير.

و ثانياً: لو كان لأجل ذلك لم يختص بصورة التجاهر، بل لكان اقيم الحدّ عليهم عند ما ارتكبوا الجنائية في الخلوة أيضاً إذا ثبت بالبيّنة، كما هو الأمر المعمول في المسلمين.

و عقد الذمة و المصالحة غير جائز على دين الله و أحكامه الثابتة بحكم الله، بل إنّما يصلح لاجراء الحدّ عليهم؛ عقوبةً و تأديباً من باب الحكومة و الحكم الولائى.

### الاستدلال باطلاق الفتاوى ورده

ثمّ إنّّه قد يستفاد من إطلاق فتاوى الفقهاء بتعلّق الحدود و وجوب إقامتها في حق غير المسلمين اشتراكهم مع المسلمين في التكليف؛ حيث إنّهم مقام بيان شرائط الحدود، لم يشترطوا إسلام مرتكب الجنائية في تعلّق الحدود و وجوب إقامتها.

و لكن الاستظهار المزبور مورد للمناقشة؛ حيث إنّ الفقهاء لم يكونوا بصدد ذلك. و لعلّه للمفروغية عن كون جريان الحدود و إقامتها

## على الكفار من

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب حدّ المسكر، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٤

باب السياسة و التأديب و مقتضى عهد الذمة. فمن هنا لم يشترطوا الاسلام في جريان الحدود، من دون أن يبتنى ذلك على تكليفهم بالفروع. و يشهد لذلك أنهم اتفقوا على جريان الحدود و إقامتها على الكفار في الجملة و لو عند التجاهر، و لكن اختلفوا في تكليفهم بالفروع، مع ما سبق من كون اختصاص إقامة الحد عليهم بصورة التجاهر مخالفاً لمقتضى تكليفهم بالفروع، كما قلنا. هذا، و لكن الاشكال للأساس الوارد على الاستظهار المزبور، أن غاية ما يلزم من إطلاق كلامهم عدم اشتراط الاسلام في وجوب إقامة الحد على الكافر.

و أما كونه مكلفاً بالفروع و اشتراكه مع المسلمين في التكليف لا- يلزم من ذلك؛ لما بينا من كون وجوب اقامة الحد عليهم حكماً مستقلاً. و السرّ في تشريعه ما بيناه من سدّهم عن هتك الحرمة المسلمين و عن إشاعة الفحشاء و الافساد بينهم و عن إهانة المحترّات في الدين و عن وهن الاسلام و نحو ذلك من الحُكم المستفاد من النصوص و كلمات الفقهاء.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٥

## التطبيقات الفقهية

## إشارة

١- قضاء العبادات على المرتد.

٢- اشتراط الاسلام في الصلاة و مسألة زكاة المرتد.

٣- انعقاد يمين الكافر و ضمانه بالاتلاف.

٤- ترتب الحرمة الأبدية في موارده، بعد إسلامه.

٥- إقامة الحدود على الكفار.

و عمدة ثمره هذه القاعدة تظهر في جواز إجبار الحاكم الكافر على بعض الفروع بحسب ما يراه من المصلحة كإجباره على دفع الخمس و الزكاة و ترتب الحدود الشرعية المبيّنة لكثير من المعاصي و الجنايا في الشريعة الاسلامية.

و قد يُتراءى ترتب هذه الثمرة على تكليف الكفار بالفروع، كما عرفت من كلام صاحب الجواهر و ستعرف أيضاً في كلام غيره. فقد عللوا ذلك بدليل كونه مكلفاً عليها كالمؤمن. و أيضاً تظهر الثمرة في انعقاد النذور و الأيمان و العهود؛ مستنداً إلى هذه القاعدة، و في ترتب آثار ساير التكاليف الفرعية في باب النكاح و نحوه.

و قد تعرّض الفقهاء لهذه القاعدة و تمسكوا بها- بناءً على رأى المشهور- لفتاواهم في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه.

و لكن التمسك بها إنّما يصح و يتم بناءً على رأى المشهور، لا على المبنى المختار المخالف لرأى المشهور.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٦

## قضاء العبادات على المرتد

فمن هذه الفروع قضاء ما على المرتد من العبادات. فقد حكم الفقهاء عليه بالقضاء بعد رجوعه إلى الاسلام بالاستتابة و استدلال شيخ



الطائفة لذلك بوجهين ثانيهما هذه القاعدة؛ حيث قال:

«المرتد الذي يُستتاب يجب عليه قضاء ما فاتته في حال الردّة من العبادات- إلى أن قال بعد نقل أقوال العامة- دليلنا: اجماع الفرقة المحقة وأيضاً عندنا أنّ الكفار مخاطبون بالعبادات، و من جملة العبادات قضاء ما يفوت من وجب عليه، وإذا فاتهم وجب عليهم قضاؤه، ولا يلزمنا ذلك في الكافر الأصلي، لأننا لو خَلينا و الظواهر لأوجبناه. ولكن تركنا ذلك لدليل الاجماع على أنه لا قضاء عليهم» (١) و قد صرح بذلك أيضاً ابن زهرة في الغنية (٢).

### اشتراط الاسلام في الصلاة و مسألة زكاة المرتد

و منها: مسألة اشتراط الاسلام في وجوب الصلاة فقد أنكره أكثر الفقهاء و استدلّ العلامة لذلك بهذه القاعدة؛ حيث قال: «و ليس الاسلام شرطاً في الوجوب عندنا و عند أكثر أهل العلم؛ ... حيث بيّننا أنّ الكفار مخاطبون بالفروع» (٣).  
و منها: مسألة زكاة المرتد فقد أفتى الفقهاء بوجوبها في ماله بعد استتابته و عدم توبته و قتله. و قد أفتى العلامة بذلك؛ مستدلاً بهذه القاعدة و ردّ بعض

(١) الخلاف: ج ١، ص ٤٤٣.

(٢) غنية النزوع: ص ٩٩.

(٣) منتهى المطلب، ط ج: ج ٤، ص ١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٧

العامة بقوله: «و قال أحمد إذا ارتد قبل الحول و حال الحول مرتدّاً فلا زكاة عليه؛ لأنّ الاسلام شرط في الوجوب، و هو غلط لما بيّننا من أنّ الكفار مخاطبون بالفروع» (١).

### انقضاء يمين الكافر و ضمانه بالاتلاف

و منها: مسألة انقضاء يمين الكافر و ترتيب آثاره.

فقد أفتى به أكثر الفقهاء، و ممّا استدلّوا به لذلك هذه القاعدة، كما قال في المسالك:

«إذا حلف الكافر بالله تعالى على شيء سواء كان مقرّاً بالله كاليهودي و النصراني و من كفره بجحد فريضه من المسلمين، أم غير مقرّ به كالوثني، ففي انقضاء يمينه أقوال أشهرها- و هو الذي اختاره المصنف رحمه الله، و الشيخ في المبسوط و أتباعه، و أكثر المتأخرين- الانقضاء؛ لوجود المقتضى- و هو حلفه بالله تعالى مع باقي الشرائط- و انتفاء المانع؛ إذ ليس هناك إلّا كفره و هو غير مانع؛ لتناول الأدلّة الدالة على انقضاء اليمين له من الآيات و الأخبار، و لأنّ الكفار مخاطبون بفروع الشرائع فيدخلون تحت عموم قوله تعالى و لكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان و غيره» (٢). و لكن خالف في ذلك الشيخ و ابن إدريس كما نقل في المسالك بقوله: «و قال الشيخ و ابن إدريس لا تنعقد مطلقاً لأنّ شرط صحتها الحلف بالله و الكافر لا يعرف الله» (٣).

و منها: مسألة ضمان الكافر بالاتلاف. فإنّ الفقهاء بعد تسالمهم على

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٥، ص ٢١.

(٢) مسالك الأفهام: ج ١١، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٣) المصدر.



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٨

ضمان المرتد، اختلفوا في ضمان الحرب و قد قوى في المسالك ضمانه؛ نظراً إلى هذه القاعدة؛ حيث قال: «و أما الحربى فأطلق الشيخ عدم ضمانه و إن أسلم، لقوله صلى الله عليه و آله الاسلام يجب ما قبله، و قيل: يضمن مطلقاً؛ لأنه أتلّف مالاً معصوماً ظلماً فيضمن، لأنّ الكفار مخاطبون بفروع الاسلام، و هو اختيار العلامة» (١).

### ترتب الحرمة الأبدية في موارد بعد إسلامه

و منها: مسألة تزوج الكافر امرأة و بنتها- و كانتا كتابيتين-، ثم أسلم بعد الدخول بهما أو بالأم و حدها، فقد أفتى الفقهاء بحرمتها أبداً عليه؛ معللاً بالآيات بدعوى صدق أمهات نسائكم و ربائبكم، و باختصاص الحرمة بالأم و تعيين نكاح البنت لو دخل بالبنت و حدها. و قد علّل ذلك كله في الجواهر بهذه القاعدة؛ حيث قال: «إذا تزوج الكافر امرأة و بنتها دفعةً أو ترتيباً ثم أسلم بعد الدخول بهما و كن كتابيتين مثلاً حرمتا أبداً عليه؛ لصدق أمهات نسائكم و صدق ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن. و كذا لو كان قد دخل بالأم و حدها لذلك أيضاً بخلاف ما لو دخل بالبنت و حدها، فانه يثبت نكاحه لها، و تختص الأم بالحرمة أبداً بامهات النساء. و الوجه في جواز ذلك كله ما عرفت، من أنّ الكفار مخاطبون بالفروع عندنا» (٢).

(١) مسالك الأفهام: ج ١٥، ص ٣٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٦٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٩٩

### إقامة الحدود على الكفار

و منها: جريان حدّ الزنا و شرب المسكر، بل مطلق الحدود في حق الكفار، و دعوى اشتراكهم مع المسلمين في إقامة الحدود عليهم. قال السيد الخوئي قدس سره- بعد بيان أحكام حدّ الزنا:- «لا فرق في الأحكام المتقدمة بين كون الزانى مسلماً أو كافراً، و كذا لا فرق بين كون المزنى بها مسلمة أو كافرة. و أما إذا زنى كافر بكافرة، أو لاط بمثله، فالامام مخير بين إقامة الحد عليه، و بين دفعه إلى أهل ملته، ليقيموا عليه الحد» (١).

و قد علّل نفى الفرق بين كون الزانى مسلماً أو كافراً باطلاقات الأدلّة (٢). و قد نفى الفرق بين الكافر و المسلم في جريان حدّ شرب الخمر؛ مستدلاً بما دل على إقامة الحد على الذمى المتجاهر بشرب الخمر بين المسلمين (٣).

و قال السيد الامام الخميني قدس سره: «و يُقتل الذمى إذا زنى بمسلمة مطاوعةً أو مكرهه، سواءً كان على شرائط الذمة أم لا. و الظاهر جريان الحكم في مطلق الكفار. فلو أسلم هل يسقط عنه الحد أم لا؟ فيه إشكال و إن لا يبعد عدم السقوط» (٤). و قال: «لو ارتكب أهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم و ليس بسائغ في شرع الاسلام لم يعترضوا ما لم يتجاهروا به.

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ١٨٧، م ١٥٠.

(٢) راجع المصدر المزبور.

(٣) الوسائل: ب ٦، من أبواب حدّ المسكر.

(٤) تحرير الوسيلة: ج ٢، ص ٤٦٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٠

و لو تجاهاروا به، عُمل بهم ما يقتضى الجناية بموجب شرع الاسلام من الحد أو التعزير.  
و لو فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم يفعل بهم ما هو مقتضى الجناية في شرع الاسلام. قيل: و إن شاء الحاكم دفعه إلى أهل نحلته ليقموا الحد عليه بمقتضى شرعهم. و الأحوط إجراء الحد عليه حسب شرعنا. و لا فرق في هذا القسم بين المتجاهر و غيره» (١).  
و لا يخفى أن مقصوده من قوله: «و لا فرق في هذا القسم بين المتجاهر و غيره» ما إذا ارتكبوا ما ليس بجائر في شرعهم و نحلتهم.  
و قد يشكل على ذلك - كما في الجواهر (٢) - أولاً: بأن دفعه لاقامة حكم شرعه عليه من قبيل الأمر بالمنكر و ترويجه؛ نظراً إلى كون أحكام شرعهم بعد نسخه من قبيل المنكرات.

و ثانياً: بخبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن يهودى أو نصرانى أو مجوسى أخذ زانياً، أو شارب خمر ما عليه؟ قال: يقام عليه حدود المسلمين إذا فعلوا ذلك في مصر من أمصار المسلمين، أو في غير أمصار المسلمين إذا رفعوا إلى حكام المسلمين» (٣)؛ حيث دلّ بالصراحة على وجوب إقامة حدود الاسلام على الكفار لو ارتكبوا الجناية في أمصارهم و فيما بين أنفسهم. و اختصاص مورد السؤال بشرب الخمر لا يوجب تخصيص جواب الامام عليه السلام بعد عموميته و إلقائه على نحو كبرى كلية، كما يدل قوله عليه السلام: «غير أمصار المسلمين»

(١) تحرير الوسيلة: ج ٢، ص ٥٠٦، الفرع الثانى لواحق كتاب الحدود.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٣٦.

(٣) الوسائل: ب ٢٩، من مقدمات الحدود، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠١

على عدم اختصاص الحكم بالذمى.

و لكن سنده ضعيف بعبد الله بن الحسن و لم ينقله الشيخ الحر عن كتابه حتى يصحح بذلك، مع أن مضمون ذيله خلاف رأى المشهور.

و من هنا احتاط السيد الامام بقوله: «و الأحوط إجراء الحدّ عليه حسب شرعنا».

إلى غير ذلك من الفروع لا حاجة إلى ذكرها. و لكنك تعرف أن غالب هذه الفروع مستند؛ إما إلى الاجماع فى خصوصها، أو إلى ظواهر الأدلة اللفظية، و قلّ منها ما يُستند إلى هذه القاعدة فقط.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٢

### [قاعدة الثالثة] «قاعدة اشتراك الأحكام» «بين العالم و الجاهل»

#### إشارة

منصّة القاعدة و أهميتها

مفاد القاعدة و ماهيتها

مدرك القاعدة و أدلتها

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٣

- ١- منصّة القاعدة و أهميتها.
- ٢- دفع شبهة العقاب بلا بيان.
- ٣- منشأ تأسيس هذه القاعدة.
- ٤- أول من تعرّض لهذه القاعدة.

## منصّة القاعدة و أهميتها

### إشارة

قد أشرنا في طليعة البحث عن قاعدة الاشتراك إلى أنّ قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، ينبغي البحث عنها على حدة؛ نظراً إلى مغايرة الوجوه المستدلّ بها لهذه القاعدة مع الوجوه المستدلّ بها لقاعدة الاشتراك المعروفة، كما ستعرف في بيان مدرّك القاعدة. فما صدر عن بعض المحققين، من إدراج هذه القاعدة في قاعدة الاشتراك و الاستدلال لهما بوجود مشترك، مما لا وجه له. و إنّ لهذه القاعدة منصّة مهمّة في علم الاصول من جهتين:

إحدهما: عند ما يقال: إنّ ما يحكم به العقل، من قبح العقاب بلا بيان إنّما يمنع من تنجز التكليف على الجاهل بالحكم ما دام جاهلاً، و لا ينافي ذلك أصل ثبوت التكليف عليه حتى يجب عليه تعلّم الأحكام فيعاقب على ترك تعلّمها، و يتنجز عليه التكليف بعد ارتفاع جهله.

ثانيتهما: ما يترتب على البحث عن هذه القاعدة، من تحصيل الحجّة على وجوب الاعادة و القضاء على الجاهل بالحكم، كما اشتهر بين الفقهاء أنّ الجاهل بالحكم كالعالم. و أيضاً يترتب على هذه القاعدة وجوب تعلّم الأحكام. فتكون هذه القاعدة ممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي، فهي قاعدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٤  
اصولية.

و وجه عقد البحث عنها في ضمن القواعد الفقهية، ما رأيناه، من عدم استيفاء البحث عنها و عدم تنقيحها في محلّها من علم الاصول. و لمناسبتها في العنوان و الماهية مع قاعدة الاشتراك المعروفة و قاعدة اشتراك المسلمين و الكفار في التكليف. هذا مضافاً إلى أنّ جماعة من المحققين قد بحثوا عنها في ضمن القواعد الفقهية.

هذا، و لكن ذلك إنّما بلحاظ كون نتيجة البحث عن هذه القاعدة اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و أما بلحاظ ثبوت التكليف للجاهل، تدرج هذه القاعدة في القواعد الفقهية؛ حيث إنّ تكليف الجاهل بالفروع حكم كلي يستدل به الفقيه على مصاديقه، من آحاد أفراد الجاهلين، بخلاف الاشتراك فأنّه ليس من مقوله الحكم، و إنّما يقع الحدّ الأوسط في قياس الاستنباط، كما هو شأن القاعدة الاصلية.

و بناءً على هذا الأساس تكون القاعدة المبحوث عنها في المقام من قبيل القواعد الفقهية. و لا حاجة حينئذٍ إلى تجشّم توجيه عقد البحث عنها في ضمن القواعد الفقهية، بل عنوان البحث عنها في المقام وجيه بلا إشكال.

### دفع شبهة العقاب بلا بيان

ثمّ إنّّه قد تبين بما قلناه دفع شبهة العقاب بلا بيان الناشئة من ظاهر عنوان هذه القاعدة. بيان الشبهة: أنّ اشتراك الأحكام و التكاليف بين العالم و الجاهل يستتبع بالطبع اشتراكهما في عقاب مخالفته التكليف الثابت لهما. و

هذا يوجب عقاب الجاهل بالحكم على ما لم يعلم به. وذلك قبيح من الحكيم؛ لاستقلال العقل بقبح

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٥

العقاب بلا بيان، و أيضاً ينافى ما دلّ عليه حديث الرفع، من رفع ما لا يُعلم من التكليف.

وجه الدفع أنّ الذي يدور مدار العلم، إنّما هو تنجز التكليف - المستتبع للثواب و العقاب - لا أصل ثبوت التكليف و فعليته. و إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما يمنع من تنجز التكليف على الجاهل، لا أصل ثبوته المستتبع لوجوب الاعادة و القضاء بعد ارتفاع الجهل و حصول العلم، و لوجوب تعلّم الأحكام. و هذه الثلاثة في الحقيقة عمدة الثمرات المترتبة على هذه القاعدة و بذلك تبدو أهميتها.

و إلى ما قلناه قد أشار صاحب الكفاية بقوله: «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولى بحسب ما يكون فيها من المقتضيات» (١).

### منشأ تأسيس هذه القاعدة

و من النكات التي ينبغي التنبيه عليها في هذا المجال أنّ الوجه في تأسيس هذه القاعدة و البحث عنها و إثباتها، إنّما هو إبطال القول باختصاص الأحكام بالعالمين و بمن قامت عنده الحجة، و أنّه من لم يعلم بالحكم و لم تقم عنده حجة عليه لا حكم في حقه حقيقةً. و من هذا الزعم الباطل نشأ القول بالتصويب الباطل المبني على دوران الحكم الواقعي مدار مؤدى الأمانة و أنّ الجاهل بالواقع لا حكم له غير ما أدّت إليه الأمانة، و أنّه لا فوت للتكليف الواقعي عند تبين خطأ الأمانة و انكشاف الخلاف حينئذٍ.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٦

و إنّ ثبوت هذه القاعدة ينهدم أساس هذا الزعم الباطل، و ينتفي ما رتبوا عليه من الآثار و الأحكام.

و ممّا يشهد لما قلناه، كلام الشيخ الأعظم الأنصاري: فانه بعد ما قسّم التعبد بالأمارات إلى الطريقية و السببية، قسّم السببية إلى ما يؤول إلى التصويب الباطل - عند المخطئة الموجب لاختصاص الحكم بالعالمين - و إلى ما لا يوجب التصويب و يلائم اشتراك التكليف بين العالم و الجاهل.

ثمّ حكم ببطلان القسم الأول، و استدلل لبطلانه، بقوله: «و أنّ يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل - مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة و عدمها - حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، و الجاهل - مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين - لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأمانة تؤدى إليه، و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة، و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار» (١).

و قد عرفت من ذيل كلام أنّه قدس سره استدلل بقاعدة الاشتراك و بما دلّ عليه من الأخبار لبطلان التصويب و عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها.

### أول من تعرّض لهذه القاعدة

و قد وجدت خلال التحقيق السيد المرتضى قدس سره أول من تعرّض لمضمون هذه القاعدة و تنقيح مفادها؛ حيث إنّه في مسألة العاقد حال الاحرام عن جهل، تعرّض لبيان وجه ما أفتى به الفقهاء في هذه المسألة و في فروع كثيرة اخرى، من سقوط الحكم الشرعي

(١) فرائد الاصول: ج ١، ص ١١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٧

الجاهل، و تَبَّه على ما قد يخطر بالبال من الاشكال على ذلك؛ نظراً إلى اتفاق الأصحاب على عدم سقوط الحكم و التكليف عن الجاهل و اشتراكه مع العالم في الأحكام، إلّا مع عدم تمكّنه من الاتيان و الامتثال، و إلّا ليلزم كون الجهل سبباً لسقوط جميع التكليف العقلية و الشرعية الاعتقادية و العملية. و هذا لا يقوله مسلم.

ثمّ يبيّن وجه ذلك - أعنى سقوط الحكم عن الجاهل في مواضع من الفروع الفقهية في مختلف الأبواب - بما حاصله:

أنّ العمل مع الجهل بالأحكام حرام ممنوع، و لا يجوز من المكلف مع تمكّنه من التعلّم. و إن لا يكون حال الجاهل و العالم بالحكم سواءً في حال العلم و الجهل من حيث تنجز التكليف و ما يترتب على مخالفته من العقاب و الثواب. فيسقط التكليف المنجز عن الجاهل حال جهله، و إن ليس معذوراً في جهله.

قال قدس سره: «ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط الحكم الشرعي عمّن عقد نكاحاً، و هو محرم مع الجهل بالحكم؟ و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم في كثير من المواضع مع الجهل به؟

مع اتفاق العلماء على أنّ الجهل لا يبيح سقوطه إلّا عمّن لا يتمكّن به ... و لو لا ذلك، لكان الجهل سبباً مبيحاً لسقوط ما يلزم عليه من التكليف العقلية و الشرعية. و هذا شيء لا يقوله مسلم.

الجواب:

اعلم أنّ الجهل ممّن كلف العلم و له إليه طريق، لا يكون إلّا معصيةً و تفریطاً من المكلف، إلّا أنّ الحكم الشرعي غير ممتنع أن يتغيّر مع الجهل و لا يكون حاله مساوية لحاله مع العلم ... و العلم بالحكم كان لازماً و هو الآن أيضاً له لازم. و

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٨

إنّما دخلت الشبهة على من يظنّ أنّه بالجهل يسقط عنه وجوب العلم. و ما كذلك قلنا. و إنّما ذهبنا إلى تغيّر الحكم الشرعي الذي تعييره موقوف على المصالح التي لا يعلم و جوهها إلّا علّام الغيوب جلت عظمتها» (١).

مقصوده من قوله: «و العلم بالحكم» ... أنّ الحكم لمّا كان ثابتاً في حق الجاهل واقعاً يجب عليه تعلّمه، بلا فرق بين المخالفة و بين ما بعدها.

و حاصل جوابه: أنّ السؤال المزبور إنّما نشأ من شبهة عدم ثبوت الحكم الإنشائي في حق الجاهل و سقوط وجوب تعلّمه عنه، و هذا لم نقل به قطّ. و إنّما:

قلنا بتغيّر الحكم حسب ما يتبعه من المصالح و الملاكات الكائنة في رتبة تشريع الأحكام التي تدور مدارها كيفية جعل الأحكام الشرعية. و هذه الملاكات خارجة عن حدّ إدراك البشر و فوق عقله و فهمه، و لا يعلمها إلّا علّام الغيوب جلت عظمتها.

و لا يخفى عليك أنّ ما بيناه - قبل نقل كلام السيد المرتضى و بعده - لبّ مراده و مغزى مطلوبه.

و قد عرفت من صدر كلامه - المتضمّن لبيان الاشكال - أنّه أذعن باتفاق العلماء على عدم سقوط التكليف بالجهل و اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

و المتحصّل من جوابه: اشتراك التكليف في أصل ثبوته بين العالم و الجاهل. و من هنا يجب على الجاهل تعلّمه، إلّا في موارد علم بالدليل تعييره بالجهل و العلم كتغيّره بحسب ملاكات الأحكام المعلومة عند الله.

و نظيره ما قال في جواب سؤال في مسألة: من أتمّ صلواته في السفر عن

(١) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٣٧٠-٣٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٠٩

جهل بالحكم.

قال: «ما الوجه فيما يفتى به الطائفة، من سقوط فرض القضاء عن صلي من المقصيرين صلاة مُبْتَمَّ، بعد خروج الوقت، إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك...»

الجواب: إننا قد بينا أن الجهل - وإن لم يكن صاحبه معذوراً، بل ملوماً مذموماً، - لا يمتنع أن يتغير معه الحكم الشرعي و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل» (١).

لكن يرد عليه أن سقوط الحكم عن الجاهل المتم صلاته في السفر من قبيل ما عُلِمَ فيه تغير الحكم بالدليل، من الاجماع والنص الخاص؛ خلافاً لمقتضى قاعدة الاشتراك، و لا بد من الاقتصار على مورد؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص. و على ضوء هذا البيان عرفت ما في جواب السيد الماتن من الضعف و الاجمال.

(١) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٠

## مفاد القاعدة

### إشارة

١- خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة.

٢- شمول القاعدة للجاهل القاصر.

٣- المناقشة في كلام السيد الخوئي.

٤- ثمره القاعدة في الفقه.

٥- إنما الاشتراك في الحكم الانشائي الفتوائي.

إن مفاد هذه القاعدة - كما يلوح من عنوانها - اشتراك الأحكام الشرعية - التكليفية و الوضعية - بين العالم و الجاهل؛ بمعنى ثبوت الحكم الواقعي و تشريعه لذات الموضوع، مع قطع النظر عن علم المكلف و جهله به، و عدم انتفاء آثاره التكليفية و الوضعية لأجل الجهل المكلف به.

## خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة

و لا يخفى أن هذه القاعدة لا نظر لها إلى اشتراكهما في التكليف بلحاظ العلم و الجهل بالموضوعات.

بيان ذلك: أنه تارة: يُعلم أو يُجهل نفس الحكم، فيكون الحكم معلوماً أو مجهولاً للمكلف، و اخرى: يُعلم أو يُجهل موضوع الحكم.

و على الأوّل يكون المكلف عالماً أو جاهلاً بالحكم نفسه، و على الثاني يكون عالماً أو جاهلاً بموضوع الحكم.

و الكلام في اشتراك الجاهل و العالم في التكليف يمكن أن يقع بلحاظ كل من الصورتين المزبورتين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١١

و المقصود من هذه القاعدة هو الصورة الاولى؛ أي اشتراك الجاهل و العالم في التكليف بلحاظ العلم و الجهل بالحكم، لا الموضوع.

و السُرُّ في ذلك وضوح الاشتراك بلحاظ الثاني؛ ضرورة وضوح عدم أخذ العلم بالموضوعات في تشريع الأحكام؛ حيث إنَّ الأحكام تتعلق بطبائع الموضوعات المقدّر وجودها على سبيل القضايا الحقيقية، لا بأفرادها و مصاديقها الموجودة المعلومة للمكلفين. و إنَّ ما ادّعى من الاجماع و تواتر الأخبار إنَّما يكون معقده و مدلوله هو اشتراكهما في التكليف بلحاظ العلم و الجهل بنفس الحكم. و أما الناسي، فهو خارج عن مصبِّ هذه القاعدة؛ نظراً إلى تغاير عنوانه مع الجاهل، فيخرج عن مقعد الاجماع و منصرف نصوصها. اللهم إلّا بتقحيح الملاك.

هذا مضافاً إلى خروج الناسي عن حكم الجاهل في كثير من الفروع عن مختلف أبواب الفقه بدليل النصوص الخاصة.

### شمول القاعدة للجاهل القاصر

و أما الغافل بالمرّة، فهو في الحقيقة من قبيل الجاهل المركّب المعبر عنه بالجاهل القاصر. و لا فرق في جريان هذه القاعدة و تمامية أدلتها بين الجاهل القاصر و الجاهل المقصّر، و إنَّما الفرق بينهما من حيث المعذورية و عدمها. و من هنا تعمّ هذه القاعدة الجاهل البسيط المعبر عنه بالجاهل المقصّر، و الجاهل المركّب المعبر عنه بالجاهل القاصر كليهما على السواء؛ حيث لا- دخل للتقصير و القصور و لا- بساطة الجهل و تركيبه في شمول القاعدة و عدمه، بعد ما كان بلحاظ ما قبل مرتبة التنجّز، غاية الأمر يجب على المقصّر تعلّم الأحكام؛

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٢

لاحتتماله الخلاف و تمكّنه من تحصيل العلم، بخلاف القاصر. و من هنا يستحق الجاهل المقصّر العقوبة بالاخلاق في تكاليفه، بخلاف القاصر. و إلّا لا- فرق بينهما من حيث ثبوت أصل التكليف الإنشائي و عدم تنجّزه حال الجهل. و تظهر الثمرة في وجوب الاعادة و القضاء عليهما بعد ارتفاع الجهل؛ نظراً إلى صدق الفوت بعد ما كان التكليف ثابتاً مكتوباً في دفتر التشريع في حقّهما. و إلى ذلك أشار المحقق البجنوردی بقوله:

«فالعامد إلى الاخلاق- و لو كان من جهة الجهل بالحكم قصوراً أو تقصيراً أو من جهة نسيان الحكم؛ حيث إنَّ الأمر الأوّل لم يسقط عنه؛ لأنَّ الجهل بالحكم لا يوجب سقوط الأمر مطلقاً، قصوراً كان أو تقصيراً أو نسياناً، و ذلك للإجماع على اشتراك التكاليف بين العالم و الجاهل بها، و بعضهم ادّعى تواتر الأخبار على ذلك- و لا فرق في ذلك بين الجهل قصوراً أو تقصيراً، و إنَّما الفرق بينهما في أنّ الجاهل المقصّر يستحق العقاب دون القاصر- فلا- يكون له خطاب جديد «أعد»، بل المحرّك له نحو الاتيان بالمأمور به الكامل التام الأجزاء و الشرائط، هو الأمر الباقي إلى زمان ارتفاع الجهل بكلا قسميه، و أيضاً إلى زمان ارتفاع نسيان الحكم و حصول العلم به» (١). و لا يخفى أنّ قوله: «فلا يكون له خطاب» خبر لقوله: «فالعامد إلى الاخلاق».

### المناقشة في كلام السيد الخوئي

و على ضوء ما بيّناه اتّضح ضعف ما يظهر من بعض الأعلام من اختصاص هذه القاعدة بالجاهل البسيط؛ حيث قال: «و ما يقال من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل،

(١) القواعد الفقهية: ج ١، ص ٨٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٣

فانما هو في مورد الجهل البسيط الذي يُمكن من الامتثال في مورده، لا الجهل المركب و القطع بالخلاف الذي لا يتمكّن من الامتثال أصلاً» (١).



وجه الضعف أن المانع من الاشتراك إنما هو قبح العقاب بلا- بيان، وهذا المحذور إنما يترتب على تنجز التكليف على الجاهل بالحكم حال جهله. و أما أصل ثبوت التكليف الانشائي، فلا محذور في ثبوته في حق الجاهل القاصر و اشتراكه بينه و بين الجاهل المقصر.

### ثمره القاعدة في الفقه

تظهر ثمره هذه القاعدة بالنسبة إلى الاعادة فيما إذا أخل المصلّي في الصلاة بغير الأركان عن جهل بالحكم. دون ما إذا لم يأت بالواجب و تركه بالمرّة عن جهل بالحكم، ثم ارتفع جهله في أثناء الوقت، ضرورة توجه الخطاب إليه و تنجز التكليف في حقه بمجرد ارتفاع جهله في داخل الوقت. بلا- حاجة إلى قاعدة الاشتراك. و هذا الفرض خارج عن محل الكلام، مع ندرة وقوعه. و إنما الكلام فيما إذا أخل ببعض أجزاء الواجب و شرائطه عن جهل بالحكم. فمقتضى هذه القاعدة حينئذٍ وجوب الاعادة في الوقت إذا ارتفع جهله في الوقت، و القضاء في خارجه. و لكن حكم جماعة- و منهم السيد في العروة- بعدم وجوب الاعادة حينئذٍ، فضلاً عن القضاء و إجراء حكم السهو عليه، و كذا في الجهر و الاخفات. و قد قام الاجماع في الجهر و الاخفات، و لكن في غيره كلامٌ و سيأتي البحث عن ذلك في التطبيقات الفقهية. و من ذلك الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم، فحكم السيد بصحة

(١) معتمد العروة/ كتاب الحج/ للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٤

صلاته و عدم وجوب الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه. و لكن أشكل عليه السيد الحكيم مستدلاً بهذه القاعدة.

و أما في القضاء فلا فرق بين صورتين المزبورتين و تجرى فيه القاعدة مطلقاً؛ نظراً إلى كونه فرع صدق الفوت.

و منها: ارتفاع حرمة الجمع بين الاختين مع الجهل بالحكم.

و منها: عدم بطلان المغارسة مع الجهل بالحكم.

و منها: ارتفاع الحرمة المؤبّدة عن المُحرّم العاقد عن جهل بالحكم. ذهب إليه السيد الخوئي و حكم بعدم اشتغال ذمته لو ارتفع جهله بعد زوال الاستطاعة.

إلى غير ذلك من الفروع الخارجة عن مصب القاعدة المبحوث عنها في المقام بالنص أو الاجماع. و في غير موارد النص و الاجماع لا بد من العمل بالقاعدة؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص.

### إنما الاشتراك في الحكم الانشائي الفتاوى

ثم إن العلم لَمّا كان شرطاً في تنجز التكليف، لا- مناص من كون اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل بلحاظ قبل مرتبة التنجز. و ذلك لقبح عقاب الجاهل بالحكم على ترك العمل به أو مخالفته؛ لأنّه من العقاب بلا بيان، و هو قبيح على الحكيم.

و من أجل ذلك قد خصّص صاحب الكفاية مصب هذه القاعدة بالحكم الانشائي، بقوله: «فإن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٥

للموضوعات بعناوينها الاولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات» (١).

و من جانب آخر قد أثبتنا في محلّه أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالطبائع في مرحلة التشريع و الانشاء. فاذا تعلّقت بطبائع الموضوعات و



ذواتها، تدور فعليتها مدار تحقق موضوعاتها بلا فرق بين العالم والجاهل، فتشمل العالمين والجاهلين على حد سواء لا محالة في مرحلة الانشاء و الفعلية، نعم يختص تنجزها بالعالمين.

و لا- إشكال في دخول جميع الأحكام الأولية و الثانوية في مصب هذه القاعدة، فتشمل كل ما يكون من قبيل حكم الله المعبر عنه بالحكم الفتوائى.

و أما الحكم الانشائى الصادر من الفقيه و الحاكم الشرعى، فهو خارج عن مصب القاعدة؛ نظراً إلى تعلقه بالأشخاص، لا بالطبائع. نعم قد يصدر من الفقيه الحكم الكلى كقوله: «اليوم استعمال التوتون و التبناكو حرام فى حكم محاربة صاحب الزمان» و مثل هذا الحكم الانشائى يدخل فى مصب هذه القاعدة؛ نظراً إلى وجود ملاكها فيه. و لكنه خارج عن مقصود الباحثين و المتعرضين لهذه القاعدة، مع عدم كونه من قبيل حكم الله، و إن ينتهى فى أسناده و أدلته إلى حكم الله.

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ١٣٧.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٦

## مدرك القاعدة

### إشارة

١- الاستدلال بالاجماع.

٢- الاستدلال بالروايات.

استدل لهذه القاعدة بأربعة وجوه، و هى:

١- الاجماع، ٢- الأخبار المتواترة، ٣- إطلاق أدلة الأحكام، ٤- حكم العقل.

### الاستدلال بالاجماع

يستفاد من كلام السيد المرتضى اتفاق العلماء على مضمون هذه القاعدة. قال: «و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم فى كثير من المواضع مع الجهل به، مع اتفاق العلماء على أن الجهل لا يبيح سقوطه، إلا عمّن لا يتمكّن به» (١). و قد سبق آنفاً تفصيل كلامه.

و قد نسب فى الحدائق القول باشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل إلى المشهور و فرّع عليه بطلان عبادة الجاهل؛ حيث قال: «المقدمة الخامسة: فى حكم الجاهل بالأحكام. و قد اختلف فى ذلك كلام علمائنا الأعلام. فالمشهور بينهم عدم المعذورية. إلا فى أحكام يسيرة كحكمى الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام. و فرعوا على ذلك بطلان عبادة الجاهل - و هو عندهم من لم يكن مجتهداً و لا- مقلداً- و إن طبقت الواقع؛ حيث أوجبوا معرفة واجبها و ندبها و إيقاع كل منهما على وجهه... و ذهب جمع من المتأخرين و متأخريهم إلى معذورية الجاهل مطلقاً إلا فى مواضع يسيرة، حتى حكم بعض متأخرى

(١) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٣٧٠ - ٣٧١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٧

المتأخرين بصحة صلاة العوام كيف كانت، و اقتصر بعض على ما طابق الواقع من ذلك» (١).

بل استظهر المحقق النائينى من كلمات الأصحاب قيام الاجماع و الضرورة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، بعد ما أنكر

ثبوت تواتر الأخبار على ذلك؛ حيث قال:

«و قد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه، إلا أن الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك» (٢).  
و ممن استدلل بالاجماع في المقام، هو السيد الخوئي؛ فإنه قد صرح في مواضع عديدة (٣) بقيام الاجماع على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و ادعاه أيضاً الشيخ المظفر (٤)، و السيد البجنوردي (٥). هذا حال دعوى الاجماع المطلق على هذه القاعدة و قد ادعى الاجماع أيضاً على لحوق الجاهل بالعالم في فروع كثيرة مندرجة تحت هذه القاعدة، كالاختلاف بواجبات الصلاة- غير الجهر و الاخفات- كما نقل في الجواهر (٦) عن بعض الأصحاب الاجماع على ذلك.  
و لكن الاجماع المدعى في المقام ليس كاشفاً تعبيرياً عن رأى المعصوم،

(١) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٧٧-٧٨.

(٢) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١٢.

(٣) مصباح الاصول: ج ٢، ص ٩٦ و ١٠٣ و ٣٤٩.

(٤) اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٢.

(٥) القواعد الفقهية: ج ١، ص ٨٤.

(٦) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ٢٢٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٨

بعد وجود وجوه صالحة للاستناد إليها لهذه القاعدة، بل استند إليها في الجملة كل من تعرض لهذه القاعدة.

### الاستدلال بالروايات

قد ادعى الشيخ الأعظم تواتر الأخبار على وجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل؛ حيث قال: «و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار والآثار» (١).

و لا يخفى أن مقصوده ليس دلالة الأخبار المتواترة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق الذي هو مفاد هذه القاعدة؛ حتى تنفع لتأسيس الأصل الكلي و القاعدة العامة المبحوث عنها في المقام.

بل إنما الظاهر من كلامه دلالة الأخبار والآثار المتواترة على وجود أحكام مشتركة بين العالم و الجاهل في الجملة، و لو في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

و إن بين هذا المعنى و بين مفاد القاعدة المبحوث عنها في المقام بوناً بعيداً.

و قد تبين بذلك أن ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ الأعظم في المقام، من دعوى تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق- كما هو مفاد هذه القاعدة-، فهو في غير محله.

كما سيأتي من السيد الخوئي نسبه ذلك إلى الشيخ الأعظم. و قد صرح بهذا الاستظهار الشيخ المظفر بقوله: «و عن الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه و عن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه الله، أن أخبارنا متواترة معنى في

(١) فرائد الاصول: ج ١، ص ١١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١١٩

اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وهو كذلك» (١).

وقد حكى جماعة من المحققين تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

فمن هؤلاء: المحقق النائيني؛ حيث جعل الأخبار المزبورة من قبيل متمم الجعل الذي ينتج نتيجة الاطلاق. قال: «ثم إن متمم الجعل تارة: ينتج نتيجة الاطلاق، و اخرى: ينتج نتيجة التقييد. فالأول: كمسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل، حيث حكى تواتر الأخبار على الاشتراك» (٢).

ولكن المحقق المزبور نفسه أنكر ثبوت تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ حيث قال: «وقد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل؛ ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه» (٣).

ومنهم: المحقق العراقي؛ حيث صرح بورود الأخبار المتواترة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. (٤)

ومنهم: المحقق السيد الخوئي، فإنه ادعى في مواضع عديدة من مباحثه الاصولية (٥) دلالة الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

إلما أنه اعترف في الدورة اللاحقة من مباحثه بعدم دلالة خبر على هذه القاعدة بالخصوص؛ حيث قال: «وما عن شيخنا العلامة الأنصاري من أنه قد

(١) اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٣.

(٢) فوائد الاصول: ج ١، ص ١٦٣.

(٣) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١٢.

(٤) مقالات الاصول: ج ٢، ص ٤٩٧.

(٥) مصباح الاصول: ج ٢، ص ٩٦، و ١٠٣، و ٣٤٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٠

تواترت الأخبار والآثار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، لعلّه أراد منها الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً، أو أراد أخبار الاحتياط والبراءة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك، وإلّا فلم ترد رواية واحدة تدل على أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين» (١).

ولكن قد عرفت أنّ كلام الشيخ الأعظم ليس بالمعنى الذي استظهره هذا العلم حتى يرد إشكاله عليه. وذلك لما بيناه آنفاً، فلاحظ.

(١) محاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢١

### تحقيق نصوص المقام

١- النصوص الدالة على هذه القاعدة.

٢- ما دلّ على تشريع ما احتاج إليه العباد.

٣- ما دلّ على عقاب الجاهل بالحكم.

٤- ما دلّ على وجوب التوقف عند الجهل بالحكم.

- ٥- ما دل من النصوص على نفي قاعدة الاشتراك.
- ٦- تحقيق حال أحمد بن محمد بن يحيى العطار.
- ٧- الاستدلال باطلاق الخطابات.
- ٨- مناقشة النائينى فى إطلاقات المقام و نقد كلامه.
- ٩- الاستدلال بحكم العقل.
- و الذى يقتضيه التحقيق فى النصوص أنه لم يدلّ شىء منها على نصّ هذه القاعدة؛ أعنى به كبرى اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق.
- نعم دلّت على مفاد هذه القاعدة عدّة نصوص بالالتزام أو الاطلاق، كما أشار إليه السيد الخوئى. و لكن ورد فى مقابلها ما يعارضها بظاهاها؛ حيث دلّ على سقوط التكليف عن الجاهل. ففى المقام طائفتان من النصوص بينهما تعارض بحسب الظاهر. و نقدّم الكلام فى ما دل من النصوص على مفاد قاعدة الاشتراك بالملازمة.
- فنقول: يمكن تقسيم هذه النصوص إلى أربع طوائف.
- مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٢
- النصوص الدالة على هذه القاعدة
- الطائفة الاولى: ما دلّ من النصوص باطلاقها أو بالالتزام على اشتراك الأحكام بين العالم و بين الجاهل.
- فمن هذه النصوص ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام و قد استدل بهذه الطائفة الاصولى المجدد الوحيد البهبهانى «١». و وجه الدلالة هذه النصوص على المطلوب، أنه لو لم يكن التكليف مشتركاً بين العالم و الجاهل، لم يجب على الجاهل تعلّمها. كقول النبى صلى الله عليه و آله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» «٢».
- و فى رواية: «سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال عليه السلام: لا» «٣».
- و عن مفضل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه فى دين الله، و لا تكونوا أعراباً؛ فأنه من لم يتفقه فى دين الله، لم ينظر الله إليه يوم القيامة و لم يزك له عملاً» «٤».
- و عن محمد بن على بن النعمان (أبى جعفر الأحول) عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:
- «لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا» «٥».

(١) الفوائد الحائرية: ص ٤١٥ - ٤٢٩.

(٢) الكافى: ج ١، ص ٣٠ و ٣١، ح ١ و ٢ و ٥.

(٣) المصدر: ص ٣٠، ح ٣.

(٤) المصدر: ص ٣١، ح ٧.

(٥) المصدر: ص ٤٠، ح ٤.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٣

وجه الدلالة- كما قلنا- أنه لو لم يكن الجهال مكلّفين بالأحكام، لم يوجب عليهم تعلّم الأحكام بالسؤال و الفحص و التفقه فى شرايع الاسلام. و لكن لا يخفى أنها لا تشمل الجاهل القاصر الذى لا يحتمل ثبوت حكم لنفسه فى دفتر التشريع غير ما يعمل و يعتقد عن جهل مركّب. فإنّ ايجاب التعلّم لا يعقل فى خفه.

ما دلّ على تشريع

ما احتاج إليه العباد

الطائفة الثانية: ما دلّ على تشريع جميع ما يحتاج إليه العباد من الأحكام، كقول أبي جعفر عليه السلام:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأئمة، إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله. وجعل لكلّ شيءٍ حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً» (١).

وجه الدلالة: أنّه دلّ على بالمطابقة دوران جعل الأحكام وتشريعها مدار احتياج المكلفين. ودلّ بالالتزام على أنّ كلّهم سواءً مشتركين في الأحكام حسب احتياجهم، بلا- فرق بين العالم والجاهل. وبلا- فرق بين الجاهل القاصر والمقصر؛ لأنّ ملاك ثبوت التكليف في دفتر التشريع هو احتياج البشر إلى قانون إلهي ليعمل به ويطبق أفعاله اليومية وينظّم مجالات عيشه على أساسه، ليهديه إلى الفلاح الخالد الذي لأجله ارسال الرسل و انزال الكتب، ولا دخل لعلم العباد وجهلهم في هذا الملاك، ولا لأنحاء الجهل دخل في ذلك.

(١) المصدر: ص ٥٩، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٤

ما دلّ على

عقاب الجاهل بالحكم

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم كون الجاهل بالحكم معذوراً في ترك الواجبات وفعل المحرّمات و أنّه معاقبٌ على ترك تعلّمه.

مثل: معتبرة مسعدة بن زياد، قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام، وقد سئل عن قوله تعالى: فله الحجة البالغة، فقال عليه السلام: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أ كنت عالماً؟ فان قال نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلاً، قال له: أ فلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه. وذلك الحجة البالغة» (١).

ما دلّ على وجوب

التوقف عند الجهل بالحكم

الطائفة الرابعة: ما دلّ بالمطابقة والصراحة على وجوب التوقف والفحص والتبيّن عند الجهل بالحكم. ودلّ بالالتزام على ثبوت

التكليف في حق الجاهل؛ حيث إنّ لو لم يكن في حقه تكليف، لم يكن لوجوب التوقف والفحص والتبيّن وجه.

مثل: قول الصادق عليه السلام: «إنّه لا- يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون، إلّا الكفّ عنه والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى. ويعرّفوكم فيه الحق. قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (٢) في حسنة حمزة بن الطيّار. قوله عليه السلام: «على القصد»؛ أي الاقتصاد والاعتدال من غير إفراط ولا تفريط ولا اعوجاج، كما قال تعالى: «و منهم مقتصد» (٣)، وقال:

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٨.

(٢) الوسائل: ب ١٢، من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(٣) الفاطر: ٣٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٥

«اعدّلوا هو أقرب للتقوى» (١)، وقال على عليه السلام: «اليمين والشمال مضلّة والطريق الوسطى هي الجادة» (٢).

من هذه الطائفة: قوله عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا، لم يكفروا» (٣)؛ حيث دلّ باطلاقه على وجوب التوقف عند الجهل و عدم جواز إنكار أصل ثبوت التكليف.

و منها: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال عليه السلام: لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد.

قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه. فقال عليه السلام: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا» (٤).

وجه دلالة هذه النصوص على المطلوب أنه لو لم يكن في حق الجاهل تكليفاً ثابتاً لم يكن للأمر بالاحتياط و التوقف و السؤال و الفحص وجه.

و منها: خبر ابن أبي عمير، عن محمد بن مسكين و غيره، عن أبي عبد الله، قال: «قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة و هو مجذور، فغسله، فمات؟ فقال عليه السلام قتلوه، ألا سألو؟! ألا يَمَموه؟! إن شفاء العيِّ السؤال» (٥).

و في خبره الآخر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن مجذور أصابته جنابة، فغسله، فمات. فقال عليه السلام: قتلوه، ألا سألو؟! فإنّ دواء العيِّ

(١) المائة: ٨.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٦.

(٣) المصدر: ح ١١.

(٤) الوسائل: ب ١٢، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٥) الوسائل: ب ٥، من أبواب التيمم، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٦

السؤال «١».

هذان الخبران، فالأول منهما معتبر، بناءً على إرادة كفاية وثاقه الرواة عن ابن أبي عمير من الاجماع المدعى في كلام الكشي على تصحيح ما يصح عن أصحاب الاجماع. و الثاني معتبر بناءً على التسوية بين مراسيل ابن أبي عمير و مسانيد في الاعتبار باجماع الأصحاب. و فيه كلام، بحثنا عنه مفصلاً في كتابنا «مقياس الرواية» (٢)، و «مقياس الرواة» (٣).

و لا يخفى أن هذه الطائفة إنما تتم دلالتها على قاعدة الاشتراك في الجاهل المحتمل لثبوت الحكم الواقعي المخالف، دون الغافل المحض المعبر عنه بالجاهل القاصر المركب.

و لا ريب أن القول بعدم اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و اختصاصها بالعالمين، يرجع في الحقيقة إلى إنكار ثبوت حكم الله في حق الجاهلين، و لا أقل أنه من مصاديق ذلك.

هذه نبذة من الأخبار الدالة على هذه القاعدة بظاهرها، بل هي متواترة معنى؛ مضافاً إلى ما ورد من النصوص المتظاهرة في مختلف أبواب الفقه و شتى الفروع. و قد دلّت على اشتراك العالم و الجاهل في أحكام تلك الأبواب و الفروع، كالاختلاف بواجبات الصلاة في غير الجهر و الاخفات، و غير ذلك.

و سيأتي ذكر نماذج منها في التطبيقات الفقهية.

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) مقياس الرواية في علم الدراية: ص ١٠٧.

(٣) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ١٧٧-١٩٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٧

ما دلّ من النصوص

على نفى قاعدة الاشتراك

و أمّا النصوص التي دلّت بظاها على نفى مفاد هذه القاعدة- أعني عدم اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل- و أنّه لا تكليف على الجاهل، فهي تعارض الطوائف الأربع المزبورة بظاها.

فمن هذه النصوص: ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بقوله: «حدّثنا أبي رحمه الله، قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد ابن محمد بن محمد بن عيسى، عن الحجاج، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا» (١).

هذه الرواية صحيحة؛ إذ لا ضعف في أحد من رجال سندها. و أما دلالتها على نفى الاشتراك، فالوجه فيه ظهور جواب الامام عليه السلام بقوله: «لا» في عدم ثبوت شيء من التكليف على الجاهل. فأنه قد دلّ بعموم النكرة في سياق النفي على نفى أي تكليف و وظيفة عليه.

و منها: ما رواه الصدوق بقوله: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢).

(١) كتاب التوحيد: ص ٤١٢، ح ٨.

(٢) كتاب التوحيد ص ٤١٣، ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٨

تحقيق حال أحمد

بن محمد بن يحيى العطار

هذه الرواية معتبرة أو موثقة؛ إذ لا كلام في رجال سندها، إلّا أحمد بن محمد بن يحيى العطار؛ حيث ادّعى جهالته، كما يفهم من تعليل الشيخ البهائي في الحبل المتين تضعيف بعض الروايات بجهالة أحمد بن محمد بن يحيى. (١) و قد نسب السيد الخوئي جهالة الرجل إلى جمع منهم صاحب المدارك؛ حيث قال: «فالمتحصّل مما ذكرناه أنّ الرجل مجهول، كما صرح به جمع منهم صاحب المدارك» (٢).

و لكن الأقوى اعتبار روايات أحمد بن محمد بن يحيى.

و ذلك أولاً: لكثرة ترصّي الصدوق و ترخمه عليه. فأنه قد ترصّي و ترخم عليه كثيراً في جميع كتبه. و إنّ ترصّيه عنه في الخصال فقط يتجاوز عن خمسين مورد، فكيف باضافة العلل و العيون و الفقيه. و قد بحثنا و أثبتنا في كتابنا «مقياس الرواة» (٣) أنّ كثرة ترصّي الصدوق و ترخمه على شيخ من مشايخه أماره على وثاقه الرجل، بل فوق حد الوثاقه، بل تثبت جلالة قدر الرجل.

و ثانياً: لأنّ كثرة نقل الصدوق عن شيخ من مشايخه بنفسها أماره كاشفة عن ثبوت وثاقته عنده.

أ فهل ترى من ينقل عنه علماؤنا و الفقهاء المعاصرون بعض أحوال مشايخهم، أن لا يكون ثقة عندهم؟ فضلاً عمّن يروى عنه مثل الصدوق كثيراً من معالم الدين و أحكام المذهب!؟

(١) راجع معجم رجال الخوئي: ج ٣، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) معجم رجال الخوئي: ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) مقياس الرواة في كليات الرجال: ص ١٤٧-١٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٢٩

و ثالثاً: إنَّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار كان من مشايخ الاجازة للصدوق وغيره من مشاهير المحدثين و أعظم الأصحاب. و قد بينا في كتابنا «مقياس الرواة» (١) أنَّ شيخ الإجازة إذا كان ممن اشتهر بين أعظم الأصحاب و أجلاء المحدثين، لا ريب في كشف ذلك عن وثاقته، بل جلالته.

و رابعاً: إنَّ ظاهر كلام السيرافي اعتماد أصحابنا الامامية و تعويلهم على ما نقله أحمد بن محمد بن يحيى العطار. و اعتمادهم يكشف عن وثاقه الرجل. و احتمال بنائهم على أصالة العدالة لا يُعنى به في مثل أحمد بن محمد، كما أنَّ تعدد طريق السيرافي إلى أحمد بن محمد بن عيسى و وقوع أحمد بن محمد بن يحيى العطار في أحدهما، لا- يمنع من ظهور كلام السيرافي في كون كل واحد من الطريقتين معتمداً عليه، فلا يُعبأُ باشكال السيد الخوئي على ذلك (٢).

هذا مضافاً إلى اعتماد جلِّ المتأخرين و فحول المحققين على الرجل.

هذا من جهة السند. و أما من جهة الدلالة، فقول: «موضوع عنهم»؛ أي مرفوع عنهم؛ فإنَّ فعل «وضع» إذا تعدى بحرف «عن»، يفيد معنى الرفع. و تقريب الاستدلال بها لنفي الاشتراك أنَّها دلت على رفع التكليف المجهول عن الجاهل به.

و منها: حسنة حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ الله عزَّ و جلَّ احتجَّ على الناس بما آتاهم و عرَّفهم» (٣).

هذه الرواية حسنة؛ إذ لا إشكال في رجال سندها، إلَّا حمزة بن الطيار؛ إذ لم

(١) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ١٤٥.

(٢) راجع معجم رجال الخوئي: ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) التوحيد: ص ٤١٠، ب ٦٤، ح ٢ و ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٠

يوثقه الأصحاب، إلَّا أنَّ الكشي مدحه، و ورد في الروايات أنَّ الامام الصادق عليه السلام دعا له و ترخَّم عليه. و من هنا عبّرنا عنها بالحسنة.

و وجه دلالتها على نفي الاشتراك أنَّها دلت بمفهوم التحديد على عدم مؤاخذه الله الجاهل بما جهله من التكليف و الأحكام.

و في دلالتها على نفي قاعدة الاشتراك إشكال واضح؛ إذ الكلام في وجوب تدارك ما فات على الجاهل بعد ارتفاع جهله و حصول علمه بالحكم.

و منها: معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام إنَّ الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال؛ لأنَّ العلم كان قبل الجهل» (١).

لا إشكال في رجال سندها؛ إلَّا طلحة؛ حيث إنَّه عامي، إلَّا أنَّ أصحابنا اعتمدوا على كتابه، و من هنا عبّرنا عنها بالمعتبرة.

أما من حيث الدلالة، فأنما تتم دلالتها على المطلوب، إذا دلت على أنَّ الجاهل قبل أن يتعلَّم الأحكام من العالم، لا يكون مأخوذاً بالتكاليف المجهولة؛ لأنَّ مرجع ذلك إلى عدم ثبوت التكليف في حق الجاهل. و لكن في دلالتها على ذلك إشكال، بل إنَّما هي نظرة إلى وجوب تعليم الجاهل عند تعلُّمه في الرتبة السابقة عن وجوب التعلُّم، و إلى أنَّ وجوب التعلُّم فرع وجوب تعليم المتعلِّم عند



تعلمه.

و هذا نظير دلالة إيجاب السؤال على وجوب الجواب عند السؤال؛ نظراً إلى تفرُّع الأول على الثاني.  
و منها: صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث من أحرم في قميصه جاهلاً بالحكم - قال عليه السلام: «أى رجل ركب أمراً بجهالة، فلا شيء»

(١) الكافي: ج ١، ص ٤١، باب بذل العلم، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣١  
عليه «١».

و منها: صحيحة حريز بن عبد الله، عن الصادق عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «وُضِعَ عن أمتي تسعة ... ما لا يعلمون» (٢).

و لكن مقتضى التأمل في هذه النصوص أنه لا يصلح شيء منها لنفي اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.  
و ذلك لأنه يرد على الاستدلال بصحيحة عبد الأعلى بن أعين.

أولاً: أن موضوع الكلام فيه من لا يعرف شيئاً حتى أصل الاسلام و الشريعة. و ذلك لدلالة النكرة في سياق النفي على العموم، و لأن من يعرف أصل الاسلام و يعتقد به، تصدق أنه يعرف شيئاً.

و ثانياً: أن ظاهره عدم شيء من التكليف المنجز و العقاب عليه حال كونه لا يعرف شيئاً. و ليس المنفى حال الجهل إلا التكليف المنجز، لما سبق من أن الجهل لا يمنع، إلا التكليف المنجز، و هذه القرينة العقلية الحافّة بالخطاب تعطى ظهوره فيما قلنا.

و يرد على الاستدلال بمعتبرة أحمد بن محمد بن يحيى العطار؛

أولاً: أن ظاهر قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه» ما لم يبينه الشارع من الأحكام و لم يبلغه النبي و الأئمة إلى الناس، و عليه فيكون الحديث المزبور على وزان قوله عليه السلام: «اسكتوا ما سكت الله عنه». و قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»، و هذا أجنبي عن محل الكلام.

و ثانياً: يحتمل كون المراد الجاهل القاصر و الناسي؛ نظراً إلى عدم كون

(١) الوسائل: ب ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١.

(٢) الوسائل: ب ٣٠، من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٢

جهله هذا و نسيانه من فعال نفسه، بل من الله؛ نظراً إلى خروج الغفلة و النسيان عن الاختيار، فهذا من قبيل قوله عليه السلام «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»، كما في صحيح ابن سنان. فلا يشمل الجاهل المقصّر، فهو أخص من المدعى.

و ثالثاً: أن غاية مدلولها رفع تنجيز الحكم المجهول عن الجاهل ما دام الجهل بمعنى عدم عقابه على تركه. و لا ينافي ذلك وجوب الاعادة و القضاء بعد رفع الجهل و العلم بالتكليف الفائق.

و مثله في المناقشة قوله: «وُضِعَ ما لا يعلمون». و ذلك لأن الحكم إذا صار معلوماً بعد ارتفاع الجهل يخرج عما حجب الله علمه عن العبد و عما لا يعلم. و لأن القرينة العقلية و السياقية حاكمة بأن المرفوع، إنما هو ما كان للعلم دخل في إثباته، و ليس ذلك إلا التكليف المنجز.

و يرد على الاستدلال بحسنه ابن طيار أن غاية مدلولها عدم الاحتجاج على الجاهل و لا مؤاخذته بما تركه عن جهل ما دام جاهلاً، و لا

ينافي ذلك وجوب تدارك ما فاتته من التكليف حال الجهل بعد العلم به؛ نظراً إلى صيرورته بعد ارتفاع الجهل معلوماً. و أما احتمال وضع المجهول و رفعه مطلقاً، حتى في مرتبة الانشاء بسقوطه عن دفتر التشريع، فهو لا وجه له؛ لعدم تأثير لجهل المكلف و علمه فيه. و ثمرة ذلك أنه كلما إذا ارتفع جهله يتنجز عليه، فلا بد من تداركه.

و أما معتبرة طلحة، فإن موضوع الكلام فيها طلب العلم، و المقصود أنه كما يجب على الجاهل طلب العلم، يجب على العالم التعليم و بذل علمه للجاهل في الرتبة السابقة؛ لأنّ التعلّم فرع التعليم، فكذا وجوبه فرع وجوبه بالملازمة القطعية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٣

و أما صحيحة عبد الصمد، فالمقصود لا شيء من العقاب على ما ارتكبه الجاهل بالحكم من المحرّمات؛ لظهور «ركب» و «على» في ذلك. و لا نظر لها إلى ترك التكليف و عدم الاتيان بالواجب عن جهل، و على فرض شموله بالعموم - بدلالة النكرة في سياق النفي عليه وضعا - ظاهرها نفي العقوبة، اخروية كانت أو دنيوية كالكفارات.

الاستدلال

باطلاق الخطابات

و مما يمكن الاستدلال به لهذه القاعدة إطلاق الخطابات المتكفلة لتشريع الأحكام.

و ذلك لما سبق منا في محله من علم الاصول «١» أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع. فاذا تعلقت الأحكام في تشريعها بطبائع الموضوعات و المتعلقات، لا فرق في شمولها للمكلفين بين العالم و الجاهل.

كقوله: «وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا» «٢». و «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» «٣» و «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» «٤». و قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل». ففي الأوّل تعلّق النهي بطبيعي التجسس و الاعتياب، و في الثاني بطبيعي التطفيف و المطففين، و في الثالث بطبيعي الهمز و اللّمز، و في الرابع قد علق الايجاب بطبيعي التقاء الختانين. و من هذا القبيل عموم الخطابات، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى

(١) بدائع البحوث: ج ٣، ص ٥٠.

(٢) الحجرات: ١٢.

(٣) المطففين: ١.

(٤) لمزة: ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٤

المؤمنين كتاباً مؤقوتاً» «١»، و قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» «٢...»، و قوله: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ» «٣»، إلى غير ذلك من الخطابات الواردة في الكتاب و السنة المتكفلة لتشريع الأحكام.

وجه دلالة هذه الخطابات على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

أولاً: تعلّق الأحكام في الخطابات بطبائع الموضوعات و المتعلقات و ذواتها الشاملة لجميع المكلفين على حدّ سواء، بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و ثانياً: شمول عموم «المؤمنين» و «الناس» للعالمين و الجاهلين على حدّ سواء.

مناقشة النائني صلى الله عليه و آله

في إطلاقات المقام

و لكن قد أشكل المحقق النائني على الاستدلال باطلاق الخطابات لاثبات اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، بدعوى أنّ العلم و

الجهل - كقصد الامتثال - من الانقسامات الثانوية اللاحقة المتأخرة عن مرتبة تشريع الأحكام، و لا يمكن تقييد الحكم بها.

(١) النساء: ١٠٣.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) البقرة: ١٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٥

فاذا استحال تقييد الحكم بالعلم، يستحيل ثبوت الاطلاق به بالنسبة إلى الجاهل؛ لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكة.

و من هنا التجأ المحقق المزبور إلى متمم الجعل، و التزم بأن الاشتراك من قبيل نتيجة الاطلاق. و مراده من متمم الجعل إنّما هو الدليل المنفصل المستقل عن نفس أدلته الأحكام، كالاتمام و النصوص المستفاد منها الاشتراك و الوجوه العقلية المستدل بها في المقام.

و إليك بعض فقراتٍ من نصّ كلامه.

قال قدس سره: «توضيح ذلك: هو أنّ العلم بالحكم لَمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد للناظر؛ لاستلزامه الدور، كما أوضحناه في مبحث التعبدى و التوصلى، و قلنا: إنّ أخذ العلم قيده - جزءاً أو شرطاً أو مانعاً - ممّا لا يمكن في مرتبة الجعل و التشريع، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد و التقرب في العبادات. و إذا امتنع التقييد، امتنع الاطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة. و لكن الاهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الاطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً فى كلتي حالتى الجهل و العلم، فلا بدّ من نتيجة الاطلاق. و إمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد؛ و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتّم الجعل. فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحقائق» فى مقدمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك». (١)

و قال فى موضع آخر: «و المفروض أنّه ليس للأمر إطلاق بالنسبة إلى

(١) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١١ - ١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٦

قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملاً لا إطلاق فيه و لا تقييد، كما كان بالنسبة إلى العلم و الجهل به مهملاً لا إطلاق فيه و لا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل و التشريع.

و أما بحسب الثبوت و الواقع، فلا بدّ إمّا من نتيجة الاطلاق، و إمّا من نتيجة التقييد. و السرّ فى ذلك: هو أنّه فى الواقع و فى عالم الثبوت، إمّا أن يكون ملاك الحكم و الجعل محفوظاً فى كلتا حالتى العلم و الجهل و كلتا حالتى قصد الامتثال و عدمه، و إمّا أن يكون مختصاً بأحد الحالين. فالأوّل يكون نتيجة الاطلاق. و الثانى يكون نتيجة التقييد...

و الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق فى المقام، و استكشاف الاطلاق فى سائر المقامات، هو أنّ من عدم ذكر القيد فى سائر المقامات يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الاطلاق. و هذا بخلاف المقام، فإنّ من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف أنّ مراده من

الأمر هو الاطلاق؛ لما عرفت من أنه لا يمكن أن يكون مراده من الأمر هو الاطلاق، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أنه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الأمر.

و بعبارة اخرى: من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف أن الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال، بل يعمّ الحالين، فيحصل نتيجة الاطلاق» (١).

وقال بعد أسطر: «ثم إنّ متمم الجعل تارة: ينتج نتيجة الاطلاق و اخرى:

ينتج نتيجة التقييد، فالأول: كمسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم و الجاهل، حيث حكى تواتر الأخبار على الاشتراك، و الثاني: كمسألة قصد

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ١٥٩ - ١٦٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٧

الامتثال في موارد اعتباره» (١).

و يفهم من مجموع كلامه أن الاطلاق على ثلاثة أنحاء.

الأول: الاطلاق اللفظي، و هو الاطلاق الناشى من لفظ طبيعى متعلق الحكم أو موضوعه؛ نظراً إلى قابليته للصدق على أفراد و مصاديقه، فهو بمقتضى ذاته يشمل جميع أفراد، استغراقاً أو بدلاً. و إرادته بعض أفراد بحاجته إلى بيان قيد لاخراج ما هو غير المراد.

الثانى: الاطلاق المقامى. و هو الاطلاق الثبوتى؛ بلحاظ عدم خلوّ الواقع من ثبوت الحكم على نحو المطلق أو المقيّد. فاذا لم يثبت القيد- و لو بمتمم الجعل-، لا بدّ من ثبوته على نحو المطلق. و يكشفه عدم ذكر القيد.

الثالث: الاطلاق الثابت بمتمم الجعل. و هو فى الخصوصيات اللاحقة عن مقام الجعل بناءً على عدم إمكان أخذها قيداً فى متعلق الحكم فى الخطاب، فيما إذا ثبت الاطلاق بدليل منفصل.

نقد كلام

المحقق النائينى

و قد عرفت من كلامه أن اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل يثبت بطريقتين:

أحدهما: عدم ذكر متمم الجعل؛ حيث يكشف ذلك عن أن الشارع لم يرد شيئاً سوى متعلق الأمر، و هو الحكم المتعلق بطبيعى الموضوع و ذاته، و أن ملاك ثبوت الحكم لا يختص بصورة العلم، بل يعمّ حالتى العلم و الجهل فى مرحلة الثبوت و التشريع و يتبعه الاثبات و الفعلية.

و هذا الاطلاق من قبيل الاطلاق المقامى الثبوتى، و هو غير الاطلاق اللفظى

(١) المصدر: ص ١٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٨

المستدلّ به فى عداد أدلّة قاعدة الاشتراك.

ثانيهما: متمم الجعل- بناءً على وروده من الشارع، كما هو مقتضى التحقيق، و هو ما سبق من النصوص-؛ فإنه يقتضى نتيجة الاطلاق؛ إذ دلّ على عدم اختصاص الأحكام- فى مرحلة الثبوت و التشريع بالعالمين و اشتراكها بين العالم و الجاهل.

و قد عرفت أن المحقق المزبور- بعد ما أشكل على التمسك بالاطلاق اللفظى لاثبات قاعدة الاشتراك- التجأ إلى الاستدلال، باستفاده نتيجة الاطلاق من الطريقتين المزبورين، كما عرفت من نصّ كلامه.

ولكن أجاب عنه بعض المحققين «١» بما حاصله: أن إشكال العلم المزبور إنما يرد لو كان الاطلاق في مرحلة الانشاء و بيان الحكم و بلحاظ حالتي العلم بالحكم و الجهل به. و لا يرد لو كان بلحاظ مرحلة الثبوت من حيث واقع الحكم الثابت في نفس الأمر. و ذلك لأنه لا- يخلو من كونه في عالم الثبوت؛ إما مختصاً بالعالمين، أو مشتركاً بينهم و بين الجاهلين. و التقابل بينهما إنما هو تقابل الايجاب و السلب- و هو التقابل بين الاختصاص و عدمه- لا العدم و الملكة. فاذا لم يثبت الاختصاص و لو لامتناعه، يثبت الاشتراك لا محالة. فاشتراك التكليف ثابت بنفس امتناع أخذ الاختصاص في متعلق الحكم و عدم دليل منفصل عليه.

و هذا الكلام متين جداً.

و يرد عليه: أن تقابل العدم و الملكة إنما ادّعاه المحقق النائيني بين الاطلاق و التقييد، و هو المانع من التمسك باطلاق الخطاب اللفظي لنفي قيد امتنع تقييد الخطاب به، لا تقابل العدم و الملكة بين العلم و الجهل و لا بين الاختصاص و

(١) و هو الشيخ المظفر في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٣٩  
الاشتراك.

ولكن الجواب الأساسي: عدم استحالة أخذ العلم و قصد الامتثال و نحوهما من الانقسامات الثانوية في متعلق الحكم حين تشريعه. و ذلك لما بيناه في محله- من علم الاصول- أن المستحيل إنما هو تحقق الخصوصيات المزبورة بوجودها الواقعي في مرتبة التشريع و قبلها بالأخذ في متعلق الحكم و موضوعه، لا مجرد فرضها المتقوم عليه تشريع الحكم و إنشائه. و عليه فاطلاقات الكتاب و السنة لا مانع من التمسك بها لقاعدة الاشتراك.

الاستدلال

بحكم العقل

و قد استدل بحكم العقل لاثبات اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل بوجوه، عمدتها وجهان:

الأول: لزوم محذور التصويب الباطل من اختصاص الأحكام بالعالمين. و حاصل هذا المحذور: أنه لو كانت الأحكام مختصة بالعالمين، ليلزم خلو الواقعة من الحكم الثابت في نفس الأمر و دورانه مدار علم المكلفين، و هذا مخالف للضرورة و الاجماع و نصوص الكتاب و السنة. فلا مناص من الالتزام بثبوت أحكام واقعية ثابتة في نفس الأمر، سواء علم بها المكلفون، أم لم يعلموا. و قد أشار إلى هذا المحذور الشيخ الأعظم بقوله: «أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل- مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة و عدمها- حكماً، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، و الجاهل- مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين- لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الامارة تؤدي إليه. و هذا تصويب باطل عند أهل

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٠

الصواب من التخطئة» «١».

الثاني: لزوم محذور الدور، كما يظهر من كلام المحقق النائيني في بعض تقارير دروسه «٢». و حاصله: أنه لا إشكال في توقف العلم بالتكليف على إنشائه و جعله. فلو اختص التكليف بالعالمين، ليلزم توقف جعل الحكم على لحاظ العلم به في متعلقه، و هذا مستلزم للدور.

و قد أشكل السيد الامام الراحل على لزوم محذور الدور من اختصاص الحكم بالعالمين.

و حاصله: أن المستلزم للدور توقف جعل الحكم على واقع العلم به، لا توقفه على مجرد لحاظ العلم به من جانب الشارع الجاعل. و لا نزيل الكلام بالغور في ذلك، فراجع «٣».

هذه هي الوجوه الأربعة المستدل بها لهذه القاعدة. ولكن في تحقق الاجماع في المقام نظر؛ لعدم تعرّض كثير من الفقهاء لمفاد هذه القاعدة باطلاقه، وعلى فرض تحققه يشكل كونه إجماعاً تعديدياً، بعد إمكان، بل وقوع الاستدلال لها بظواهر النصوص المزبورة و باطلاقات الأدلة و الخطابات و بحكم العقل.  
فالعمدة هي الوجوه الثلاثة الأخيرة، و هي الحجّة في المقام، بلا إشكال.

- (١) فرائد الاصول: ج ١، ص ١١٣.  
(٢) كتاب الصلاة تقريرات الكاظمي: ج ٢، ص ١٨٩.  
(٣) كتاب الخلل في الصلاة/ طبع مؤسسة نشر آثار الامام: ص ٢٤ / مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٦٠ - ٢٦٣.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤١

### التطبيقات الفقهية

#### إشارة

- ١- مسألة أجزاء الإمارات.
  - ٢- من لم يُحسن القراءة بالعربية.
  - ٣- لو جمع بين الاختين المملوكتين.
  - ٤- لو غرس في أرض الغير باذنه.
  - ٥- لو عقد المُحرم على امرأة جاهلاً بالحكم.
  - ٦- لا فرق بين العالم و الجاهل في الاخلال بواجبات الصلاة.
  - ٧- فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بين العالم و الجاهل.
  - ٨- وجوب الكفارة بتناول المفطرات.
  - ٩- حكم من صلّى في المغصوب جاهلاً.
  - ١٠- لو أتمّ المسافر صلاته جاهلاً.
  - ١١- حكم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة.
- إنّ لهذه القاعدة تطبيقات عديدة في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه. و قد حكم الفقهاء فيها بنفي الفرق بين العالم و الجاهل، و هي واضحة لا- حاجة إلى التعرّض إليها لسهولة الوصول. و إنّما المهم موارد منها وقع الخلاف بين الفقهاء في اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل. و ينبغي أن نتعرّض إلى نماذج من هذه الفروع.  
مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٢

#### مسألة أجزاء الإمارات

فمن الفروع الأساسية المترتبة على قاعدة الاشتراك القول بعدم أجزاء الإمارات مطلقاً- إعادة و قضاء- إذا انكشف الخلاف بالعلم. و أما لو انكشف بأماره اخرى، فقد فصيّلنا بين الاعادة و القضاء، فقلنا بعدم الاجزاء في الأول و بالاجزاء في الثاني على تفصيل. و قد فصلنا البحث عن ذلك في مبحث الاجزاء في كتابنا «بدائع البحوث». «١»

و إليك نبذة مما حققناه هناك:

مقتضى

التحقيق

مقتضى التحقيق في المقام: التفصيل بين الإعادة والقضاء وفي الثاني بين ما لو انكشف الخلاف بالعلم وبين ما لو انكشف بأمره أخرى.

أمّا في الإعادة: فالتحقيق فيها عدم إجزاء الأمر الظاهري مطلقاً بلا فرق بين ما لو كان انكشاف الخلاف بالعلم وبين ما لو كان بأمره أخرى.

أما لو كان الكشف بالعلم، فواضح؛ لما سبق من أنّ شأن الأمانة الانكشاف والطريقة إلى الواقع، فبعد انكشاف الواقع لا معنى لطريقته.

و أمّا لو كان الانكشاف بأمره أخرى، فلاّن بقيامها تسقط الأمانة السابقة عن الحجية. فإذا سقطت، يتنجز التكليف الواقعي بالأمانة اللاحقة في داخل الوقت؛ حيث لا-ريب في ثبوت التكليف الواقعي وأنّ الحجّة قامت عليه في داخل الوقت فلا محالة يتنجز بقيام الحجّة عليه ويتعين الواقع في مؤداه.

(١) بدائع البحوث في علم الاصول: ج ٣، ص ٢٧٣-٣١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٣

ومحذور العسر والحرّج لا-يلزم من تبدّل الرأى والرجوع إلى مجتهد آخر حينئذ؛ لأنّ الإعادة تختص بالواجب الفائت في داخل الوقت، بخلاف القضاء الشامل لكلّ ما فات سابقاً.

أمّا القضاء ففي ما إذا كان الانكشاف بالعلم، لا يمكن القول بالإجزاء؛ لما سبق آنفاً من تبيين الواقع وتعيينه في المعلوم بسبب القطع بمخالفة الأمانة السابقة للواقع ومحذور العسر والحرّج منتفٍ حينئذ؛ نظراً إلى ندور تبدّل الرأى بالعلم القطعي وعدم حصول العلم بالواقع بفتوى المجتهد الثاني المعدول إليه.

و أمّا إذا انكشف الواقع بأمره أخرى، فالتحقيق إجزاء الأمر الظاهري فيه عن القضاء. وذلك لمضى وقت العمل بالتكليف الأولى وعدم قيام الأمانة اللاحقة في داخل الوقت، حتى يتنجز التكليف الواقعي بها.

و حينئذ يحكم إطلاق دليل حجية الأمانة السابقة؛ نظراً إلى دلالتها على مشروعية العمل المأتى به باستنادها مطلقاً، حتى لو قامت أمانة على خلافها في خارج الوقت. وسقوط السابقة عن الحجية بقيام اللاحقة في خارج الوقت، لا ينافي حجية السابقة في داخل الوقت، فلا محالة يؤخذ بإطلاقها على النحو المزبور.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمانة اللاحقة وإن كانت حجة، ولكن مقتضى حجيتها سقوط السابقة عن الحجية في ظرف قيام اللاحقة وجوب العمل باللاحقة في الإتيان بالفرائض في هذا الطرف. ولا إطلاق لها بالنسبة إلى مقتضى حجية السابقة في ظرفها.

و إنّ مقتضى إطلاق حجية الأمانة السابقة مشروعية العمل المأتى به

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٤

باستنادها مطلقاً حتى بعد قيام اللاحقة، ولا إطلاق للآحقّة بالنسبة إليها. وإن شئت فقل: ليست اللاحقة بأظهر من السابقة بالنسبة إلى مقتضى إطلاق حجية السابقة في ظرف قيامها، حتى تُقدّم عليها أو تبطلها وتسقطها عن الحجية بالنسبة إلى ذلك.

هذا مضافاً إلى لزوم العسر والحرّج الشديد على القول بعدم الإجزاء حينئذ عند تبدّل الرأى والرجوع إلى مجتهد آخر، ولا سيّما فيما لو عمل بالفتوى السابقة سنين عديدة.



فتحصّل أنّ التحقيق أجزاء الأمر الظاهري فيما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم مطلقاً، بلا فرق بين الأمارات و الاصول. و أما إذا كان الانكشاف بأمانة أخرى، فالتحقيق فيه التفصيل بين الإعادة و القضاء، ففي الإعادة عدم الإجزاء مطلقاً و في القضاء الإجزاء. و أما تعميم عدم الإجزاء إلى الصورة الثانية، فغاية ما يمكن أن يستدل له:

إنّ شأن الطريقيّة و الكشف في الأمارات يقتضى عدم جواز ترتيب أثر الواقع عليها عند كشف الخلاف؛ نظراً إلى إثبات عدم كونها طريقاً كاشفاً عن الواقع بعد قيام الحجّة المعتبرة بالأمانة اللاحقة على نفي حجّة السابقة. و أنّه و إن لا فرق بين الأمانة السابقة و بين اللاحقة من جهة احتمال الخطأ و عدم الإصابة بالواقع؛ حيث لا دافع لاحتمال ذلك في كلّ أمانة، إلّا أنه بقيام الحجّة على مخالفة السابقة للواقع، يتعيّن الطريق الكاشف عن الواقع في الأمانة اللاحقة.

فإنّها كما تكون حجّة على كون مؤدّاها حكماً واقعياً، كذلك تكون حجّة على عدم كون مؤدّي السابقة حكماً واقعياً.

و لكن كل ذلك لا ينافي ما بيناه في تعليل التفصيل المختار؛ من دلالة إطلاق

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٥

دليل حجّة الأمانة السابقة على مشروعية العمل المأتي به باستنادها، و جواز الاجتزاء به عن الواقع حتى بعد قيام الأمانة اللاحقة، مع ما سبق من الفرق في ذلك بين الإعادة و القضاء، و إن كان الأمر في القضاء أهون بناءً على احتياجه إلى أمر جديد.

هذا مضافاً إلى لزوم العسر و الحرج من إيجاب القضاء عند تبدل الرأي أو الرجوع إلى مجتهد آخر.

فإنّ لزوم العسر و الحرج يكشف عن عدم وجود الحكم المستلزم له في مرحلة الجعل و التشريع، لا أنّه جعل ثم ارتفع بعروض الحرج.

و ذلك لما أخبرنا سبحانه و تعالى عن عدم جعل حكم حرجي في الشريعة بقوله: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». (١)

فاذا لم يُجعل في موارد لزوم العسر و الحرج حكماً من جانب الشارع، لا معنى لحجّة الأمانة اللاحقة عليه، حتى تكشف عن كون الحكم الحرجي مجعولاً في الواقع.

(١) الحج: ٧٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٦

### من لم يُحسن القراءة بالعربية

و منها: من لم يُحسن القراءة بالعربية، و لا يتمكن من التعلّم و لا يقدر إلّا على الملحون. فحكم السيد اليزدي بإجزاء الملحون منه.

قال في العروة: «من لا يقدر إلّا على الملحون أو تبديل بعض الحروف و لا يستطيع أن يتعلّم، أجزاء ذلك». (١)

و يدل عليه بعض النصوص بالخصوص، مثل معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول:

«إنّك ترى من المُحرم من العجم لا يُراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس، في القراءة و التشهد و ما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم». (٢ ... ٢)

و في معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه و آله:

«إنّ الرجل الأعجمي من أمّتي ليقرأ القرآن بعجمية، فترفعه الملائكة على عربيته». (٣)

و إنّ مقتضى قاعدة الاشتراك عدم الاجزاء في مفروض المسألة، إلّا أنّ النصّ قد دلّ على تخصيصها.

و لا يخفى أنّ قول السيد: «و لا يستطيع أن يتعلّم» ... يشمل غير المتمكن عن التعلّم لضيق الوقت.

و لكنّ الظاهر انصراف المعتبرتين المزبورتين إلى الأعجمي الغير المتمكن عن تعلّم العربية لعجميته، لا غير المتمكن منه لضيق الوقت.



(١) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥١٣، م ٣٣.

(٢) الوسائل: ب ٦٧ من القراءة في الصلاة ح ٢.

(٣) الوسائل: ب ٣٠ من قراءة القرآن ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٧

و على أي حال يكون قوله: «لا يستطيع أن يتعلم» ظاهر في عقد المسألة في الجاهل بالحكم؛ أي الجاهل بما يجب رعايته في القراءة من وجوه الاعراب و مخارج الحروف، فهو كالجاهل بما يجب رعايته في الركوع و السجود داخل في الجاهل بالحكم.

### لو غرس في أرض الغير باذنه

لو غرس في أرض الغير باذنه على أن يكون الثمار بينهما حكم الأوصحاب ببطلان المغارسة و أن الغرس لصاحبه، و لمالك الأرض طلب اجرة أرضه. و حكموا بجواز إزالة الغرس للمالك، و لكن عليه ضمان الخسارة الواردة على الغارس بالقلع. و ظاهر كلمات الأوصحاب عدم الفرق بين ما إذا كان الغارس و المالك عالمين بالحكم و بين كونهما جاهلين. و لكن احتمال الشهيد الفرق بينهما؛ حيث قال: «و لم يفرق الأوصحاب في إطلاق كلامهم بين العالم بالبطلان و الجاهل، بل تعليلهم مؤذن بالتعميم. و لا يبعد الفرق بينهما و أن لا اجرة لصاحب الأرض مع علمه، و لا أرش لصاحب الغرس مع علمه» (١).

و قد وافقه المحدث البحراني فقوى الفرق بين العالم و الجاهل؛ حيث قال:

«و ظاهر كلامهم أنه لا فرق في ذلك بين العالم بالبطلان، و الجاهل به.

و أنت خبير بأنه لا يبعد الفرق بين الحاليين و تخصيص الحكم المذكور بحال الجهل، و أما مع العلم فإنه لا اجرة للعامل فيما إذا كان الغرس لصاحب الارض و لا- لصاحب الارض فيما إذا كان الغرس للعامل، و لا أرش لصاحب الغرس مع عمله، لأنّ الأول- مع عمله ببطلان العقد و أنه لا يستحق الحصة في

(١) مسالك الافهام: ج ٥، ص ٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٨

مقابلة عمله- يكون متبرعاً بالعمل حينئذ. و مقتضى تعليل وجوب الاجرة بأنه إنما عمل لأجل الحصة و لم تسلم له فوجب له الاجرة، لا يجرى إلّا في صورة الجهل، كما هو ظاهر.

و الثاني قد أذن للعامل في التصرف في أرضه بالحصة مع علمه بعدم استحقاقها، فيكون في معنى الاذن بغير عوض، فكيف يستحق عليه اجرة و الحال هذه» (١).

### لو عقد المَحْرَم على امرأة جاهلاً بالحكم

إذا عقد المَحْرَم على امرأة، ذهب المشهور إلى أن المرأة تحرم عليه مؤبداً إذا كان عالماً بالتحريم، و إن لم يدخل بها، دون ما إذا كان جاهلاً. و مستند المشهور رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «و المَحْرَم إذا تزوّج و هو يعلم أنه حرام عليه لم تحلّ له أبداً» (٢). و الرواية ضعيفة بوقوع المثني في طريقها؛ لأنه مجهول لم يُذكر اسمه في الرجال، فضلاً عن التعرض إلى حاله.

و في المقام تفاصيل اخرى، قد أجاد في تحريرها الشهيد؛ حيث قال في ذيل متن الشرائع- و هو القول المزبور المستفاد من الرواية:-  
«هذا هو المشهور بين الأوصحاب. و مستنده رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، و من جملتها: و المَحْرَم إذا تزوّج و هو يعلم أنه

حرام عليه، لا تحلّ له أبداً، وهي دالةٌ باطلاقها على التحريم مع العلم وإن لم يدخل، وبمفهومها على عدم التحريم مع عدمه وإن دخل، ويعتضد المفهوم بالأصل فيتقوى من

(١) الحدائق الناظرة: ج ٢١، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(٢) الوسائل: ب ٣١، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٤٩

ضعفه. وإنما الكلام في حالة العلم، لضعف الرواية، إلا أنه لا- قائل بعدم التحريم مطلقاً، وإن اختلفت كلمتهم في الشرط، فإن الأكثرين اعتبروا ما ذكره المصنّف.

ومنهم من اقتصر على حالة العلم كالمفيد، وقوفاً مع الرواية، ومنهم من أطلق التحريم من غير فرق بين العالم وغيره، كسلار و الصدوق، و جماعة أطلقوا التحريم مع العلم و مع الدخول في حالة الجهل، منهم ابن ادریس، و قواه فخر الدين في شرحه إلى غير ذلك من الاختلافات. و ليس في الباب من النصوص سوى ما ذكرناه» (١).

ولكن الأقوى ما ذهب إليه المشهور؛ نظراً إلى انجبار ضعف سند رواية زرارة بعملهم. و قد بنينا على انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور، و استوفينا البحث فيه و الاستدلال له في كتابنا مقياس الرواية، فراجع.

و بهذه الرواية تقيّد إطلاقات التحريم كصحيحه محمد بن قيس و خبر الخزاعي و موثق ابن بكير (٢) و خبر زرارة. و قد نقل هذه الروايات كلها في الحدائق (٣). و قد جمع الشيخ بين أخبار المقام بما بيناه و استجوده في الحدائق- بعد نقله- بقوله: «فما ذكره المحقق و نحوه غيره- من بيان حكم العالم و الجاهل- فالظاهر أنهم قد تبعوا الشيخ فيما قدمنا نقله عنه من الجمع بين الأخبار، و هو جيد وجيه، كما لا يخفى على الفطن النبيه» (٤).

(١) مسالك الافهام: ج ٧، ص ٣٤٤.

(٢) الوسائل: ج ٩، ص ٩٢، ح ٣، و ص ٩١، ح ١ و ٢.

(٣) الحدائق الناظرة: ج ٢٣، ص ٦٠٢-٦٠٣.

(٤) الحدائق الناظرة: ج ٢٣، ص ٦٠٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٠

### لا فرق بين العالم و الجاهل في الاخلال بواجبات الصلاة

المشهور بين الفقهاء أنه لا فرق بين العالم و الجاهل في بطلان الصلاة بالاخلال في واجباتها عمداً، بل ادعى عليه الاجماع، كما قال في الجواهر، «و كيف كان فلا فرق بين العالم بالحكم الشرعي التكليفي و الوضعي و الجاهل بهما أو بأحدهما معذوراً كان الجاهل أو غير معذور على الأصح في الأخير، و لذلك قال: و كذا أي تبطل صلاته لو فعل ما يجب تركه أو ترك ما يجب فعله جهلاً بوجوبه أو بتوقف الصحة عليه، فيكون كالعامد غير معذور، و عن الدرّة الاجماع عليه، كما عن شرح الألفية للكركي أن جاهل الحكم عامد عند عامة الأصحاب في جميع المنافيات من فعل أو ترك» (١).

و إنما استثنوا من ذلك الجهل و الاخفات، كما أشار إليه في الجواهر بقوله:

«إلا الجهل و الاخفات فانه يعذر الجاهل بذلك إجماعاً محصلاً و منقولاً كما تبين في محله من غير فرق فيه بين المتنبه و غيره» (٢).

هذا، و لكن قوى صاحب العروة التفصيل بين العالم و الجاهل و حكم في الجاهل بالصحة إلحاقاً له بالناسي في غير الخمس المذكور

في حديث لا تعاد.

قال: «إذا حصل الاخلال - بزيادة أو نقصان - جهلاً بالحكم، فإن كان بترك شرط ركن - كالاخلال بالطهارة الحديثية، أو بالقبلة؛ بأن صلى مستدبراً أو إلى اليمين أو اليسار، أو بالوقت؛ بأن صلى قبل دخوله، أو بنقصان ركعة أو ركوع أو غيرهما من الاجزاء الركنية، أو بزيادة ركن -، بطلت الصلاة. وإن كان

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ٢٣٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥١

الاخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زيادة أو نقصاً، فالأحوط اللاحق بالعمد في البطلان، لكن الأقوى إجراء حكم السهو عليه» (١).  
و الوجه فيه ظاهراً تقييداً لإطلاقات الجزئية و الشرطية - الشاملة للجاهل بالحكم - بحديث «لا تعاد»؛ إذ دلّ بمفهومه على عدم بطلان الصلاة بالاخلال عن غير علم و عمد في غير الخمسة؛ بدعوى عدم انصرافه إلى الاخلال عن سهو و نسيان كما عليه المشهور، و إلّا تبقى الاطلاقات المزبورة على حالها من غير تقييد بحال العلم، كما هو المشهور؛ نظراً إلى كون الاطلاق ثبوتياً و ثابتاً بمجرد عدم الاختصاص بالعالم و التقابل بينه و بين الاختصاص بالعالم هو الايجاب و السلب، لا العدم و الملكة حتى يرد إشكال المحقق النائيني من امتناع الاطلاق لأجل امتناع التقييد، كما بينا ذلك مفصلاً في مدرك القاعدة.

### فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بين العالم و الجاهل

من الفروع المترتبة على هذه القاعدة في أبواب المعاملات فساد المعاوضة الربوية بلا فرق بين العالم بالتحريم و بين الجاهل به، بل و لا بين الجاهل القاصر و المقصّر.

و قد استظهر ذلك صاحب الجواهر من كلمات الأصحاب؛ حيث قال: «و أما لو كان الربا في عقد المعاوضة، فالمتجه حينئذ فساد المعاملة، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة خاصة، إذ الفرق بينه و بين القرض واضح، و حينئذ يجري فيه ما يجري في باقى المعاملات الفاسدة من غير فرق أيضاً بين العالم و الجاهل إلّا في الاثم و عدمه، إذا كان غير مقصّر في البحث و

(١) العروة الوثقى: المسألة الثالثة من الخلل الواقع في الصلاة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٢

التفحص و لو لأنه غير متبته، إلّا أنّ الاصحاب هنا لم يفرقوا بين الموضوعين، فأطلقوا وجوب ردّ الزيادة إذا كان حال تناولها عالمياً بالتحريم، بل نفى بعضهم عنه الخلاف فيه، بل عن المقداد و الكركي الاجماع عليه» (١).

قوله: «لم يفرقوا بين الموضوعين»؛ أى بين الجاهل القاصر و المقصّر، و قوله: «إذا كان حال تناولها عالمياً بالتحريم»؛ أى ارتفع جهله بالتحريم بعد تمام المعاوضة و انتقال الزيادة إليه حينما أراد أن يتناولها؛ أى يتصرّف فيها.

### وجوب الكفارة بتناول المفطرات

نُسب إلى المشهور وجوب الكفارة على من تناول المفطرات عمداً، بلا فرق بين العالم بالحكم و بين الجاهل به؛ لعدم منافاة الجهل للعمد. و من هنا قالوا: الجاهل كالعمد. و استندوا في ذلك اطلاقات وجوب الكفارة على من أظفر متعمداً.

و لكن قوى في العروة الفرق بين العالم و الجاهل، و لا سيما القاصر فنفى وجوب الكفارة عن الجاهل.

و استدلل له في المستمسك بقوله: «لما تقدّم من موثق أبي بصير و زرارة عن رجل أتى أهله و هو في شهر رمضان أو أتى أهله و هو محرم، و هو لا- يرى إلّا أن ذلك حرام له، قال عليه السلام: ليس عليه شيء، بناء على عمومته الشامل للقاصر و المقصر- كما هو الظاهر- لترك الاستفصال، مع عدم القرينة على التعيين» (٢).

و لكن ناقش في شمول الموثقة للجاهل المقصّر الذي يحتمل الخلاف و يتردد في الحكم، بدعوى انصرافها إلى القاطع الذي لا يحتمل الخلاف، و هو

(١) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٣٩٧.

(٢) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٣

الجاهل القاصر؛ بقرينة قول الراوي: «و هو لا يرى إلّا أن ذلك حلال له».

قال قدس سره: «نعم موردها من كان يرى أنّه غير مفطر، فتشمل القاطع بالحلّ مطلقاً و المتردد الذي يحكم عقله بجواز الارتكاب، بناء على أنّ المراد بالحلّ الأعم من الواقع و الظاهر. و لا تشمل المتردد الذي لا يحكم عقله بالحل، فالتعدى إليه لا يخلو من إشكال، بل الرجوع إلى عموم الكفارة فيه أنسب بالقاعدة» (١) و إنّ كلامه متين لا غبار عليه.

### حكم من صلّى في المغصوب جاهلاً

إذا صلّى أحدٌ في المغصوب جاهلاً باشتراط إباحة اللباس أو بأصل حرمة الغصب، حكم جماعة من الفقهاء ببطلان صلاة الجاهل حينئذٍ و أنّه كالعامد مطلقاً، و فصل في العروة بين الجهل بالحكم الوضعي- و هو اشتراط إباحة اللباس في صحة الصلاة- و بين الجهل بالحكم التكليفي- و هو حرمة أصل الغصب- فحكم في الأوّل بالبطلان و في الثاني بالصحة؛ حيث قال: «فلو صلّى في المغصوب و لو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن كان جاهلاً بكونه مفسداً، بل الأحوط بالبطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً و إن كان الحكم بالصحة لا يخلو عن قوة» (٢).

و علّل ذلك في المستمسك- بعد نقل القول المزبور عن جماعة من الفقهاء- بهذه القاعدة، و نفى الفرق بين الجاهل القاصر و المقصّر؛ حيث إنّه- في ذيل كلام صاحب العروة المزبور- قال: «و في القواعد، و عن المنتهى: البطلان مع جهل الحكم، لأنّ التكليف لا يتوقف على العلم، و إلّا لزم الدور المحال. و مقتضى

(١) المصدر.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، الشرط الثاني من شرائط لباس المصلّي.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٤

إطلاقهم الصحة و البطلان عدم الفرق بين القاصر و المقصر.

و التحقيق: أنّ الالتفات و الغفلة و العلم و الجهل مما لا دخل لها في التكليف، لتأخرها عنه رتبة، بل التكليف مشترك بين الملتفت و الغافل و العالم و الجاهل، فانه يغفل عنه مرة و يلتفت إليه اخرى، و يعلم به تارة و يجهل اخرى. و إنّما العناوين المذكورة دخيلة في تنجز التكليف و عدمه، و استحقاق العقاب على مخالفته و عدمه» (١).

### لو أنّ المسافر صلّاه جاهلاً

المعروف بين الأصحاب صحة صلاة المسافر لو أتمها عن جهل بالحكم، بل ادعى الاجماع عليه، كما أشار إليه السيد الحكيم، «٢» في ذيل فتوى السيد اليزدي بذلك بقوله: «وإن كان جاهلاً بأصل الحكم وأن حكم المسافر التقصير، لم تجب عليه الاعادة، فضلاً عن القضاء» «٣».

وقد دلّ على ذلك صحيح زرارة و محمد بن مسلم، قالوا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر أربعاً أو لا؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير و فسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه» «٤».

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ٥، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) مستمسك العروة: ج ٨، ص ١٥٩.

(٣) العروة الوثقى: المسألة الثالثة من أحكام صلاة المسافر.

(٤) الوسائل: ب ١٧، من صلاة المسافر، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٥

### حكم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة

إذا كان المستطيع جاهلاً بحكم وجوب الحج على المستطيع جهلاً مركباً، فقد حكم السيد الخوئي بسقوط وجوب الحج عليه إذا التفت بعد زوال الاستطاعة. قال:

«إذا كان عنده ما يفى بمصارف الحج لكنه معتقد بعدمه، أو غافلاً عنه، أو كان غافلاً عن وجوب الحج عليه غفلةً عذر، لم يجب عليه الحج، و أما إذا كان شاكاً فيه أو كان غافلاً عن وجوب الحج عليه غفلةً ناشئةً عن التقصير ثم علم أو تذكر بعد أن تلف المال فلم يتمكن من الحج فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجداً لسائر الشرائط حين وجوده» «١».

وقد عرفت من كلامه أنه فضل في المقام بين الجاهل القاصر و بين الجاهل المقصر. وقد علل ذلك - على ما في تقريرات درسه بعد ما نقل عن السيد اليزدي استقرار وجوب الحج مطلقاً و عن المحقق القمي عدم وجوب الحج مطلقاً - بقوله:

«و الصحيح التفصيل - كما في المتن - بين الجهل البسيط و المركب. فان كان الجهل جهلاً بسيطاً و كان شاكاً، فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه؛ لما حقق في محله، من أن رفع الحكم في مورده حكم ظاهري لا - ينافي وجوب الحج و استقراره عليه واقعاً؛ إذ العلم بالاستطاعة لم يؤخذ في موضوع وجوب الحج، و لا مانع من توجه التكليف إليه لتمكّنه من الاتيان به و لو على سبيل الاحتياط.

و بعبارة أخرى: في مورد الجهل البسيط الذي كان يتردد و يشك في أنه مستطيع أم لا، إذا كان اعتماده على أصل شرعي يعذره عن ترك الواقع ما دام

(١) المعتمد في كتاب الحج: ج ٣، ص ٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٦

جاهلاً به، إذا انكشف الخلاف و بان أنه مستطيع، تنجز عليه التكليف الواقعي، كسائر موارد انكشاف الخلاف في الاحكام الظاهرية. بخلاف ما لو كان جاهلاً بالجهل المركب و كان معتقداً للخلاف؛ فان التكليف الواقعي غير متوجه إليه؛ لعدم تمكّنه من الامتثال حتى على نحو الاحتياط. فانّ من كان قاطعاً بالعدم لا يمكن توجه التكليف إليه؛ لعدم القدرة على الامتثال.

و ما يقال من أن الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل، فانما هو في مورد الجهل البسيط الذي يتمكن من الامتثال في مورده لا الجهل المركب و القطع بالخلاف الذي لا يتمكن من الامتثال أصلاً» «١».

و الفروع المترتبة على هذه القاعدة في مختلف أبواب الفقه كثيرة، فوق حدّ الاحصاء في المقام.

(١) المصدر: ص ٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٧

### «قاعدة» «الإكراه»

#### إشارة

مفاد القاعدة

مدرك القاعدة

التطبيقات الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٨

#### مفاد القاعدة

#### إشارة

١- التعريف اللغوي و الاصطلاحى.

٢- نظرة إلى كلمات الفقهاء في تعريف الاكراه.

٣- بيان الفرق بين الاكراه و الاجبار و الاضطرار.

### التعريف اللغوي و الاصطلاحى

لفظ الاكراه فى اللغة جاء بمعنى حمل الغير على ما يكرهه و لا يحبّه و لا يطيب نفسه به. قال الخليل: «أكرهته:

حملته على أمرٍ و هو كاره» (١).

و قال ابن فارس: «كره: - الكاف و الراء و الهاء- أصلٌ صحيح واحد يدل على خلاف الرضا و المحبة» (٢).

و لفظ الاكراه إنّما استعمل فى اصطلاح الفقهاء فى مقابل الرضا و طيب النفس، لا فى مقابل الارادة و الاختيار.

بيان ذلك: أنّ قصد المكلف إلى أى فعل اختياري؛ إمّا أن يكون عن رضاه و طيب نفسه، و إمّا بسبب خوف على نفسه أو ماله، من

غير رضاه و لا طيب نفسه. ففى الصورة الثانية يصدق عنوان الاكراه. و يقال: إنّه مكره فى فعله.

فالإكراه: هو التخويف بالوعيد و إخافة الغير بتهديده بقتله و ضربه و إسقاط عرضه و إحراق بيته و إتلاف ماله، و نحو ذلك مما

يخاف منه على نفسه أو عرضه أو ماله أو متعلقيه.

(١) كتاب العين: ج ٣، ص ١٥٧٠.

(٢) معجم مقائيس اللغة: ج ٥، ص ١٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٥٩

## نظرة إلى كلمات الفقهاء في تعريف الإكراه

قال الشيخ الطوسي: «و أما بيان الإكراه، فجملته أنّ الإكراه يفتقر إلى ثلاث شرائط. أحدها: أن يكون المكره قاهراً غالباً مقتدرًا على المكره، مثل سلطان أو لص أو متغلب. والثاني: أن يغلب على ظنّ المكره: أنّه إن امتنع من المراد منه، وقع به ما هو متوعّد به. والثالث: أن يكون الوعيد بما يستضّر به في خاصّة نفسه.

و ما الذي يلحقه به ضرر؟ على قولين؛ قال قوم: الوعيد مثل قتل أو قطع. و ما عداهما من الضرب و الشتم و أخذ المال، فليس باكراه. و الثاني: - و هو الصحيح عندهم- أنّ جميع ذلك؛ أعنى القتل و الضرب و الشتم و أخذ المال، إكراه في الجملة.

فمن قال بالأوّل، فلا- كلام و لا- يختلف ذلك باختلاف الناس. و من قال إنّ جميع ذلك إكراه، فعلى هذا يختلف باختلاف صفة المكره. فإن كان من الناس الذين لا يباليون بالشتم فالإكراه القتل و القطع و أخذ المال لا غير، و أما الضرب و الشتم فإنّ هؤلاء لا يعدّون الشتم عاراً و لا ذللاً، و يعدّون الضرب و الصبر عليه فتوةً و جلادةً. و إن كان من أهل الصيانات و المروّات، فالضرب و الشتم إكراه في حقّهم، و هذا القول أقرب و أقوى عندنا.

فأمّا إن كان الوعيد بنزول الضرر بالغير مثل أن يخوّف بأخذ مال الغير و بضرب الغير و قتل الغير، فلا يكون إكراهاً إلّا إذا كان ذلك الغير يجري مجراه مثل ولده و والده» (١). قوله: جلادة؛ أي صلابه.

و قال في جامع المقاصد: يتحقق الإكراه بالخوف على النفس أو المال و إن

(١) المبسوط: ج ٥، ص ٥١ و ٥٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٠

قل، أو العرض إن كان من أهل الاحتشام» (١).

و قد عزّف السيد المرتضى الإكراه بقوله: «الإكراه هو حمل العاقل على الفعل الشاقّ بالتخويف، أو على ترك الفعل على وجه يخرج عن داعيه الأصلي مع سقوط المدح و الذم» (٢).

و قال الشيخ الأعظم: «إنّ حقيقة الإكراه لغّة و عرفاً حمل الغير على ما يكرهه. و يعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقتترانه بوعيد منه مظنون الترتّب على ترك ذلك الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو مالاً». (٣)

و قال في التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه: «إنّ الإكراه يتحقق بالتوعّد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره و تألمه». (٤) و لا يخفى أنّ لفظ الإكراه و الاستكراه في النصوص بمعنى واحد.

و كلامه متين، إلّا أن مطلق الضرر ليس بملاك، بل يعتبر في الإكراه ضرراً فاحشاً أو موجب لسقوط عرضه. و هذا أمر نسبي بالنسبة إلى حالات الأشخاص و تمكّنهم المالي و وجاهتهم الاجتماعية و السياسية، كما أشار إليه شيخ الطائفة. فربّ وعيد يكون إكراهاً بالنسبة إلى شخص، و لا يكون إكراهاً في حق غيره.

و على أيّ حال فالفعل الصادر من المكره اختياري، و إنّ الإكراه غير الاجبار و القهر السالب للاختيار.

(١) جامع المقاصد: ج ٩، ص ٣٦.

(٢) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٢٦٣.

(٣) كتاب المكاسب: ص ١١٩، كتاب البيع: في مسألة ذكر الاختيار من شرائط المتعاقدين.

(٤) المصدر: ص ٥٨، المسألة السادسة و العشرون، التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦١

و من هنا وقع البحث في صحة معاملة المكره؛ لأن فعله اختياري له و مستند إليه عرفاً، إلا أنه لم يصدر عن رضاه و طيب نفسه، بل عن الخوف على نفسه أو ماله بسبب وعيد المكره و تهديده.

و ليس المراد مطلق الرضا و الطيب النفساني، بل المقصود الرضا المعاملي في المعاملات و الرضا بالفعل الصادر منه في غير المعاملات، و إنما فالمضطر لا- تطيب نفسه بالمعاملة الاضطرارية، و لكنه ليس بمكره و لا- بمجبور و يصح معاملته؛ لحصول الرضا المعاملي منه بالعقد.

## بيان الفرق بين الاكراه و الاجبار و الاضطرار

### إشارة

و حاصل الكلام: إن الاكراه غير الاجبار و القهر السالب للاختيار و غير الاضطرار.

### فهمنا ثلاث عناوين.

#### أحدها: الاجبار

، و هو القهر السالب للاختيار؛ بأن يكون الفاعل مقهوراً مجبوراً على الفعل، و غير قاصد لفعله و لا قادر على تركه، فحقيقته الاجبار سلب القدرة و الاختيار و قصد الفعل. فليس في الاجبار تمكن و لا اختيار و لا قصد.

و يؤيده خبر ابن سنان عن أبي عبد الله، قال: «قلت له: أصلحك الله فما فرق بين الجبر و الاكراه؟ فقال عليه السلام: الجبر من السلطان و يكون الاكراه من الزوجة و الام و الأب، و ليس ذلك بشيء» (١).

و ذلك لأن الجبر- من السلطان القاهر بالسيف و السوط و الحبس- سالب للاختيار غالباً، و لكن الاكراه من الزوجة و الام و الأب يكون بالتهديد اللفظي و لا يسلب الاختيار غالباً.

و لكن هذا الخبر ضعيف سنداً؛ لوقوع عبد الله بن القاسم الحارثي البطل في

(١) الوسائل: ب ١٦، من كتاب الايمان، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٢

سنده و هو كذاب ضعيف. قاله النجاشي و ابن الغضائري. و من هنا عبرنا عنه بالخبر، و لكن لا حاجة لاثبات الفرق بينهما إلى هذا الخبر، و الأمر في التأييد سهل.

#### ثانيها: الاكراه

و هو القهر غير السالب للاختيار و القصد؛ بأن كان الفاعل مختاراً في فعله و قاصداً لإتيانه، إلا أن قصده للفعل لا يكون لأجل رضا قلبه و طيب نفسه، بل إنما هو بسبب خوفه على نفسه أو ماله أو عرضه لأجل تهديد غيره و توعيده إيّاه؛ بمثل قوله: «لو لم تفعل كذا

لأقتلنك»، أو «لأحرقن بيتك»، أو «لأفدّنك بالزنا و اللواط في الملاء العام».



وقد أجاد السيد الخوئي في بيان حقيقة الاكراه بمناسبة التعليل لبطان صوم المكروه على الافطار؛ حيث قال: «فلو تناول المفطر باختياره، ولكن بغير طيب النفس، بل لإكراه الغير و دفعاً لضرره و توعيده بطل صومه لصدوره عن العمد و الاختيار، فتشمله إطلاقات الأدلة؛ فإن الاختيار، له معنيان. تارة: يطلق في مقابل عدم الارادة، و اخرى: في قبال الاكراه؛ أي بمعنى الرضا و طيب النفس و بما أن الفعل في المقام صادر عن الارادة، فهو اختياري له بالمعنى الأول، فيكون مصداقاً للعمد المحكوم بالمفطرية في لسان الأدلة. نعم التحريم مرفوع في ظرف الاكراه بمقتضى حديث الرفع. و أما المفطرية، فلا يمكن رفعها بالحديث؛ ضرورة أن الأمر بالصوم قد تعلق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب. و ليس كل واحد من هذه التروك متعلقاً بالأمر استقلالي، بل الجميع تابع للأمر النفسى الوجدانى المتعلق بالمركب؛ إن ثبت، ثبت الكل، و إلّا فلا. فان الأوامر الضمنية متلازمة ثبوتاً و سقوطاً بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بينها، كما في أجزاء الصلاة و غيرها من ساير العبادات.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٣

فاذا تعلق الاكراه بواحد من تلك الاجزاء، فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسى المتعلق بالمجموع المركب؛ لعدم تمكنه حينئذ من امثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الامور. فاذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع، فتعلق الأمر حينئذ بغيره - بحيث يكون الباقي مأموراً به، كى تكون النتيجة سقوط المفطرية عن خصوص هذا الفعل -، يحتاج إلى الدليل. و من المعلوم إن الحديث لا يتكفل باثباته؛ فان شأنه الرفع لا الوضع، فهو لا يتكفل لنفى المفطرية عن الفعل الصادر عن اكراه لينتج كون الباقي مأموراً به و مجزياً، كما هو الحال في الصلاة. فلو اكره على التكلم فيها، فمعناه أنه في هذا الآن غير مأمور بالاتيان بالمقيد بعدم التكلم. و أما الأمر بالباقي فكلاً» (١).

### ثالثها: الاضطرار،

و هو لابدئية الاتيان بفعل لأجل عروض ضرورة من غير ناحية التهديد و التوعيد؛ بأن يعزم الفاعل على الفعل و يأتي به باختياره و إرادته و قصده و رضاه؛ لأجل ضرورة طارئة لا بد من رفعها، كعلاج مرض نفسه أو والديه أو ولده أو زوجته أو دفع خطر هلاك عن نفسه أو غيره و نحو ذلك من الضرورات التي تبيح المحظورات. و قد بحثنا عن ذلك مفصلاً في قاعدة الاضطرار في المجلد الأول من كتابنا «مباني الفقه الفعال»، فراجع.

### أربع نكات مهمة

#### إشارة

و ينبغي في بيان مفاد هذه القاعدة التنبيه على أربعة امور:

**أحدها: يستفاد من كلمات بعض الفقهاء - ممن تقدم نقل كلامه - أنه يعتبر في حقيقة الاكراه في الاصطلاح - مضافاً إلى ما مرّ - كون المتوعد به أكثر ضرراً و أشد مشقة من الفعل المكروه عليه.**

(١) كتاب الصوم: ج ١، ص ٢٥٧-٢٨٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٤

فلو كان المتوعد به أقل ضرراً أو مساوياً مع الفعل المكروه عليه من حيث الضرر و المشقة، لا يتحقق الاكراه.

وقد يناقش بأن فعل المكره عليه في هذا الفرض أيضاً لا يصدر عن طيب نفس المكره، بل إنما لإخافة الغير و تهديده، فالإكراه متحقق حينئذٍ ويمكن الجواب أن العقل لا يرى حينئذٍ مُلزماً لموافقة المكره (بالكسر) ولا ضرورة في خصوص المكره عليه من فعل أو ترك؛ لعدم دفع ضرر بذلك، بل يرى الضرر في الموافقة. فلا يدخل في نطاق أدلة الإكراه.

### ثانيها: إنه قد استثنى الفقهاء عن قاعدة الإكراه الدماء،

فحكّموا بأنه لا - حكم للإكراه فيها؛ بمعنى أنه لا - يرتفع الحكم الأولي - وهو حرمة قتل النفس المحترمة - بسبب الإكراه عليه، كما صرح به السيد المرتضى والشيخ والمحقق وغيرهم. (١)

### ثالثها: أنه لا إشكال في رفع العقاب بالإكراه،

بل هو المتيقن من مفاد الأدلة - مثل حديث الرفع -، بل ادّعى عليه الاجماع «٢». و إنما الكلام واقع بين الفقهاء في رفع الآثار الوضعية من الصحة و البطلان و المانع و الشرطية و الملكية و الزوجية و النقل و الانتقال، و غيرها من الوضعيات في العبادات و المعاملات. و المشهور المعروف عدم صحة معاملات المكره (بالفتح).

### رابعها: أنه قد تحصّل مما سبق في تحريره مفاد هذه القاعدة: أن الإكراه حمل الغير على فعل أو ترك باخافة أو تهديد

يوجب توجه ضرر بدني أو مالي

(١) رسائل المرتضى: ج ٢، ص ٩٣، و المبسوط: ج ٢، ص ٢٢٧. و شرايع الاسلام: ج ٤، ص ٩٧٥.

(٢) كما ادّعه السيد المراغي في العناوين الفقهية: ج ٢، ص ٧٠٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٥

أو عرضي متعلق به أو بمتعلقه.

فما ليس من ناحية حمل الغير من الضرورات، لا يدخل في قاعدة الإكراه بل يدخل في قاعدة الاضطرار. و ما لم يكن من الحمل بمجرد إخافة أو تهديد، بل بإلجاء و قهر سالب للاختيار لا يكون من قبيل قاعدة الإكراه، بل من قبيل قاعدة الاجبار.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٦

## مدرك القاعدة

### إشارة

١- الاستدلال للقاعدة بالكتاب و السنة.

٢- الاستدلال للقاعدة بحكم العقل.

٣- الاستدلال للقاعدة بالاجماع.

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بالكتاب و السنة.

## الاستدلال للقاعدة بالكتاب

أما الكتاب:

فقد دلّ منه على مفاد هذه القاعدة قوله تعالى: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ \* مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مِنْ أُكْرِهِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ، وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ». «١»  
 وقع الخلاف بين المفسرين في كون «مَنْ كَفَرَ»... بدلاً من الكاذبين كما عن الزجاج، أو كونه شرطاً و جوابه محذوف لدلالة قوله: «وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»، كما عن الكوفيين. و لكن الأنسب بالسياق هو القول الأول.  
 و على أي حال لا إشكال في دلالة قوله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ» على جواز التفوه بالكفر بسبب الإكراه، فضلاً عن ساير المحرمات،

(١) النحل: ١٠٥-١٠٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٧

فيدل على جوازها عند الإكراه بالفحوى القطعي.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَنْ يُكْرِهْهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ» «١»، و دلالتها على المطلوب واضحة.

### الاستدلال بالسنة

و أما السنة:

فقد دلّت عدّة نصوص على مفاد هذه القاعدة.

و من هذه النصوص: صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله:

«رفع عن أمّتي تسعة أشياء... ما اكرهوا عليه» «٢». لا إشكال في سند هذا النبوي؛ إذ روى الصدوق في الخصال بسنده الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله.

و إنّ المتيقّن من مدلول هذا النبوي رفع العقاب، بل ظاهر في ذلك؛ بقريته رفع ما لا يعلمون و الطيرة و الحسد. و ذلك لإجماع الفقهاء على عدم رفع بعض آثار ما تركه الجاهل من الفرائض العبادية، كالأعادة و القضاء و الكفارة، كما لا معنى لرفع الآثار الوضعية عن الطيرة و الحسد.

و لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور. و ذلك بقريته ما ورد في بعض النصوص من استشهاد الامام عليه السلام بهذا النبوي لبطلان الحلف بالطلاق و العتاق عن استكراه.

كما في صحيح صفوان و البنزطي عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول

(١) النور: ٣٣.

(٢) الوسائل: ب ٣٠ من أبواب خلل الصلاة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٨

الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمّتي ما اكرهوا عليه و ما لم يطبقوا و ما أخطئوا» «١».

و من هذه النصوص ما دلّ على رفع حرمة اليمين الكاذبة و جواز الحلف بالله كاذباً عند الخوف عن الظالم الطاغوت.

مثل صحيح زرارة، قال: قلت لأبي جعفر: «نمرّ بالمال على العشار، فيطلبون منّا أن نحلف لهم و يخلّون سبلنا، و لا يرضون منّا إلّا

بذلك. قال عليه السلام: فاحلف لهم، فهو أحلى من التمر و الزبد» (٢).

ومنها: صحيح أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق و العتاق؟ فقال: إذا خشى سيفه و سطوته، فليس عليه شيء يا أبا بكر إن الله عز و جل يعفو و الناس لا يعفون» (٣)؛ فإن عموم قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» يدل - بدلالة النكرة في سياق النفي - على نفي الكفارة أيضاً.

و من هذه الطائفة ما دلّ على جواز الحلف بالله كاذباً لإنجاء الأخ المؤمن، بل لحفظ ماله. و هذا المدلول ينفي ما اعتبره بعض الفحول في مصبّ قاعدة الاكراه، من ورود الضرر المتوقع به و توجهه إلى نفس المكروه أو متعلقه من الأهل و العيال و الوالدين و الأولاد. و من النصوص الدالة على ذلك صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف. قال عليه السلام: لا جناح عليه. و عن رجل يخاف على ماله من السلطان

(١) الوسائل: ب ١٢، من كتاب الايمان، ح ١٢.

(٢) الوسائل: ب ١٢، من كتاب الايمان، ح ٦.

(٣) المصدر: ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٦٩

فيحلفه لينجو به منه. قال عليه السلام: لا جناح عليه. و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال عليه السلام: نعم» (١).

ومنها: معتبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله: احلف بالله كاذباً، و نجّ أخاك المؤمن» (٢).

وجه التعبير بالمعتبرة وقوع النوفلى في سندها؛ لما بنينا على اعتبار روايات النوفلى و قد ذكرنا وجه ذلك في كتابنا «مقياس الرواة»، و بينا وجه تطبيق المبنا المزبور على النوفلى في بعض كتبنا الفقهية بالمناسبة.

ومنها: ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «و قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين - إلى أن قال -: فأما الذي يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدى عليه، من لُصّ أو غيره» (٣).

و لا يخفى أن جوازم مرسلات الصدوق بمكانة من القرب إلى درجة الاعتبار.

هذه النصوص كلها قد دلت باطلاقها؛

أولاً: على رفع الحكم الأولى و جواز مخالفته عند الخوف الناشئ من إكراه أى ظالم.

و ثانياً: نفي الفرق بين خوف المكروه على نفسه أو ماله أو متعلقه و بين خوفه على نفس أو مال إخوانه المؤمنين، و كذا سقوط عرضه بمرتبته الشديدة العظيمة التي لا يتحملها المكروه لنفسه بأي وجه.

(١) المصدر: ح ١.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٠

ومنها: النصوص النافية للضرر، كقوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام» (١)؛ نظراً إلى دلالتها على نفي أى حكم

ضررى فى شريعته الاسلام، بل نفى تشريعه عن دفتر التشريع. ولا ريب أن العمل بالحكم الاولى ضررى فى موارد الاكراه. ولا ينافى ذلك ما تقدم، من وقوع التعارض بين إطلاق دليل «لا ضرر» و دليل نفي الاكراه فى موارد التوجه إلى الغير بالتقريب المتقدم آنفاً. ومنها: النصوص الواردة فى التقيّة الدالة على ارتفاع وجوب الفرائض و آثارها عند الخوف على النفس لأجل الاكراه بالتوعيد و التهديد. و قد بحثنا عن مفاد هذه النصوص مفصلاً فى خلال البحث عن قاعدة التقيّة فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. و قد وقع بين الفقهاء بحث مفصّل فى صحّة معاملات المكروه، و ليس هاهنا محل التعرّض لذلك. فمن أراد، فليطلب ذلك فى كتاب البيع.

### الاستدلال للقاعدة بحكم العقل

بقيت هاهنا نكتة: و هى أنه هل يمكن الاستدلال بحكم العقل على هذه القاعدة؟ فقد يستدل بحكم العقل لها بتقريب أنه يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل. و لما كان موضوع هذه القاعدة خوف الضرر، يدخل فى موضوع حكم العقل. و لما كان دفع الضرر المخوف منه متوقفاً على مخالفة التكليف، فيجوز المخالفة بحكم العقل فى جميع موارد الاكراه؛ نظراً إلى فرض توقّف دفع الضرر المخوف منه على ذلك.

و لكن يرد على هذا الاستدلال؛

أولاً: إن الأمر دائر فى مفروض الكلام بين الضرر المتوقع به و بين ما هو

(١) الكافى: ج ٥، ص ٢٩٢-٢٩٣ باب الضرار، ح ٢.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧١

أعظم منه بأضعاف، و هو العقاب الاخرى المتوقع به المترتب على مخالفة التكليف.

ولا ريب فى استقلال العقل بتقديم دفع ما هو أعظم ضرراً. و عليه فالعقل يحكم بتحمّل الضرر المتوقع به الأخفّ الأقلّ دفعاً للعقاب الاخرى. إلّا فى موارد علم بتخطئته من جانب الشارع كالاكراه بالتهديد على القتل.

إن قلت: ترتب العقاب فرع مخالفة المولى، و أصل ترتب العقاب على ارتكاب الفعل المكروه عليه أولّ الكلام، بل المتيقن من مدلول حديث الرفع، رفع العقاب.

قلت: إن الاستدلال بحكم العقل مبنيّ على قطع النظر عن أى دليل من الشارع.

و ثانياً: إن غاية ما يلزم من حكم العقل جواز مخالفة التكليف بارتكاب الحرام المكروه عليه أو ترك الواجب المكروه على تركه ما دام الاكراه باقياً. و أما نفي أصل التكليف بحيث يرتفع الاعادة و القضاء أو ينتفى أصل اشتراط مورد الاكراه، فلا حكم للعقل به؛ لخروجه عن مصبّ حكم العقل.

### الاستدلال للقاعدة بالاجماع

و أما الاجماع، فلا يبعد تحصيل اتفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة فى الجملة، و لو فى بعض الفروع و الأبواب. و لكنّه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم؛ نظراً إلى استناد الأصحاب إلى سائر الوجوه و الأدلّة.

هذا. و لكن يظهر من أبى الصلاح الحلبيّ فى الكافى خروج القبائح الفعلية مما يحكم العقل العملى بقبحه، كالظلم و الكذب و أيضاً قال بخروج الزنا و شرب الخمر عن مصبّ قاعدة الاكراه بالاجماع.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٢

قال: «و ما يصح فيه الاكراه أفعال الجوارح. و هي على ضربين: أحدهما: لا يؤثر فيه الاكراه. و الثاني: يؤثر فيه. فالأول القبائح العقلية كلها كالظلم و الكذب ... و من السمعيات الزنا بإجماع الامّة و شرب الخمر بإجماع الفرقة المحقة» (١).  
و لكنني لم أر هذا الاجماع في كلام غيره، بل الظاهر من كلمات الفقهاء ملاحظة الأهمية بين الحرام المكره عليه و بين الضرر المتوقع به. فلو أكرهه على شرب الخمر، أو الزنا بالتهديد بالقتل، لا أظنّ أن يفتي الفقهاء ببقاء حرمتها حينئذٍ و لا سيّما شرب الخمر، و إن كان الالتزام بجواز مثل الزنا و اللواط و لأجل الاكراه على القتل مشكلاً جداً.

### هل تجرى قاعدة الاكراه في موارد الاضرار بالغير؟

و هل يشمل حديث الرفع موارد توجّه الضرر إلى الغير بمخالفة الحكم الأولى لأجل الاكراه؟ فقد يقال بعدم شموله لها؛ نظراً إلى كونه في مقام الامتنان على الامّة، لا على خصوص الشخص المكره، كما قيل بذلك في أدلّة نفي الضرر.  
و لكن يمكن المناقشة في ذلك: بأنّ موضوع هذه الأدلّة رفع الحكم عن طبعي المكره الساري إلى جميع أفرادها. و لا نظر لها إلى غير المكره، من ساير المكلفين. و هذا بخلاف أدلّة نفي الضرر؛ لعدم اختصاص موضوعها بصنف خاص، بل المنفي فيها كلّ حكم ضرري؛ بلا فرق بين من توجّه إليه الضرر أولاً، أو ثانياً برفع الضرر عن الأول؛ لأنّ دليل نفي الضرر يفيد العموم بلسان النكرة في سياق النفي. فينفي أيّ حكم ضرري عن دفتر التشريع. و يكون في مقام

(١) الكافي للحلي: ص ٢٧٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٣

الامتنان على جميع الامّة.

و عليه فيقع التعارض بين دليل نفي الاكراه و بين دليل نفي الضرر في موارد توجه الضرر إلى الغير برفع الحكم عن المكره. و ذلك لأنّ إطلاق دليل نفي الاكراه يقتضي رفع الحكم عن المكره مطلقاً، و لو توجّه بذلك الضرر إلى الغير. و لكن دليل نفي الضرر لمّا كان في مقام الامتنان على جميع الامّة ينفي أيّ حكم ضرري، حتى ما نشأ منه توجّه الضرر إلى الغير ثانياً و بالعرض. و بعبارة اخرى: دليل نفي الضرر لا يقتضي الاضرار بالغير بنفسه، بل ينفيه أيضاً.

و من هنا لا بدّ في هذه الموارد من ملاحظة الأهمية؛ نظراً إلى القطع بمداق الشارع و استقرار دأبه على تقديم دفع ما هو أهمّ و أعظم ضرراً؛ وفقاً لحكم العقل بذلك. و قد اتضح ممّا بيناه أنّ ملاحظة الأهمية لا تختصّ بشخص المكره و بما بينه و بين متعلقه، بل يأتي فيما بينه و بين إخوانه المؤمنين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٤

### التطبيقات الفقهية

#### إشارة

١- بطلان طلاق المكره و ظهاره.

٢- سقوط الحد و الكفارة عن المكره.

٣- جواز قبول ولاية الجائر للمكره.

٤- بطلان صوم المكروه على الافطار و على الارتماس.

و قد استدلل الفقهاء بهذه القاعدة في فروع عديدة من مختلف الأبواب الفقهية، و إحصاؤها خارج عن حدّ وسع المقام. و إنّما نكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع.

### بطلان طلاق المكروه و ظهاره

منها: مسألة بطلان طلاق المكروه.

فقد أفتى فقهاؤنا الامامية على بطلان طلاق المكروه، تمسكاً بهذه القاعدة، كما أشار إليه السيد المرتضى بقوله: «و مما انفردت به الامامية أنّ العتق لا يقع إلّا بقصد إليه و تلفظ به و لا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار و لا مع الاكراه» (١...١).

و قد صرح في موضع آخر بارتفاع التكليف و الكفارة بالاكراه على الحلف. بقوله: «فإنّ الفعل المحلوف عليه يتعدّر بالاكراه و النسيان كما يتعدّر بفقد القدرة، فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة، فكذلك يرتفع مع الإكراه و فقد العلم، و كما أنّ من حلف على أن يفعل شيئاً و فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة، فكذلك

(١) الانتصار: ص ٣٧٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٥

من حلف أنّه يفعله فاكراه على أن لا يفعله أو سلب علمه، فيجب أيضاً أن لا تلزمه الكفارة؛ لارتفاع التمكن على الوجهين معاً» (١). و منها: بطلان الظهار بالاكراه، كما صرح بذلك شيخ الطائفة بقوله: «و لا يقع ظهار على الاكراه و لا على الاجبار و لا على الغضب» (٢...٢).

و بمثله قال القاضي ابن البراج (٣).

### سقوط الحدّ و الكفارة عن المكروه

و منها: سقوط الحدّ بالاكراه، كما صرح به في الشرائع بقوله: «يسقط الحد مع الاكراه» (٤).

و قوله: «و لو ادعى العبد الاكراه سقط عنه دون المولى» (٥). و صرح أيضاً بذلك العلامة في المختلف (٦).

و منها: مسألة سقوط كفارة الجماع عن الصائم في شهر رمضان بالاكراه.

و قد اتفق الفقهاء في ذلك، و لم أر من بين الفقهاء من لم يُفت بذلك. و كذلك في وطى المُحرم امرأته في الحج، و كفارته بدنه؛ فانها تسقط مع الاكراه.

و لكن وقع الخلاف بين الفقهاء في ارتفاع الأثر الوضعي بالاكراه في فروع عديدة من مختلف الأبواب الفقهية. و من هذه الفروع إمالة المصلّي خلاف جهة القبلة حال الصلاة. فقد وقع الخلاف في بطلان صلاته، فاحتمل لفقدان شرطها،

(١) الانتصار: ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٢) النهاية: ص ٥٢٥.

(٣) ابن البراج: ج ٢، ص ٣٠٠.

(٤) شرايع الاسلام: ج ٤، ص ٩٣٣.

(٥) المصدر: ص ٩٤٠.

(٦) مختلف الشيعة: ج ٩، ص ١٦١، و ٢٦٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٦

و احتُمل الصحة؛ لزوال التكليف عند الاكراه، كما أشار العلامة إلى ذلك بقوله:

«المصلّى إلى القبلة لو أماله إنسان عنها قهراً و طال الزمان، احتمل البطلان؛ لفقد الشرط، و الصحة؛ لزوال التكليف عند الاكراه» (١).

### جواز قبول ولاية الجائر للمكروه

و منها: ارتفاع حرمة قبول الولاية من الجائر بالاكراه، كما صرّح به العلامة في القواعد بقوله: «و تحرم من الجائر، إلّا مع التمكن من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أو مع الاكراه بالخوف على النفس أو المال أو الاهل أو بعض المؤمنين، فيجوز حينئذٍ اعتماد ما يأمره إلّا القتل الظلم» (٢).

و ممن صرّح بذلك المحقق مع قيد؛ حيث قال: «و لو نصب الجائر قاضياً مكرهاً له، جاز الدخول معه دفعاً لضرره، لكن عليه اعتماد الحق و العمل به ما استطاع». و قد فصل في ذلك الشهيد؛ حيث قال في شرح كلام المحقق: «إنّما يتوقف الجواز على الاكراه مع عدم اتصاف الحاكم بشرائط الفتوى، و تمكّنه من إجراء الاحكام على وجهها الشرعي، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إلّا جاز قبول الولاية، بل قد يجب. و بدون ذلك لا-يجوز إلّا مع الاكراه. و يتحقق بالخوف من المخالفة على نفسه أو ماله، أو عرضه. و يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس في احتمال الإهانة و عدمها» (٣).

و منها: بطلان البيع، بل جميع المعاملات مع الاكراه؛ نظراً إلى عدم حصول

(١) نهاية الاحكام: ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) جامع المقاصد: ح ٤، ص ٤٤.

(٣) مسالك الافهام: ج ٣، ص ١١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٧

التراضى المعترف في صحة المعاملة عند الاكراه عليها؛ لعدم تحقق طيب النفس في المكروه. و قد صرّح بذلك جميع الفقهاء، و لا خلاف في ذلك، و لا حاجة إلى نقل كلامهم.

### بطلان صوم المكروه على الافطار و على الارتماس

و منها: بطلان صوم من أظفر عن إكراه. فإنّ الفقهاء بعد اتفاهم على عدم بطلان الصوم بالافطار بالاجبار القهري السالب للاختيار، اختلفوا في بطلانه بالافطار عن إكراه، كما صرّح بذلك الشهيد في المسالك بقوله: «لا خلاف في عدم وجوب القضاء على من وُجر في حلقه- بتخفيف الجيم- بغير اختياره؛ لأنه لم يتناول المفطر، و أما الاكراه فإن بلغ حداً يرفع قصده أو يذهب اختياره، كما لو قهره قاهر بضرب شديد أو تخويف عظيم حتى لم يملك أمره و لم يكن له بُدٌّ من الفعل، فلا قضاء أيضاً، و إن لم يبلغ ذلك الحد؛ بأن تُوعّد بفعل لا يليق بحاله و يعد ضرراً لمثله من ضرب أو شتم و نحوهما، و شهدت القرائن بايقاعه له إن لم يفعل، إلّا إن اختاره لم يذهب، و قصده لم يرتفع، ففي فساد صوم حينئذٍ قولان:



أحدهما: إلحاقه بالأول؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، والمراد رفع حكمها، و من جملته القضاء، و لسقوط الكفارة عنه و هي من جملة أحكامه.

و أصحهما وجوب القضاء و إن ساع له الفعل؛ لصدق تناول المفطر عليه باختياره. و قد تقرّر في الاصول أنّ المراد برفع الخطأ و قسيمه في الحديث رفع المؤاخذه عليها، لا رفع جميع أحكامها. و مثله الافطار في يوم يجب صومه مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٨

للتقية أو تناول قبل الغروب لها» (١).

و منها: بطلان صوم من اكره على الارتماس، بخلاف ما إذا كان مقهوراً، كما أفتى به الفقهاء. و صرح به السيد في العروة. و قد تعرّض السيد الحكيم في ضمن تعليل هذا الفرع إلى بيان وجه الفرق بين الاكراه و الاجبار، بقوله: «لعدم الدليل على الصحة. و كون البطلان مقتضى إطلاق الأدلة. و أدلة نفي الاكراه إنّما تصلح لنفي المؤاخذه أو سائر الآثار المترتبة على فعل المكره، و لا تصلح لاثبات الصحة، لأنّ وظيفتها النفي، لا- الاثبات. و مثله: الكلام فيما لو اكره على ترك الجزء، أو الشرط، أو فعل المانع، في سائر العبادات» (٢).

و علّل صحة صوم المجبور المقهور على الارتماس بقوله: «لانتفاء العمد.

و بذلك افترق عن الاكراه، لتحقق القصد معه؛ لأنّ الاكراه هو الحمل على فعل المكروه عن إرادة. و كذا الحال لو كان الارتماس واجباً عليه لانقاذ غريق، إذ الوجوب المذكور إنّما يقتضى وجوب الافطار، الصحة مع الارتماس؛ إذ لا تعرض فيه لذلك» (٣) و قد أجاد السيد الخوئي في بيان الفرق بينهما في بيان تعليل المسألة المزبورة؛ حيث قال: «إذ الاكراه لا يوجب سلب الإرادة. فالفعل المكره عليه صادر عن عمد و قصد، و إن لم يكن عن طيب النفس. فيشمله إطلاق الأدلة. و من الواضح أنّ أدلة نفي الاكراه مفادها نفي العقاب و المؤاخذه. و لا تنهض لاثبات

(١) مسالك الافهام: ج ٢، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٢٦٩.

(٣) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٧٩

الصحة؛ لأنّ شأنها الرفع، دون الوضع. و منه يظهر الحال في وجوب الرمس لانقاذ الغريق الذي تعرض له في المسألة الآتية، فإنّ وجوب الانقاذ لا يستدعى إلّا وجوب الارتماس، و لا يستلزم صحة الصوم مع الارتماس المزبور بوجه. و هذا بخلاف ما إذا كان مقهوراً في الارتماس؛ فانه يوجب زوال الارادة و الاختيار، و انتفاء العمد و القصد، و مثله لا يوجب البطلان، و لأجله يفرّق بين القهر و الاكراه» (١).

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ١، ص ١٦٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٠

«قاعدة» «الأهمية»

إشارة

منصّة القاعدة

مفاد القاعدة

شرائط جريان القاعدة

مدرك القاعدة

مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨١

١- منصّة القاعدة و أهميتها.

٢- هذه القاعدة فقهية، لا اصولية.

## منصّة القاعدة و أهميتها

### إشارة

منصية هذه القاعدة لا- تختص بباب خاص من أبواب الفقه. و ذلك لأنه كما يكون الواجبات العبادية بعضها أهم من بعض في نظر الشارع- كما أنّ أكثر موارد هذه القاعدة و مجاريها المذكورة في كلمات الفقهاء من قبيل العباديات-، كذلك تجرى هذه القاعدة في غير العباديات. و ذلك مثل موارد إنجاء النفس المحترمة من الهلاك و الغرق و الحرق و نحوه، و إنقاذ أموال المؤمنين من الضياع بسيل أو حرق أو سقوط بناء أو خرابها، و تولّى الولاية من قبل الجائر لأهمية ما يحصل التمكن منه بقبولها، من إنقاذ النفوس المحترمة و حفظ أعراض المؤمنين و أموالهم و مظاهرهم في امورهم.

و أيضاً تجرى في الأحكام الوضعية فيما إذا دار الأمر بين شرطين أحدهما أهم في نظر الشارع، كالدوران بين الطهارة و التستر في حال الصلاة. أو بين معاملتين أحدهما أهم في نظر الشارع. و كذا في تعلم العقائد الدينية و المعارف الالهية، فإن بعضها أهم من الآخر كذا تعلمه. و غير ذلك من موارد جريان هذه القاعدة، كما سيأتى في التطبيقات الفقهية.

و بهذا البيان اتضح أهمية هذه القاعدة و خطرها العظيم و دورها الكبير في رفع التحير عن المكلف عند ما واجه واجبين أحدهما أهم في نظر الشارع و هو

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٢

يتمكّن من الاتيان بأحدهما.

و هذه القاعدة قد بحث عنها الاصوليون في علم الاصول في باب التراحم و مسألة الترتب و مسألة الضد؛ أى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده.

## هذه القاعدة فقهية، لا اصولية

ثم إنّ هذه القاعدة فقهية، لا اصولية؛ لأن مفادها و جوب تقديم الأهم، و إن شئت فقل: و جوب صرف القدرة في الاتيان بالأهم. و الوجوب حكم شرعى. و لا ينافى ذلك ابتناء هذا الوجوب على حكم العقل؛ لأنّ العقل من أحد الأدلة الأربعة التى يستدل بها الفقيه على الحكم الشرعى؛ لقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

و ملاك الفرق بين القاعدة الاصولية و الفقهية، أنّ القاعدة الاصولية كبرى واقعة في الحد الأوسط من قياس الاستنباط و تغاير النتيجة؛ بمعنى عدم كونها حكماً كلياً بحيث تكون النتيجة من أفرادها و مصاديقها.

بخلاف القاعدة الفقهية؛ فإنها حكم كلي يُحتج به على مصاديقه و أفراده.

و قاعدة الأهمية من قبيل الثاني؛ لأنّ وجوب تقديم الأهم عند الدوران بينه و بين المهم، حكم شرعى يحتج به الفقيه على مصاديقه و أفراده.

و فى هذا المجال مباحث اخرى، فليطلب فى محله من علم الاصول.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٣

## مفاد القاعدة

### إشارة

١- ما هو المقصود من الأهمية؟

٢- هل الاضطرار مأخوذ فى مصب القاعدة؟

تفيد هذه القاعدة تقديم ما كان من الواجبات و التكاليف أهم فى نظر الشارع الأقدس أو فى نظر العقل من واجب آخر عند دوران أمر الامتثال بينهما.

بيان ذلك: إنّ المكلف فى مقام امتثال أمر الشارع و الاتيان بالوظيفة الشرعية قد يواجه تكليفين واجبين يكون وجوبهما فعلياً فى حقه. ولكنه لا- يتمكن من صرف قدرته فيهما معاً؛ بمعنى أنّه لا يقدر على الاتيان بهما معاً فى زمان واحد. فلا مناص له حينئذٍ من إتيانه بأحدهما أولاً، ثمّ الاتيان بالآخر. و لا تجرى هذه القاعدة فيما إذا كان المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين؛ فإنّ الدوران و التقديم إنّما يعقل و يتصور فيما إذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى آن واحد.

و فى مثل هذا المورد لو كان أحد الواجبين المفروضين أهمّ فى نظر الشارع من الآخر؛ بحيث لا يرضى بتركه بوجه، و لو انجز فعله إلى ترك الآخر رأساً أو تأخيره، تفيد هذه القاعدة حينئذٍ وجوب صرف القدرة فى الاتيان بما هو أهمّ فى نظر الشارع و تقديمه على الواجب الآخر.

و ذلك كدوران الأمر بين الصلاة المفروضة اليومية و بين صلاة الآيات، أو بين الصلاة و بين دفع خطر عن نفسه أو أخيه المؤمن، أو بين إنقاذ نفسه و بين إنقاذ نفس أخيه المؤمن، أو بين إنقاذ أبيه أو ولده و بين إنقاذ مؤمن.

و كذلك فيما لو دار الأمر بين ترك حرام و بين الاتيان بواجب أهمّ، و ذلك

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٤

مثل ما لو دار الأمر بين ترك قبول الولاية و تصدّى الامارة من قبل الجائر و بين إنقاذ نفوس المؤمنين من الهلاك و حفظ أعراضهم و أموالهم من جور الجائر.

فإنّ التولّى من قبل الجائر حرام، و لكن إنقاذ نفوس المؤمنين و حفظ أموالهم و أعراضهم و إحقاق حقوقهم و دفع الظلم عنهم واجب أهمّ. و من هنا أفتى الفقهاء بجواز التولى من قبل الجائر حينئذٍ مستدلاً بهذه القاعدة.

### ما هو المقصود من الأهمية؟

و من النكات المهمة التي ينبغى اتصاحها فى تبين مفاد هذه القاعدة، أنّ المقصود من الأهمية فى نصّ هذه القاعدة، هل هو أهمية أحد الحكمين الإلزاميين على الآخر؟ أو الأهمية فى مطلق الأحكام؟ فتشمل هذه القاعدة أهمية أىّ حكم شرعى من أىّ حكم شرعى آخر؟

لا بد للإجابة عن هذا السؤال من التأمل في مدرك هذه القاعدة. فإن كان مدركها العقل - كما سيأتي بيانه - تشمل كل مورد دار الأمر بين حكيمين كان أحدهما أهم في نظر الشارع من الآخر، بلا فرق بين أنحاء الأحكام. فتشمل القاعدة مطلق موارد الأهمية، سواء كانت بين واجبين، أو حرامين أو مكروهين أو مندوبين أو مختلفين، إلّا أنّ الاتيان بالأهم و امتثال أمره واجب في الدوران بين الحكيمين اللزاميين أو بين حكيمين كان أحدهما إلزامياً، بخلاف سائر صور الدوران.

و اما إذا كان مدركها النصوص، فلا بد من ملاحظة النصوص. و الظاهر أنّ مواردّها و إن كان خصوص الأحكام اللزامية، إلّا أنّه لما كان لها جذر في حكم العقل و إنّما النصوص مُرشدة إلى حكمه، تعمّ الدوران بين مطلق الأحكام كما

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٥

قلنا. و لكن الظاهر من كلمات القوم اختصاص هذه القاعدة في اصطلاحهم بموارد الدوران بين حكيمين إلزاميين، أو حكيمين كان أحدهما إلزامياً.

### هل الاضطرار مأخوذ في مصب القاعدة؟

مقتضى التحقيق عدم أخذ الاضطرار في موضوع هذه القاعدة و مصبها، بل تجرى في كلّ أمرين اختياريين أحدهما أهم من الآخر، دار أمر المكلف بينهما؛ بحيث يمكن له فعل المهم و ترك الأهم و بالعكس، لكنه لو ترك الأهم يتعيّن عليه الاتيان بالمهم مطلقاً - سواء كان الترك بسوء اختياره أو لأجل عروض الاضطرار -، إلّا أنّه في الفرض الأوّل عصى بترك الأهم و داخل في مسألة الترتب المعروفة، «١» و لم يعص في الفرض الثاني. و على أي حال يتعيّن عليه المهم في ظرف ترك الأهم.

و لكنه لو ترك الأهم عصياناً وقع الكلام في كيفية تشريع المهم حينئذٍ و إيجابه.

و قد عنون الاصوليون البحث عن ذلك في مسألة الترتب.

و على ضوء ما بيناه قد عرفت:

أولاً: أنّ الاضطرار لم يؤخذ في موضوع قاعدة الأهمية، و إن كان ربما يكون موردها الاضطرار، كمن اضطر إلى بيع داره لعلاج ولده أو زوجته و إنفاذهما من الموت. فيكون حفظهما بالعلاج أهم من حفظ داره. و من هذا القبيل كلّ مورد كان الأهم مورد الاضطرار.

و ثانياً: الفرق بين قاعدة الاضطرار و قاعدة الأهمية؛ إذ لم تؤخذ الدوران بين الأهم و المهم في موضوع قاعدة الاضطرار، و إن كان الاضطرار من أحد ملاكات الأهمية. و من هنا اشتهر أنّ الضرورات تبيح المحذورات. و ذلك لمكان

(١) و قد بحثنا عنها في خاتمة مسألة الضدّ من علم الاصول في كتابنا «بدائع البحوث».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٦

أهمية الضرورات.

أما الفرق بين قاعدة التراحم و بين قاعدة الأهمية أنّ التراحم ربما يكون بين واجبين متساويين في الأهمية، بخلاف قاعدة الأهمية؛ فإنّها قد اخذ في موضوعها أهمية أحد المتزاحمين عن الآخر.

و أما القدرة المأخوذ عدمها في الاتيان بالتكليفين في مصب هذه القاعدة، هي القدرة العقلية، لا الشرعية؛ لأنّ غير المقدور شرعاً ممنوع غير جائز في نظر الشارع، فلا وجوب لإتيانه، بل لا يجوز. فلا معنى لكونه أهم من وجوب فعل الواجب الذي يدور أمر المكلف بينهما.

و أما قاعدة الترتب فهي ناظرة إلى صورة العصيان بترك الأهم، و تصحيح وجوب المهم حال تركه الأهم عصياناً.

و لكن قاعدة الأهمية إنّما تتكفل لاثبات أصل وجوب تقديم الأهم على المهم.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٧

## شرائط جريان القاعدة

### إشارة

- ١- اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة.
- ٢- كلام الشهيد الصدر و نقده.
- ٣- اشتراط عدم كون الأهمّ و المهم جزءين لواجب.

### اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة

هذا، و لكن قد يقال باعتبار عدم مانع شرعى فى جريان هذه القاعدة؛ بأن لم يرد من الشارع ما يدل على وجود مانع شرعى من تقديم الأهم، كما لو كان الأهم واجباً مشروطاً بشرط، و لكن يزاحمه واجب شرعى فى ظرف حصول الشرط. كما لو نذر المكلف المشى إلى زيارة سيد الشهداء و حصل الشرط و تنجز النذر. لكن فى ظرف حصول شرطه حصل شرط الواجب الشرعى المشروط كالأستطاعة للحج. و قد ورد فى النصوص أن «شرط الله قبل شرطكم». فيكون حينئذ حصول الاستطاعة مانع شرعى من الاتيان بالنذر و لا بدّ من تقديم الحج حينئذ، و إن كان الواجب المنذور أهمّ فى نظر الشارع. فلا ينظر حينئذ إلى أهميه أحد الواجبين المتراحمين ملاكاً.

### كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره و نقده

و يظهر اشتراط ذلك من السيد الشهيد الصدر قدس سره؛ حيث قال: «إنّ القانون المتبع فى حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم ملاكاً، و لكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٨

به العقل من اشتراط، فقد عرفنا أنّ العقل يستقل باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم فاذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع- إضافة إلى ذلك- بعدم المانع الشرعى، أى بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر، قدّم الآخر عليه، و لم يُنظر إلى الأهميه فى الملاك. و مثاله وجوب الوفاء بالشرط إذا تراحم مع وجوب الحج، كما إذا اشترط الشخص أن يزور الحسين عليه السلام فى عرفه كل سنه، و استطاع بعد ذلك فإنّ وجوب الوفاء بالشرط مقيد فى دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان إنّ شرط الله قبل شرطكم. و أما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك فيقدم وجوب الحج، و لا ينظر إلى الأهميه.

أما الأوّل: فلأنه ينفى بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحج ذاته- و بقطع النظر عن امثاله- مانع شرعى عن الاتيان بمتعلق الآخر فهو حكم على الخلاف، و المفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج. و أما الثانى: فإنّ أهميه أحد الوجوبين ملاكاً، إنّما تؤثر فى التقديم فى حاله وجود هذا الملاك الأهم، فاذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعى دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً و ملاكاً، لا يثبت مع وجود المانع الشرعى. و حيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعى، فلا فعلية للأوّل حكماً و لا ملاكاً مع فعلية مفاد الآخر «١».

و لكن يرد على هذا العلم أن أهمية ملاك أحد الواجبين إنما يمكن إحرازه من طريق بيان الشارع فقط، وإلا فمن أين نعلم أن أحد الواجبين أهم في نظر الشارع

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٩١-١٩٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٨٩

من الآخر؟ أ بحكم العقل أو العرف؟

فاذا علمنا من طريق النص الشرعي أن شرط الله قبل شرط الانسان المكلف وأنه مقدم على شرطه فكيف يمكننا أن نحزر أهمية الواجب بشرطنا من الواجب بشرط الله؟ بل إنما نحزر بذلك أهمية الواجب بشرط الله و بحكمه الأولى الذاتى الثابت بلا وساطة عهد المكلف و شرطه على نفسه.

### اشتراط عدم كون الأهم و المهم جزءين لواجب

نعم يمكن أن يقال باشتراط أمر آخر في جريان هذه القاعدة. و هو عدم كون الأهم و المهم كليهما من أجزاء واجب عبادى و كان الأهم فى طول المهم. و ذلك كالركوع و السجدة، فأنهما فى طول القيام و مرتبان عليه، مع أنه يستفاد من النصوص أهميتها من القيام؛ لما دل من النصوص على أن الصلاة ثلاث طهور و ثلاث ركوع و ثلاث سجود، و أن أول الصلاة الركوع «١». و لعله من أجل ذلك- أى اعتبار عدم كون الأهم فى طول المهم- ذهب المشهور إلى تقديم القيام عند الدوران بينه و بين الركوع و السجود لمن يتعذر عليه القيام بعد الركوع و السجود، لمرض أو مانع آخر، بل نسب ذلك إجماعهم، كما حكى عنهم فى الجواهر، «٢» و إن اختاره فى كشف اللثام تقديم الركوع و السجود و قواه فى الجواهر. و سيأتى تفصيل ذلك فى التطبيقات الفقهية.

و عليه فمقتضى القاعدة فى هذه الموارد الحكم بأهمية الواجب بشرط الله من الواجب بشرط المكلف فى نظر الشارع دائماً، بلا فرق بين الموارد.

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب الركوع، ح ١ و ٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٥٦-٢٥٧.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٠

### مدرک القاعدة

### إشارة

١- ملاكات الأهمية و موارد الكلية.

٢- موارد الأهمية فى لسان النصوص.

٣- مقتضى القاعدة فى محتمل الأهمية.

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بحكم العقل و نصوص الكتاب و السنة.

**أما العقل؛**

فإنه يحكم بتقديم ما هو أهم في نظر الشارع. وذلك لأنّ العقل إذا علم وأحرز أهمية واجب عند الشارع من الواجب الآخر، يستقل بتقديمه و يستقل بوجوب طاعته؛ قضاءً لحق العبودية و المولوية، و تحصيلًا للمؤمن من العقاب الاخرى المحتمل. و هذا مما لا ريب فيه. و لا ينبغي إطناب البحث عن ذلك.

**و أما الكتاب:**

فلم أجد في الآيات القرآنية ما يدل على هذه القاعدة، إلّا بعض ما يُشعر بها بالالتزام. مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ، لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ «١». وجه الاشعار، بل دلالة على القاعدة المبحوث عنها، ظهوره في تقديم حفظ النفس من المعاصي على هداية الغير و إنكار العاصي إذا دار الأمر بينهما. و ذلك لأنّ إضرار أهل الضلالة و المعصية بالمؤمن المهتدي؛ إما بوسوستهم،

(١) سورة المائدة: ١٠٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩١

كما أمر الله بالاستعاذة من شرّ الوسواس الخناس، من الجنّة و الناس. و إنّ الوسواس الخناس الذي من الناس - المعبر عنه بشياطين الأنس - إنّما هو أهل الضلالة و المعصية.

و إمّا: من أجل ترك وظيفة هدايتهم و إرشادهم و انكارهم عن المعاصي و أمرهم بالمعروف و الآية المزبورة تشمل كلتا صورتين بالاطلاق.

و الصورة الثانية تنطبق على قاعدة الأهمية، و هي ما إذا دار الأمر بين نهى الغير و منعه عن المعصية و بين ارتكاب الناهي نفسه الحرام فيما لو توقف انكار الغير على ارتكاب الحرام. فالآية تدل على سقوط وظيفة الانكار و جواز تركه و عدم توجه ضرر و عقاب اخروي إليه بترك الانكار ما دام وقى نفسه من ارتكاب الحرام، و إن وقع الفاعل في المعصية و ضلّ بارتكابها.

و من هنا استدللنا باطلاق هذه الآية لسقوط وجوب الانكار في المسألة في كتابنا «دليل تحرير الوسيلة»، فراجع «١».

و لكن ناقشنا هناك باحتمال انصراف الآية المزبورة إلى نفي إضرار كفر الكفار و ضلالتهم بالمؤمنين بعد اهتدائهم؛ بقرينة آيات وجوب الأمر و النهي بين المؤمنين. كقوله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ «٢»، و غيره من الآيات.

**و أما السنة:**

فيمكن الاستدلال لهذه القاعدة بعدّة نصوص.

من هذه النصوص:

(١) دليل تحرير الوسيلة/ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ص ٧٧-٧٩.

(٢) التوبة: ٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٢

ما ورد عن أمير المؤمنين على عليه السلام- مخاطباً لعمر بن الخطاب، لما استشاره للخروج إلى قتال الفرس بنفسه:- في خطبة له عليه السلام، قال: «و مكان القِيم بالأمر مكان النظام من الخَزَز يجمعه و يضمه. فان انقطع النظام، تفرَّق الخرز و ذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً و العَرَب اليوم، و إن كانوا قليلاً، فهُم كثيرون بالاسلام، عزيزون بالاجتماع فكن قُطباً و استدر الرحا بالعرب و أصلهم. دونك نار الحرب؛ فانك إن شخصت من هذه الأرض، انتقضت عليك العرب من أطرافها و أقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهم اليك مما بين يديك» (١).

قوله: «القيم بالأمر»؛ أي القائم به، و المقصود الخليفة. «النظام»؛ أي الخيط، يُنظم به، و الخَزَز - بفتحين -: أي حَبَات السُّبْحَة و نحوها، مما يُجمع و يُنظم بالخيط بصورة الحلقة.

قوله: «بحذافيره»؛ جمع الحذف، و هو أعلى الشيء و ناحيته. و المقصود اصول الخَزَز و جوانبه على طبق النظم السابق قوله: «شخصت»؛ أي خرجت.

و مقصوده من قوله: «ما تدع ورائك من العورات»؛ نواميس المسلمين و نساؤهم الباقيات بعد خروج الخليفة بلا قيم و أمير يدافع عنهن و يحفظهن عن هجمات البغاث المهاجمين.

هذه الخطبة قد رواها الشيخ المفيد في الارشاد مع تفاوت و نقل من مرويه موضع الحاجة، و هو قوله عليه السلام: «و إن أشخصت بهذين الحرمين انتقضت العرب عليك من أطرافها و أكنافها، حتى يكون ما تدع وراء ظهرك من عيالات العرب أهم إليك ممّا بين يديك» (٢).

(١) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٢٠٣، خ ١٤٦.

(٢) الارشاد: ج ١، ص ٢٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٣

و أيضاً روى ابن شهر آشوب في مناقبه عن تاريخ الطبري هذه الخطبة بعين ألفاظ رواية الشيخ المفيد (١).

أمّا وجه دلالتها على هذه القاعدة أن قوله عليه السلام: «حتى يكون ما تدع»... في قوة تعليل النهي عن الخروج بأهميه ما يستتبعه الخروج من المحذور، و هو خطر الهجوم على نواميس المسلمين.

و منها: كلام أمير المؤمنين في الخطبة الشقشقية، قال عليه السلام: «أما و الله لقد تقمّمصها فلان. و إنّه ليعلم أن محلى منها محل القطب من الرّحى. ينحدر عنى السيل، و لا يرقى إلى الطير، فسدلت دونها ثوباً و طويت عنها كشحاً و طفقت أرتى بين أن اصول بيد جدّاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغير و يكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربّه! فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجاً أرى تراثى نهباً» (٢).

قوله: «تقمّمصها»؛ أي لبسها، و المقصود التلبس برداء الخلافة.

و قوله: «سدلت»؛ أي أرخيت. قوله: «طويت عنها كشحاً»؛ أي انصرفت عنها ميلاً و إرادة عن تعقل. قوله: «أصول» من صال يصول؛ أي وثب عليه ليقته. و قوله: «بيد جدّاء»؛ أي يد مقطوعة، كناية عن عدم القدرة. قوله: «طخية عمياء»؛ أي ظلمة محضه لا يمكن فيها الرؤية. قوله: «أحجى»: اسم التفصيل من الحجا بمعنى العقل و كل ما يستر الانسان، قاله الخليل.

و المقصود أن اختيار الصبر أقرب إلى العقل و أحفظ من الفتنة و الفسّل. و قوله: «الشجا»؛ ما اعترض فى الحلق من عظم و نحوه.



(١) مناقب ابن شهر آشوب: ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ص ٤٨، خ ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٤

و معنى الخطبة أن فلاناً لقد تلبس برداء الحكومة و تصدى لإمارة المسلمين و هو و الله غير لائق لمنصب الخلافة. و هو نفسه يعلم أن الخلافة و إمارة المسلمين إنما تدور مدارى و تقوم بى. و إنى عالى المكان و مرتفع الشأن و بعيد المرتقى عند الله و رسوله. كما أن السيل ينحدر من الأماكن العالیه و الطير لا يرقى إليها؛ لذروة رفعتها.

و الأمر عندى دار بين أن اقاتل معه بلا عدّة و لا عدّة- كأنى مقطوع اليدين-، و بين أن أصبر على فتنة مظلمة عمياء. ففكرت و تأملت، فرأيت أن الصبر و ترك القتال أقرب إلى العقل و أحفظ لنواميس المسلمين و اقتدارهم و دمائهم فصبرت حال كونى، كمن اعترض العظم فى حلقة و الشوك فى عينه من شدة ألم التحمل و الصبر على هذه الفتنة الصعبة و المصيبة الشاقة.

و مقصود الامام عليه السلام: أتى فكرت و تأملت عند ما ابتليت بالدوران بين المحذورين- المذكورين فى كلامه- فرأيت ترجيح الصبر و ترك القتال مع عدم العدّة و العدة، أقرب إلى حكم العقل و مقتضى التأمل؛ لما فى الاجتناب عن الفتنة و الاحتراز عن سفك دماء المسلمين- من غير نتيجة و لا تحصيل الغرض الواجب- من الأهمية، و إن كان الجهاد و قتال أهل البغى أيضاً واجب مهم. و بهذا التقريب تتم دلالة هذه الخطبة على القاعدة المبحوث عنها فى المقام. و عموم التعليل بأقربيه أحد طرفى الدوران و أهميته ينفى اختصاص الترجيح المزبور بشخص الامام عليه السلام فى تلك الواقعة، بل يقتضى التعميم و تسريه ترجيح الأهم فى جميع موارد الدوران بين الأهم و المهم. فلا يُعبأ باحتمال مثل هذا الترجيح بالامام المعصوم عليهم السلام.

هذا من جهة الدلالة و فقه الحديث.

و أما من جهة السند:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٥

فقد رواه الصدوق فى العلل و معانى الأخبار بطريقتين عن عكرمة عن ابن عباس، أحدهما: بقوله: و حدثنا محمد بن على ماجيلويه، عن عمه محمد بن أبى القاسم، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: ذكرت الخلافة عند أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، فقال عليه السلام: «و الله لقد تقمصها... الخ» (١).

لا- إشكال فى رجال هذا السند، إلا عكرمة مولى ابن عباس؛ لعدم توثيقه من جانب مشايخ رجالنا. و لكن ورد فى شأنه رواية عن الصادق، عن أبى جعفر أنه عليه السلام قال فى حق الرجل بعد موته: «لو أدركت عكرمة عند الموت لنفعتها. قيل لأبى عبد الله عليه السلام بما إذا ينفعه؟ قال: كان يلقنه ما أنتم عليه. فلم يدركه أبو جعفر و لم ينفعه» (٢).

و استظهر الكشى من هذه الرواية ذم عكرمة؛ حيث إنه قال: - بعد نقل الرواية-: «و هذا نحو ما يُروى: لو اتخذت خليلاً لاتخذت فلاناً خليلاً. لم يوجب لعكرمة مدحاً، بل أوجب ضده» (٣).

و لكن الظاهر عدم دلالة الجملة المزبورة على ذم الرجل لو لم يُفد مدحه من حيث غير فساد العقيدة، بل هو الظاهر؛ لأن حسن حاله من ساير الجهات أوجب استحقاق الرجل لإيصال النفع إليه من جانب الامام بتلقينه مسألة الامامة و الولاية، و لعدم دلالة الرواية على أكثر من فساد عقيدة الرجل من حيث الولاية و الامامة. مع عدم ورود ذم فى الرجل من أحد، بل الظاهر تلقى الأصحاب هذه الخطبة بالقبول.

(١) معاني الاخبار: ص ٣٦١ و علل الشرائع: ج ١، ص ١٥١.

(٢) معجم رجال الحديث: ج ١٢، ص ١٧٧.

(٣) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٦

و أيضاً رواها الشيخ الطوسي بسنده في الأمالي «١». و رواه في الاحتجاج بقوله: «و روى جماعة من أهل النقل من طرق مختلفة عن ابن عباس» «٢».

و أيضاً رواها أهل العامة بطرقهم العديدة، مع كونها عليهم.

فلا يبقى شك في صدور هذه الخطبة. و لا ريب في اشتها روايتها بين الخاصة و العامة.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في توبيخ بعض أصحابه: «و إني لعالم بما يصلحكم و يقيم أودكم، و لكنني لا أرى إصلاحكم بافساد نفسي» «٣». و رواه الشيخ المفيد في الارشاد «٤». و قد دل على تقديم حفظ نفسه عن الاعوجاج لأهميته من إصلاح جهلة أصحابه.

□  
و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «و كان أبي رضى الله عنه يقول في دعائه: رب أصلح لي نفسي؛ فإنها أهم الأنفس إلي. رب أصلح لي ذريتي؛ فإنهم يدي و عضدي. رب و أصلح لي أهل بيتي؛ فإنهم لحمي و دمي. رب أصلح لي جماعة إخواني و محبي؛ فإن صلاحهم صلاحي» «٥». و دلالة هذه المعتبرة على المطلوب واضحة؛ حيث إنه عليه السلام علل دعائه و طلبه إصلاح نفسه من الله بأنها أهم من ساير الأنفس.

و من هذا القبيل ما دل من النصوص على تقديم الفريضة على النافلة و تقديم الفرائض بعضها على بعض.

(١) أمالي الشيخ الطوسي: ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٢٨١-٢٨٣.

(٣) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ص ٩٩ خ ٦٩.

(٤) الارشاد: ص ٢٧٢.

(٥) قرب الاسناد: ص ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٧

مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة، فقال: أبدأ بالفريضة، فقيل له: في وقت صلاة الليل، فقال: صل صلاة الكسوف قبل صلاة الليل» «١».

و نحوه صحيحه الآخر و صحيح ابراهيم بن عثمان. «٢»

و مثله ما دل على تقديم فريضة الحج - في المال الموصى به للحج و العتق و الصدقة؛ معللاً بأنها فريضة، كما في صحيح معاوية بن عمار، قال: «دخلت عن أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: إن امرأة من أهلي ماتت و أوصت إلي بثلث مالها، و أمرت أن يعتق عنها و يحج عنها و يتصدق، فنظرت فيه فلم يبلغ، فقال: أبده بالحج فإنه فريضة من فرائض الله عز و جل، و اجعل ما بقي طائفة في العتق، و طائفة في الصدقة، فأخبرت أبا حنيفة قول أبي عبد الله عليه السلام فرجع عن قوله و قال يقول أبي عبد الله عليه السلام» «٣».

و في صحيحة الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في امرأة أوصت بمال في عتق و حج و صدقة فلم يبلغ، قال: ابدأ بالحج فإنه مفروض فان بقي شيء فاجعل في الصدقة طائفة و في العتق طائفة» «٤».

و من هذا القبيل ما دل على الابتداء باخراج الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث من الدين.

مثل معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أول شيء يبدأ به من المال الكفن، ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث» «٥».

(١) الوسائل: ب ٥، من صلاة الكسوف، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٢ و ٣.

(٣) الوسائل: ب ٦٥، من أحكام الوصايا، ح ١.

(٤) المصدر: ح ٢.

(٥) الوسائل: ب ٢٨، من الوصايا، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٨

و صحيح محمد بن قيس، عن أبي جعفر ٧، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن الدين قبل الوصية، ثم الوصية على أثر الدين، ثم الميراث بعد الوصية فإن أول القضاء كتاب الله» «١».

و النصوص الدالة على كبرى قاعدة الأهمية و صغرها كثيرة جداً، يجدها المتتبع في روايات أهل البيت عليهم السلام الواردة في مختلف أبواب الفقه. و سوف يأتي ذكر نصوص أخرى واردة في تعيين صغرى هذه القاعدة.

### ملاكات الأهمية و مواردها الكلية

إن ملاكات الأهمية مختلفة باختلاف الموارد و عمدتها هي الموارد التالية:

- ١- كون أحد الواجبين مندوباً و الآخر واجباً.
- ٢- كون أحد الواجبين أكثر احتراماً و أوجب حفظاً في نظر الشارع، كالدوران بين الصلاة و بين حفظ نفس محترمة من الهلاك، أو بين انقاذ أمير الجيش و بين الجندي في الحرب، أو بين انقاذ عالم ربّاني و مرجع ديني و إنقاذ بين شخص عامي.
- ٣- إذا كان أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضيقاً، فلا ريب في تقديم المضيق؛ لفوته بتقديم الموسع، دون العكس.

(١) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ١٩٩

٤- إذا كان أحدهما واجباً مختيراً و الآخر معيناً، كما لو دار الأمر بين سفر مندور و بين صوم الكفارة. فالسفر هو الأهم؛ لامكان ابدال صوم الكفارة باطعام المسكين، دون السفر المندور. و غير ذلك من أنحاء موجبات الأهمية في نظر الشارع. هذا في العبادات، و كذا في المعاملات، كما لو توقّف أداء دين واجب أو الوفاء بنذر أو علاج مريض على معاملة. فاذا دار الأمر بين مثل هذه المعاملة و بين ما ليس فيه الخصوصية المزبورة تُقدّم المعاملة الأولى؛ لأهميتها. و ملاكات الأهمية و مواردها كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاء.

### موارد الأهمية في لسان النصوص

ثم إن الملاك في إحراز أهمية أحد الواجبين على الآخر، إما بحكم الشرع أو بحكم العقل.

أما الشرع فمن ملاكات الأهمية المستفادة من النصوص الشرعية، ما دلّ منها على تقديم الواجب بحكم الله على الواجب بشرط المكلف و عهده و نذره.

فمن هذه النصوص قول أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ شَرَّ لَهِيبٍ قَبْلَ شَرِّطَرْتِكُمْ» في موثق محمد بن قيس. و أيضاً رواه العياشي عن ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «١».

و أيضاً قد وردت النصوص من الشارع في بعض الواجبات و المحرّمات دلت على أهميتها، كما في الدماء و الفروج و أعراض المؤمنين كما ورد أن المؤمن أعظم حرمة من الكعبة، بل من جميع حرّمات الله. مثل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ لَهِيبَ حَرَمٍ حَرَامًا غَيْرَ مَجْهُولٍ، وَ أَحَلَّ حَلَالًا غَيْرَ مَدْخُولٍ وَ فَضَّلَ حَرَمَهُ الْمُسْلِمِ مِنَ الْحُرْمِ كُلِّهَا» «٢». و كذا ورد في الكبائر ما دل على أهميتها من سائر المحرّمات.

فمن هذه النصوص:

صحيحه عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال: هنّ في

(١) الوسائل: ج ١٥، ص ٢٩٠، ب ١٣، ح ٢، و ص ٤٧ ب ٣٨، ح ١ و ص ٣١ ح ٦.

(٢) نهج البلاغة/ للشيخ محمد عبده: ج ٢، ص ٧٩، الخطبة ١٦٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٠

كتاب على عليه السلام سبع: الكفر بالله و قتل النفس و عقوق الوالدين و أكل الربا بعد البيئة و أكل مال اليتيم ظلماً و الفرار من الزحف و التعرّب بعد الهجرة. قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال عليه السلام: نعم. قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟

قال عليه السلام: ترك الصلاة، قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر؟ قال عليه السلام: أي شيء أول ما قلت لك؟ قلت الكفر، قال عليه السلام: فإن تارك الصلاة كافر، يعنى من غير علّة «١».

بل دلت النصوص على أهميتها بعض الكبائر على بعضها، كصحيح عبد العظيم الحسنى قال: «حدّثني أبو جعفر الثاني عليه السلام، قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام. فلما سلم و جلس تلا هذه الآية: الذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش، ثم أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما أسكتك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ و جلّ، فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الاشرّاك بالله. يقول الله: و من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة. و بعده الأياس من روح الله عزّ و جلّ يقول: و لا- يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون، ثم الأمن من مكر الله لأنّ الله عزّ و جلّ يقول: و لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ... الحديث» «٢».

و في خبر الكراجكي، قال عليه السلام: «الكبائر تسع أعظمهنّ الاشرّاك بالله عزّ و جلّ و قتل النفس المؤمنة، و أكل الربا، و أكل مال اليتيم، و قذف المحصنات و الفرار من الزحف و عقوق الوالدين و استحلال البيت الحرام، و السحر. فمن لقي الله عزّ و جلّ و هو برىء منهنّ، كان معي في جنّة مصاريعها الذهب» «٣».

و خبر محمد بن مسلم في حديث- قال: «قلت: فأى شيء الكبائر؟ قال عليه السلام:

أكبر الكبائر الشرك بالله، و عقوق الوالدين، و التعرّب بعد الهجرة، و قذف المحصنة و

(١) الوسائل: ب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، ح ٤.

(٢) المصدر: ح ٢.

(٣) المصدر: ح ٣٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠١

الفرار من الزحف و أكل مال اليتيم ظلماً، و الربا بعد البيئته، و قتل المؤمن» (١).

و قال الصدوق في ذيل الخبر المزبور: «الأخبار في الكبائر ليست مختلفة؛ لأن كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، و كل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله» (٢).

و نظيره عن الطبرسي - ناسباً له إلى الأصحاب -؛ حيث قال: «قيل: كل ما نهى الله عنه، فهو كبيرة، عن ابن عباس. و إلى هذا ذهب أصحابنا، فانهم قالوا:

المعاصي كلها كبيرة من حيث كانت قبائح، لكن بعضها أكبر من بعض. و ليس في الذنوب صغيرة، و إنما يكون صغيراً بالاضافة إلى ما هو أكبر منه و يستحق العقاب عليه أكثر» (٣).

و من هذا القبيل ما دل على أهمية بعض الواجبات؛ كالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كقول الباقر عليه السلام في خبر جابر: «و لو أضرت الصلاة بسائر ما يعملون بأموالهم و أبدانهم، لرفضوها، كما رفضوا أسمى الفرائض و أشرفها، إن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض» (٤).

و في صحیحته طلحة بن زيد و عبد الله بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رجلاً من خثعم جاء إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله أخبرني ما أفضل الإسلام؟

قال صلى الله عليه و آله: الإيمان بالله. قال: ثم ما ذا؟ قال صلى الله عليه و آله: صلة الرحم. قال: ثم ما ذا؟ قال صلى الله عليه و آله: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. قال: فقال الرجل: فأخبرني أي الأعمال أبغض إلى الله:

قال صلى الله عليه و آله: الشرك بالله. قال: ثم ما ذا؟ قال صلى الله عليه و آله: ثم قطع الرحم. قال: ثم ما ذا؟ قال صلى الله عليه و آله: الأمر

(١) المصدر: ح ٣٥.

(٢) المصدر: ذيل الحديث المزبور.

(٣) تفسير مجمع البيان: ج ٤ - ٣، ص ٣٨.

(٤) الوسائل: ب ١، من أبواب الأمر و النهي، ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٢

بالمنكر و النهي عن المعروف» (١).

و منه ما دل على أهمية الجهاد في سبيل الله و الواجبات الخمسة المبني عليهما الإسلام، و الولاية المعللة أهميتها بأنها مفتاحهن.

فمن هذه النصوص قول أبي عبد الله عليه السلام: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض» في خبر حيدر (٢).

و منها: معتبرة السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن آباءه عليهم السلام «إن النبي صلى الله عليه و آله قال: فوق كل ذي برٌّ برٌّ، حتى يقتل في سبيل الله. فإذا قتل في سبيل الله، فليس فوقه برٌّ و فوق كل ذي عقوقٍ عقوقٌ، حتى يقتل أحد والديه. فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوق» (٣).

و منها: معتبرة منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها و برّ الوالدين و الجهاد في سبيل الله» (٤).

و من هذه النصوص:

صحيح أبي حمزة بن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية و لم يناد بشيء كما نودي بالولاية» (٥).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بني الاسلام على خمسة أشياء: على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية، قال زرارة: فقلت: و أى شىء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل، لأنها مفتاحهنّ و الوالى هو الدليل عليهنّ، قلت: ثم الذى يلي ذلك فى

(١) المصدر: ح ١١.

(٢) الوسائل: ب ١، من أبواب جهاد العدو، ح ٩.

(٣) المصدر: ح ٢١.

(٤) المصدر: ح ٢٨.

(٥) اصول الكافي، ج ١، ص ١٨، ح ١ و ٣.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٣

الفضل: فقال: الصلاة إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: الصلاة عمود دينكم قال: قلت: ثم الذى يليها فى الفضل؟ قال: الزكاة لأنه قرنها بها و بدأ بالصلاة قبلها و قال رسول الله صلى الله عليه و آله الزكاة تذهب الذنوب. قلت: و الذى يليها فى الفضل؟ قال عليه السلام: «الحج» (١).

و أما موارد إحراز الأهمية بحكم العقل، فمثل إنقاذ النفس على الغير، أو تقديم إنقاذ الوالدين و الولد على انقاذ الغير، أو تقديم حفظ المال الكثير على المال القليل، و غير ذلك من موارد تقديم ما هو أهمّ فى نظر العقل؛ حيث إن ما استقل له العقل يحكم به الشرع قطعاً فيما إذا لم يرد منه نص بخلاف حكم العقل.

و ذلك لأنّ العقل حجّة من الله على العباد، كما نطقت بذلك الآيات القرآنية و النصوص المتواترة، و لا مجال هاهنا إلى ذكرها. و من هنا اتفق الفقهاء و الاصوليون على كون العقل من أحد الأدلة الأربعة التى هى من مصادر التشريع الاسلامى.

### مقتضى القاعدة فى محتمل الأهمية

وقع الكلام فى أن مقتضى القاعدة عند احتمال أهمية أحد الواجبين، هل هو حكم العقل بتقديم محتمل الأهمية؟ أو لا حكم له بتقديم أحدهما حينئذٍ بعد عدم إحرازه أهمية شىءٍ منهما. و عليه فالقول بوجوب تقديم محتمل الأهمية خلاف مقتضى القاعدة و لا يمكن الالتزام به. و ذلك لأنّ موضوع حكم العقل الحكم بوجوب طاعة أمر المولى و امتثاله؛ تحصيلاً للمؤمن من العقاب المحتمل. و ذلك إنّما إذا أحرز العقل أهمية أحد الواجبين فى نظر الشارع، و إلّا فلا موضوع لحكمه. يظهر من المحقق الهمدانى القول الثانى؛ حيث إنّه قال: «لا يبعد دعوى القطع

(١) المصدر: ح ٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٤

من طريقة الشارع و المشرعة عملاً و فتوى بعدم الاعتناء باحتمال الأهمية و أن المرجع فى مثل الفرض و نظائره التخيير؛ ... إذ لم يثبت أهمية أحد الأمرين، فمن الجائز مساواتهما فى الواقع» (١).

و يظهر من بعض المحققين تقديم محتمل الأهمية بحكم العقل؛ نظراً إلى العلم بعذرية العمل بمحتمل الأهمية عن الآخر دون العكس.

قال: «و حيث يُعلم بكون محتمل الأهمية عذراً عن الآخر و لا يُعلم العكس، تعين التحفظ على محتمل الأهمية عقلاً» (٢)

وفيه: أنّ تعلق أمر الشارع بكل واحد منهما و عدم إحراز الأهمية يكفى فى العذرية، و لا دخل لاحتمال الأهمية فى العذرية؛ لمكافأته

باحتمال المساواة.

ولكن مقتضى التحقيق وجوب تقديم محتمل الأهمية. وهذا الوجوب ثابت بحكم العقل فيما إذا احتتمل أهمية أحد الواجبين بعينه دون الآخر. ولا حكم له بذلك فيما إذا احتتمل أهمية كل واحد منهما أو احتتمل أهمية أحدهما لا بعينه. والوجه في حكمه بوجوب تقديم محتمل الأهمية في الصورة الأولى - من الصور الثلاث المزبورة - أنه لا يرى المؤمن من العقاب المحتمل حاصلًا في الاتيان بما لا يحتمل أهميته، بل إنمّا يراه حاصلًا في الاتيان بخصوص محتمل الأهمية؛ لأنه بترك محتمل الأهمية و تقديم الآخر لا يزال يحتمل العقاب، حيث يحتمل كون الأمور به محتمل الأهمية دون الآخر؛ لتعلق الأمر بالأهم، فلا يحصل له حينئذ اليقين بطاعة المولى، بل يحتمل مخالفته. ومن هنا لا يرى المؤمن من العقاب المحتمل حاصلًا. ولتّما يحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن و

(١) مصباح الفقيه: ج ٢، ق ١، ص ١٠٤.

(٢) مصباح المنهاج للسيد محمد سعيد الحكيم: ج ٢، ص ٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٥

يرى تحصيله متوقفاً على الاتيان بمحتمل الأهمية، فمن هنا يحكم بوجوب تقديم الأهم. ومع تقديمه يحصل له الأمن ولا يحتمل العقاب بترك المهم؛ حيث إنّه لتّما لا يحتمل أهميته، لا يحتمل الأمر بخصوصه، فلا يحتمل بتركه مخالفة أمر الشارع. و بعبارة أخرى: إنّ في فرض تعلق الأمر بكلّ منهما، بعد العلم بكون تقديم الأهم مطلوب الشارع و احتمال أهمية أحدهما بعينه دون الآخر، إنّما يرى العقل الأمن من العقاب بتقديم محتمل الأهمية، دون العكس.

و يشهد لما قلناه كلمات فحول الفقهاء في ذلك منهم السيد الحكيم، فإنّه قد حكم بوجوب تقديم محتمل الأهمية في موارد عديدة، و علّل التقديم في مورد بقوله: «و أن علم بأهميته أحدهما بعينه أو مساواته للآخر، فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهمية و شك في وجوه في الآخر» (١).

و علّله في موضع آخر بقوله: «مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين بعينه يُعلم بوجود الملاك في محتمل الأهمية؛ إمّا تعييناً أو تخيراً بينه و بين الآخر فيجب بعينه عقلاً، دون الآخر» (٢).

و ممن صرح بتقديم محتمل الأهمية في مواضع عديدة من مختلف الفروع الفقهية، هو السيد الخوئي.

و قد علّل تقديمه في موضع بقوله: «و إذا كان أحد الحكمين محتمل الأهمية و جب الأخذ به، و سقط الإطلاق في غيره قطعاً.

و الوجه في ذلك: أنّه لا يجوز للمكلف تفويت الغرض الملزم - بعد إحرازه -

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٥١.

(٢) المصدر: ص ٥٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٦

لما بعجزه عن الامتثال تكويناً أو بتعجيز المولى إياه: بأن يأمره بما لا يجتمع معه في الخارج و إذا لم يوجد شيء من الأمرين حكم العقل بقبح التفويت. و استحقاق العقوبة عليه.

و على هذا فإذا كان أحد الحكمين المتراحمين معلوم الأهمية فلا شبهة في وجوب الأخذ به، لأنّ الملاك في الطرف الآخر و إن كان ملزماً في نفسه، إلا أن تفويته مستند إلى تعجيز المولى، ضرورة أن المولى قد أمر المكلف بصرف قدرته في الأهم، فإذا أتاه المكلف كان معذوراً في ترك المهم، و تفويت ملاكه، و هذا بديهي لا ريب فيه.



و إذا كان أحد الحكمين المتراحمين محتمل الأهمية فأيضاً لا- شبهة في لزوم الأخذ به، و ذلك لما عرفته- قريباً- من أنه لا يجوز للمكلف عقلاً أن يترك الملاك الملزم- بعد إحرازه- إلّا بالعجز عن الامتثال تكويناً، أو تشريعاً و من الواضح أن المكلف قادر على الامتثال بمحتمل الأهمية، و لو بترك الآخر و إذن فلا يجوز ترك محتمل الأهمية، لحكم العقل بالاشتغال، و استحقاق العقاب على تحركه من غير عذر» (١).

التنبية

على نكنتين

ينبغي التنبية على نكنتين في المقام:

إحدهما: إن نشأ احتمال الأهمية إنّما هو لسان الخطابات الشرعية و دلالتها إمّا بالمطابقة و الصراحة أو بالظهور السياقي من شدة مرتبة العقوبة و الوعيد و الآثار السيئة على ترك الواجبات و إتيان المحرمات. و لا ينشأ احتمال الأهمية من حكم العقل؛ نظراً إلى عدم تطرق

(١) مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٣١١-٣١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٧

الاحتمال في حكمه.

ثانيتها: أنه لا- تأتي قاعدة تقديم محتمل الأهمية في باب التعارض؛ لأنّ هناك يكون الدوران بين المتعارضين راجعاً إلى اشتباه الحجة باللاحقة و إلى تعارض الحججتين في إثبات أصل التكليف و لا مناص في ذلك من تبعية الشارع في ملاك الترجيح. و إنّما تأتي في باب التراحم؛ لأنّ الدوران من ناحية عدم تمكن المكلف من الامتثال بواجبين ثبت فيهما أصل التكليف، و هو يستدعي الفراغ اليقيني. و حينئذ يأتي التوجيه المتقدم في تقديم محتمل الأهمية. و لا- يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يأتي في التخيير الاصولي قطعاً.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٨

## مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية

### إشارة

١- تقديم اليومية على الآيات و الفريضة على النافلة.

٢- لو دار الأمر بين القيام و الركوع و السجود.

٣- لو دار الأمر بين الوضوء و رفع العطش.

٤- لو دار الأمر بين الواجب المالى و بين الواجب البدنى.

٥- لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً و بين الصلاة في غير مأكول اللحم.

٦- لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير و بين الاستيدان منه.

٧- لو دار الأمر بين الصلاة عارياً و بين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته اجمالاً.

اتضح في تبين مفاد هذه القاعدة أنها تجرى عند التراحم بين كل واجبين أحدهما أهمّ ملاكاً في نظر الشارع. و من مجارى هذه القاعدة موارد دفع الأفسد بالفاسد.



وقد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين لزوم دفع الأفسد بالفساد وجعل ذلك من موارد جريان قاعدة الأهمية، كما نسب إليهم الفقيه المحقق السيد الخوانساري في توجيه قبول الولاية من قبل الجائر؛ حيث قال: «و أما ما ذكر من أن الولاية إن كانت محرمة، ... فالظاهر أن نظر المستدل إلى ما هو المشهور، من لزوم دفع الأفسد بالفساد في بعض الصور و لزوم حفظ الأهم الواجب، و إن

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٠٩

كان مستلزماً لفعل الحرام في بعض الصور» (١).

وقد تمسك الفقهاء بقاعدة الأهمية في جميع أبواب الفقه، من العبادات و المعاملات و في فروع كثيرة لا تحصى. و نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.  
فمن هذه الفروع:

### تقديم اليومية على الآيات و الفريضة على النافلة

مسألة تقديم الصلاة اليومية على الآيات؛ لأهميتها عند الدوران بينهما. فقد حكم جماعة حينئذٍ بتقديم اليومية. و تردد بعض. قال الشهيد الأول: لو اشتغل بالكسوف لظنه سعة الحاضرة فتبين ضيق وقتها، ففي تقديم أيهما وجهان للفاضل، من سبق انعقاد الكسوف فيتمها للنهي عن إبطال العمل، و من أهمية الحاضرة» (٢).

ومنها: ما لو كان أحد مشتغلاً بالنافلة فأحرم امام الجماعة للصلاة فحكم الفقهاء بجواز قطع النافلة للدخول في صلاة الجماعة. كما صرح بذلك المحقق النراقي بقوله: «لو كان أحد في نافلة فأحرم الامام للصلاة قال جماعة: إنه يقطع

(١) جامع المدارك: ج ٣، ص ٦٠.

(٢) الذكري: ص ٢٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٠

النافلة إن خاف الفوات، و يدخل الفريضة مع الامام ... و استدل له تارة بأن فيه تحصيلاً لما هو أهم في نظر الشارع فإن الجماعة في نظره أهم من النافلة» (١).

(١) مستند الشيعة: ج ٨، ص ١٣٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١١

### لو دار الأمر بين القيام و الركوع و السجود

ومنها: ما لو دار الأمر بين القيام و بين الركوع و السجود لم يتعدّر رفع رأسه عن الركوع و السجود لمرض أو مانع آخر. فمقتضى القاعدة حينئذٍ - كما قال في الجواهر - تقديم القيام لأنه مقدّم على الركوع؛ نظراً إلى ترتبهما عليه. فإذا تمكّن من القيام وجب عليه، و إذا وصل إلى الركوع و السجود و لم يتمكّن سقطا عنه، كما أفتى المشهور بذلك و عملوا بمقتضى القاعدة.

ولكن حكم في كشف اللثام بتقديم الركوع و السجود على القيام؛ نظراً إلى أهميتها و تبعه جماعة و قواه في الجواهر. و قد أجاد في الجواهر في تحرير ذلك؛ حيث قال:

«و لو دار أمره بين الركوع و السجود جالساً و بين القيام خاصة لتعدّر الجلوس عليه بعده للسجود أو للركوع و الانحناء قائماً قام و أو ما

بهما كما صرح به بعضهم، بل يظهر من آخر أنه المشهور بل المتفق عليه، بل في الرياض عن جماعة دعوى الانفاق عليه، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام في النصوص ولأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب، فيراعى كل جزء حال الخطاب به بالنسبة إليه و بدله، ثم الجزء الثاني وهكذا إلى تمام الصلاة، ولما كان القيام أول أفعالها وجب الاتيان به مع القدرة عليه. فاذا جاء وقت الركوع و السجود خوطب بهما، فإن استطاع و إلّا فبدلهما.

و يحتمل كما مال إليه في كشف اللثام تقديم الجلوس و الاتيان بالركوع و السجود، بل قال: و كذا إذا تعارض القيام و السجود وحده، و لعله لأنهما أهم من القيام، خصوصاً بعد أن ورد أن الصلاة ثلاث طهور، و ثلاث ركوع، و ثلاث سجود و أن أول الصلاة الركوع و نحو ذلك. ولأن أجزاء الصلاة، و إن كانت مرتبة في الوقوع، إلّا أن الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة. فمع فرض تعذر الاتيان بها كما هي اختياراً، و جب الانتقال إلى بدلها الاضطراري. و لما كان متعدداً؛ ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقى الأفعال، و جب الترجيح بمرجح شرعى. و لعل الأهمية و نحوها منه، و أنها أولى بالمراعاة من السابق؛ لما عرفت- إلى أن قال:- و المسألة لا تخلوا من إشكال، و إن كان احتمال تقديم الجلوس قوياً «١».

### لو دار الأمر بين الوضوء و رفع العتس

و منها: من كان معه ماء و دار أمره بين الوضوء به و بين رفع شربه لخوف العطش، فقد أفتى الفقهاء حينئذٍ سقوط الوضوء و جواز الاكتفاء بالتيمم؛ مستدلاً بهذه القاعدة.

كما علل بها في الجواهر:

«لو كان معه ماء للشرب و خاف العطش على نفسه أن استعمله في الحال أو المآل إجماعاً محصلاً و منقولاً عن علمائنا، بل و عن كل من يحفظ عنه العلم مستفيضاً و سنه بالخصوص كذلك فضلاً عن عمومها و عمومات الكتاب، و على رفيقه المسلم المحترم الدم، سيما إذا كان ممن تجب نفقته عليه بلا- خلافاً أجده فيه أيضاً: لأهمية حفظ النفس في نظر الشارع بدليل تقديمه على غيره من الواجبات كقطع الصلاة لانقاذها و غيره مما لا يدل له، فضلاً عما له بدل مساو له في الطهورية» «٢».

(١) جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٥٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٥، ص ١١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٢

### لو دار الأمر بين الواجب المالى و بين الواجب البدنى

و منها: ما لو وقع التزاحم بين الواجب المالى و بين الواجب البدنى في العمل بالوصية بهما باخراجهما من الثلث. فقد نُسب إلى المشهور تقديم الواجب المالى؛ نظراً إلى جواز إخراجه من أصل التركة في غير مورد الوصية، بخلاف الواجب البدنى، فإنه يُخرج من الثلث.

و لكن حكّم في المسالك بتقديم الواجب البدنى في مفروض الكلام و تعجّب منه الشيخ الأعظم بعد الاشارة إلى مخالفته للمشهور مع التفاته إلى كلام المحقق الثاني؛ حيث إنه صرح بكون ذلك لازم قول المشهور بجواز اخراج الواجب المالى من أصل لتركة، دون البدنى.

فانه قدس سره،- بعد الاشارة إلى ما صرح به المحقق الكركى و إلى مخالفة صاحب المسالك- ووجه كلام صاحب المسالك بكون

الواجب البدني أهم من المالى، ثم أشكل في احراز صغرى الأهمية. قال: «و بالجمله فلا إشكال في كون هذا القول خلاف المشهور، بل الظاهر تفرد صاحب المسالك به، وإن كان عجباً مع التفاته قدس سره إلى كلام المحقق الثانى كما هو عادته في غير موضع. نعم، يمكن الاستدلال عليه بأنه أهم، وبالتعليل في الرواية السابقة بكون الحج فريضة، وأن ما بقى من الفريضة يجعل في النوافل. ويمكن التفضيى عن الأهمية بأنها اعتبار عقلى لا يصلح لأن يرفع به اليد عما يقتضيه القاعدة الشرعية من كون نسبة الوصية التى هى السبب فى الاخراج من الثلث إلى الواجب البدني وغيره على السواء؛ إذ المفروض أنه لا سبب لخروجه من المال سوى الوصية، بل لا وجه لمزاحمة غيره به عند تأخر

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٣

الوصية به عن الوصية لغيره؛ لأن مقتضى القاعدة - كما سيحىء - تقديم الأول فالأول» (١).

### لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير وبين الاستئذان منه

ومنها: مسألة تطهير مصحف الغير إذا تعذر الاستئذان منه و لم يلزم من ترك التطهير هتك المصحف؛ حيث لا إشكال فى وجوب تطهيره بلا اعتبار إذن صاحبه.

فقد أشكل السيد فى العروة (٢) فى جواز تطهيره بغير اذنه فى مفروض الكلام.

وقد أدرج السيد الشهيد الصدر المسألة فى باب التراحم وقاعدة الأهمية إذا كان متعلق الوجوب تحصيل الطهارة و فى باب التعارض إذا كان متعلق الوجوب نفس التطهير بما أنه فعلٌ و حكم بدخول الشق الثانى فى محتمل الأهمية باعتبار ملاك وجوب التطهير و سَمَاه بالتراحم الملاكى و جزم بعدم كفاية احتمال الأهمية فيه لتقديم محتمله، بل إنما المعتبر فيه العلم بالأهمية.

قال قدس سره: «و أما إذا تعذر الاستئذان و تحصيل الاذن، فتارة: يفرض عدم ترتب الهتك و المهانة على ترك التطهير. و اخرى: يفرض ترتب ذلك على الترك.

فعلى الأول يقع التنافى بين دليل وجوب التطهير و دليل حرمة التصرف فى مال الغير و قد قيل إن هذا التنافى يدخل فى باب التراحم و يقدم الحكم بحرمة التصرف فى مال الغير؛ لاحتمال أهميته. و لكن إذا فرض أن متعلق الوجوب

(١) رسالة الوصايا و المواريث/ إعداد لجنة التحقيق: ص ٧٢.

(٢) العروة الوثقى: المسألة ٢٩، من أحكام النجاسات.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٤

نفس التطهير بما هو فعل المكلف، لا الاثر الحاصل منه. فالمقام يدخل فى باب التعارض فدخوله فى مسألة اجتماع الأمر و النهى؛ لأن التطهير و التصرف فى مال الغير ينطبقان على شىء واحد. فلا بد من تطبيق قواعد باب التعارض، اللهم إلا أن يدعى كون ملاك كل من الحكمين محرراً فى مادة الاجتماع فيدخل فى التراحم الملاكى. و فى التراحم الملاكى يقدم معلوم الأهمية و لا يكفى احتمال الأهمية لتقديم كما حققناه فى محله من الاصول» (١).

و فيه أن مقصوده قدس سره من الملاك لو كان هو مصلحة جعل الحكمة و ما فيه من الحكمة فلا يكفى معلومه لتقديم فضلاً عن محتمله.

و إن كان مقصوده الملاك المنصوص أهميته من جانب الشارع أو الذى يستقل به العقل - كما قلنا فى بيان مدرك القاعدة - فانما يكفى محتمله لحسن الاحتياط لا وجوبه فضلاً عن كفايته للفتوى بوجوبه؛ لعدم حجية الاحتمال و لا دليلى له و من هنا يشكل الحكم بكفاية احتمال الأهمية لوجوب التقديم مطلقاً.

**لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكول اللحم**

ومنها: ما لو دار أمر المصلي بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكول اللحم، فحكم الفقهاء في المقام بجريان قاعدة الأهمية، كما صرح بذلك السيد الحكيم؛ حيث قال: «و حينئذ يدور الأمر بين الخلل الحاصل من وجود المانع على تقدير لبس غير مأكول اللحم وبين الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط على تقدير نزعه، أو مع فوات الركوع والسجود لو فرض أن حكم العاري الأيماء، فيرجع حينئذ إلى قواعد التزاحم من ترجيح الأهم»

(١) شرح العروة الوثقى: ج ٤، ص ٣٣٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٥

المعلوم الأهمية وكذا محتمل الأهمية» (١).

**لو دار الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الثوب المعلوم نجاسته إجمالاً**

ومنها: ما لو دار أمر المصلي بين الصلاة عرياناً وبين الصلاة في غير مأكول اللحم، فحكم الفقهاء في المقام بجريان قاعدة الأهمية، كما صرح بذلك السيد الحكيم؛ حيث قال: «و حينئذ يدور الأمر بين الخلل الحاصل من وجود المانع على تقدير لبس غير مأكول اللحم وبين الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط على تقدير نزعه، أو مع فوات الركوع والسجود لو فرض أن حكم العاري الأيماء، فيرجع حينئذ إلى قواعد التزاحم من ترجيح الأهم المعلوم الأهمية وكذا محتمل الأهمية» (٢).

**[لو دار أمر المصلي بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في أحد الثوبين - المعلوم نجاسته أحدهما إجمالاً - معيناً أو مختيراً.]**

ومنها: ما لو دار أمر المصلي بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في أحد الثوبين - المعلوم نجاسته أحدهما إجمالاً - معيناً أو مختيراً. فحكم السيد الامام بتقديم الصلاة عارياً لأهمية الطهارة في الصلاة من الستر فيها؛ لإجماع الفقهاء على تقديم الصلاة عارياً على الصلاة في الثوب المقطوع نجاسته، فكذلك في المقام. لكنه احتمال أهمية الستر عند تعدد المطلوب في فرض عدم العلم بنجاسته أحد الثوبين بعينه.

قال قدس سره: «يمكن أن يقال: إن الأوجه وجوب الصلاة عارياً، لأن أهمية مراعاة المانع كما أوجبت الصلاة عارياً مع النجس المحرز توجب تقديم الموافقة الاحتمالية فيه على الموافقة الاحتمالية في الستر عقلاً في مقام الامتثال، فيجب

(١) مستمسك العروة: ج ٥، ص ٣٨٩.

(٢) مستمسك العروة: ج ٥، ص ٣٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٦

الصلاة عارياً، إلا أن يقال: إنه مع احتمال تعدد المطلوب يأتي احتمال أهمية الستر من المانع كما يحتمل العكس فالقاعدة التخيير» (١).

(١) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٥٩١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٧

## «قاعدة» «القرعة»

## إشارة

منصة القرعة في الفقه و كلمات الفقهاء

تعريف القرعة و ماهيتها

مدرك القاعدة

شرائط القرعة

مجارى القاعدة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٨

## «منصة القرعة» «في الفقه و كلمات الفقهاء»

## إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢١٩

١- منصة القرعة في الفقه.

٢- الاستدلال بها في كلمات الفقهاء.

٣- أول من عبّر عنها بالقاعدة.

٤- هل القرعة قاعدة أصولية أو فقهية.

منصة القرعة

في الفقه

إنّ تشريع قاعدة القرعة يبتنى على أساس رفع المشاكل و الصعوبات التي يواجهها الناس في شئون العيش و مختلف المجالات من

امورهم و تعاملاتهم، كما يُشعره التعابير الواردة في نصوص القرعة، كقوله عليه السلام: «كل أمر مشكل ففيه القرعة». «١»

و عليه فيكون تشريع هذه القاعدة مبنياً على سياسة التسهيل على العباد في أمر الدين و التيسير لهم في جعل أحكام الشريعة.

ثمّ إنّ قاعدة القرعة قد بحث عنها فحول الفقهاء و الاصوليين في علمى الاصول و الفقه كليهما.

ففي علم الاصول قد بحث عنها الاصوليون في مواضع.

منها: تعيين المشتبه بالمغضوب، كما عن الشيخ محمد تقى في هداية المسترشدين. «٢»

و منها: تعيين الحرام المشتبه في الشبهات الموضوعية الخارجية كالغنم

(١) عوالى اللئالى: ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٠٨.

(٢) هداية المسترشدين: ص ٤٦٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٠

الموطوءة المشتبه و نحوها، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره؛ حيث بحث عن جريان القرعة و وجه جريانها في المسألة. «١» و

المحقق النائيني تعرّض لها في فوائده. «٢»

و منها: مسألة تعارض الاستصحاب مع القرعة. فقد تعرّض فيها الشيخ الأعظم (٣) لقاعدة القرعة و بحث عنها و تبعه في ذلك من تأخر عنه من الأصوليين. (٤)

و منها: مسألة تعارض بينات في باب التعادل و الترجيح. فقد تعرّض فيها الشيخ الأعظم لقاعدة القرعة و بحث عن وجه جريانها و كيفية حجيتها. (٥)

و أما الفقه فقد بحث الفقهاء عن قاعدة القرعة في مواضع عديدة؛ منها: باب القسمة، و منها: باب القضاء. و قد بحثنا عن هذه القاعدة إجمالاً في أحكام القسمة من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

و بما بيناه قد اتضح لك أهمية هذه القاعدة. و أما سابققتها التاريخية، فيكفي لإثبات قدم سابققتها التعرّض لها في نصوص أهل البيت عليهم السلام، بل لها جذر في الشرائع السالفة، كما ستعرف من الكتاب ما يدل على ذلك. و لكن هاهنا مشكلة و هي أنّ الفقهاء ربما يتمسكون بهذه القاعدة في موارد،

(١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ١٠٥ و ٢٠٨ و ٢١٠ و ٢٢٣. و كذا بحث عن ذلك صاحب الكفاية و المحقق العراقي و السيد الخوئي و السيد الامام في أواخر الاستصحاب.

(٢) فوائد الاصول: ج ٤، ص ٦٧٨.

(٣) راجع فرائد الاصول/ طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ٣ ص ٣٨٥.

(٤) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ و نهاية الافكار: ج ٤، ص ١٠٤ - ١٠٨ و مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٤١ - ٣٤٣ و الرسائل للسيد الامام الخميني: ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٥٢.

(٥) راجع فرائد الاصول: ج ٤، ص ٣١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢١

و لكنهم لم يعملوا بها و لم يعتنوا بعموماتها و إطلاقاتها في موارد اخرى مشابهة، مع عدم الفرق بينها من جهة ملاك جريان القرعة من وقوع الاشتباه في الموضوع و تردّد الحقوق بين منازعتها. و من هنا اشتبه الأمر على كثير حتى اقتصر جماعة في حجية القرعة و اعتبارها على موارد عمل الأصحاب بها و لم يجوّزوا التعميم في جريانها.

و السر في هذه التشويشات و الاضطرابات عدم تنقيح مفاد نصوص القرعة و نطاقها و شرائط جريانها و ما هو المعيار و الملاك في الرجوع إليها.

و من هنا ينبغي استيفاء البحث عن هذه القاعدة و تنقيح الجهات المهمة و النقاط الأساسية منها.

### الاستدلال بها في كلمات الفقهاء

قد استدلل الفقهاء في فتاواهم بقاعدة القرعة و حكموا بالقرعة في مختلف أبواب الفقه. و لا اختصاص للاستدلال بها في كلمات المتأخرين بل يوجد في كلمات أقدم القدماء، كالمحدث الأجلّ و الفقيه الأقدم الشيخ الصدوق؛ حيث حكم بالقرعة في ولد ولدها جارية واقعاها رجلا.

قال قدس سره: «و إذا اشترى رجلا جارية، فواقعاها جميعاً فأنت بولد، يُقرع بينهما فمن أصابته القرعة الحق به الولد» (١).

و نظيره في هذا الفرع كلام الفقيه الأجلّ الأقدم الشيخ المفيد (٢).

و قال في الجواب عن السؤال حول تعيين المعتق من العبيد: «مسألة اخرى:

(١) المقنع / للشيخ الصدوق: ص ٤٠١.

(٢) المقنعة / طبع جماعة المدرسين: ص ٥٤٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٢

رجل كان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم يعلم من العتق منهم.

الجواب: يقرع بينهم. فمن خرجت القرعة عليه، عتق «١».

و أما شيخ الطائفة و المحقق الحلّي و غيرهما من القدماء، فقد حكموا بالقرعة في مواضع عديدة من كلماتهم، سيأتي ذكر بعضها في التطبيقات الفقهية.

### أول من عبر عنها بالقاعدة

و لا يخفى أن القرعة - رغم كثرة التعرّض إليها و التعبير بلفظها في كلمات القدماء و المتأخرين - لم يُعبر عنها بالقاعدة.

و أول من رأته عبر عنها بالقاعدة، هو الفقيه المحقق السيد المراغي (المتوفى بسنة: ١٢٥٠ هـ ق) في كتابه العناوين. فانه - بعد ما نقل عن قواعد الشهيد أن القرعة لا تستعمل في الفتاوى و الأحكام المشبهة إجماعاً - قال: «و ليس ذلك تخصيصاً لقاعدة القرعة، بل إنّما هو اختصاص و عدم شموله من أصله». «٢»

و لكن في كلمات من بعده من الفقهاء جاء التعبير بقاعدة القرعة كثيراً، بل ألفوا رسائل في هذه القاعدة.

### هل القرعة قاعدة اصولية أو فقهية

قد عرفت أن الفقهاء و الاصوليين تعرّضوا للبحث عن قاعدة القرعة في مواضع من علمي الفقه و الاصول كليهما.

(١) العويس / طبع المؤتمر العالمي: ص ٥١.

(٢) العناوين / للسيد المراغي: ج ١، ص ٣٥٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٣

و أما كونها قاعدة فقهية أو اصولية دائر مدار تحقق ملاك أيهما.

و قد بحثنا في المجلد الأول من كتابنا «بدائع البحوث» عن الفرق بين القاعدة الاصولية و بين القاعدة الفقهية. و بعد نقل مباني فحول الاصوليين و تحقيقها و تنقيح رأى المشهور، بيّنا مقتضى التحقيق في الفرق بينهما بأن نتيجة البحث عن القاعدة الاصولية تحصيل الحجة على الاحكام الكلية الشرعية و لكن القاعدة الفقهية إنّما تنتج نفس الحكم الكلي الشرعي لا الحجة عليه.

ففي المثال قاعدة «ما يضمن» ... ليست إلّا حكماً كلياً منطبقاً على مصاديقه و هي الحكم الكلي بضمان كل عقد يضمن بصحيحه، و قاعدة الالتزام لا تفيد إلّا جواز إلتزام كل من دان بدين أو خصوص المخالفين.

و أما قاعدة اليد، فانما تفيد حجية اليد و أماريتها على ملكية ما في اليد لصاحبها و جواز شرائه. و كذا قاعدة السوق و نحوها، فهذه القواعد تشبه قاعدة حجية الخبر الواحد؛ حيث لا تفيد إلّا حجية خبر الثقة.

فالفارق الأصلي أن الحكم الكلي بنفسه نتيجة القاعدة الفقهية. و أما في القاعدة الاصولية، فانما تكون النتيجة حجية موضوع القاعدة و الحكم الكلي إنّما يثبت بواسطة نتيجة القاعدة الاصولية.

و مقتضى التحقيق: أنه ينبغي عدّها من القواعد الاصولية؛ نظراً إلى تحقق ملاك القاعدة الاصولية فيها؛ لأن نتيجة البحث عنها إثبات

حجيتها على تعيين كل مشتبه؛ إما واقعاً كما يشعر به قول أبي جعفر عليه السلام: «إلا خرج سهم المحق» في صحيح أبي بصير (١) و قول الامام الكاظم عليه السلام: «كل ما حكم الله به فليس

(١) الوسائل: ب ١٣ من ابواب كيفية الحكم ح ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٤

بمخطي» (١)؛ نظراً إلى ما لهذين التعبيرين من الاشارة بطريقتي القرعة إلى الواقع، و لو بارادة تكوينه و تقدير واقعي من الله تعالى. □  
و إما ظاهراً برفع التحير عن المكلفين عند مواجهة المشكلة تعبدًا، كما يشعر بذلك قوله عليه السلام: «كل أمر مشكل فيه القرعة». (٢)  
و ما نقله في الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام و أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام: أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل. (٣)

و على الأول تكون من الإمارات و على الثاني من الاصول. و لكنها على أي حال حجة على الحكم الكلي الشرعي؛ إما الواقعي أو الظاهري.

فعلى أي حال تكون القرعة قاعدة ممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي. و هو إما حكم وضعي كملكية الشيء الخارج بالقرعة لمن خرج باسمه، أو حكم تكليفي مترتب على الموضوع الثابت بالقرعة، كوجوب الاجتناب عن الغنم الموطوءة المشتبهة الخارجة بالقرعة. و لا فرق في ذلك بين كون الحكم الوضعي أو التكليف الثابت بالقرعة واقعياً أو ظاهرياً، فعلى أي حال يكون حكماً شرعياً كلياً وضعياً. و ذلك مثل ملكية كل ما خرج بالقرعة لمن خرج له في الأموال و الحقوق المشتبهة، أو نجاسة كل ما خرج بالقرعة في المشتبه بالنجس. أو تكليفاً مثل حرمة كل ما خرج بالقرعة و وجوب الاجتناب عنه في المشتبه بالحرام، و نحو ذلك.

(١) المصدر: ح ١١.

(٢) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٠٨ و ص ٢٨٥، ح ٢٥.

(٣) مستدرک الوسائل: ب ١١ من ابواب كيفية الحكم ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٥

و أما وجه عقد البحث لهذه القاعدة في ضمن القواعد الفقهية، فلما جرت عادة الفقهاء المحققين، و لا سيما المعاصرين على البحث عنها في ضمن القواعد الفقهية.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٧

«تعريف القرعة» و «ماهيتها»

إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٨

١- الجذر اللغوي و المعنى الاصطلاحي.

٢- هل القرعة أماره أو أصل؟

٣- الفرق بين القرعة و بين ساير الإمارات.

٤- ما هو الواقع الذي تكشف عنه القرعة؟



## الجذر اللغوي

لفظ القرعة اسم مصدر من تقارع القوم واقترعوا، كما قال في المصباح: تقارع القوم واقترعوا و الاسم القرعة. و مأخوذ من القرع بمعنى الضرب، كما قال في المقائيس: قَرَعْتُ الشَّيْءَ أَقْرَعُهُ: ضربته... والإقراع و المقارعة، هي المساهمة. و سَمَّيتَ بذلك؛ لأنها شَيْءٌ كَأَنَّهُ يُضْرَبُ. و لا يخفى أن الضرب هنا متحقق بمعناه المجازي، كما في قوله تعالى: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ». (١)

فإن السهام المكتوبة على قطعات القرطاس أو على البنادق و ما شابهها لا يكون كلها سهم المحق، بل انما يكون واحدٌ منها سهم المحق، فهو حق و الباقي باطل. و إن ضرب بعضها ببعض و تشويشها من قبيل ضرب الحق و الباطل.

(١) الرعد: ١٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٩

## المعنى الاصطلاحي

المراد من القرعة في الاصطلاح عملية هو الاقتراع و المساهمة لتمييز شَيْءٍ من مال أو حق مشتبه مجهول. فكل ما إذا اشتبه شَيْءٌ - يترتب عليه حق أو حكم - و كان مجهولاً، و أشكل الأمر في تشخيصه و لم يمكن تمييزه بأمارة أو أصل و لا بغيرهما، يتوسل لتمييزه و تعيينه إلى عملية الاقتراع. و يعتبر عن هذه العملية بالقرعة. فاتضح بهذا البيان أنه يعتبر في قاعدة القرعة ثلاثة أمور:

أحدها: أن الشئ المشتبه المجهول - الذي أخذ في موضوع قاعدة القرعة - يعتبر فيه كونه مشكلاً. و من الواضح أنه إذا كان هناك طريق عقلائي أو شرعي لرفع الاشتباه و الجهل و تمييز الشئ المجهول و تعيينه، لا يصدق عليه عنوان المشكل حقيقةً.

فليس كل شئٍ مشتبه مجهول مأخوذاً في موضوع قاعدة القرعة، بل يُعتبر كونه مشكلاً، كما أشار إلى ذلك الفقيه المحقق السيد المراخي بقوله:

«إن المراد من المشكل و المشتبه و المجهول واحد، و هو كونه كذلك من حيث هو كذلك، بمعنى: كون الشئ مشتبهً لا سبيل إلى رفع ذلك بطريق معتبر شرعاً حتى يكون مخرجاً للحكم في تلك الواقعة. فمتى كان له سبيل مثبت، لم يكن ذلك من الاشكال و الاشتباه في شئٍ، بل هو معلوم بالمآل و إن كان مشكلاً ابتداءً. و هذا هو مقتضى النصوص و مؤدى النظر السليم». (١)

ثانيها: أن المراد من الاشتباه هو الشبهات الموضوعية لا الحكمية؛ لأن المرجع في الشبهات الحكمية هو الأدلة و الاصول الشرعية. و قد أشار إلى ذلك

(١) العناوين الفقهية: ج ١، ص ٣٥٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٠

الشهيد الأول في القواعد بقوله:

«و لا تستعمل القرعة في الفتاوى و الأحكام المشتبهة إجماعاً». (١)

هذا، مع دلالة الآيات و النصوص الواردة في القرعة على تشريعها في موارد الاشتباه في الموضوعات، كما سيأتي بيانها. مضافاً إلى أنه لا موضوع للقرعة بعد حلّ العويصة و رفع المشكلة في الشبهات الحكمية بالأمارات الشرعية الراجعة للجهل بالحكم

الواقعي؛ نظراً إلى تنزيلها منزلة العلم. كما لا تصل النوبة إليها بعد رفع الشك بالاصول الشرعية الرافعة للتخيير عند الشك في الحكم. ثالثها: كون الشيء المشتبه المجهول مما يترتب عليه حق أو حكم شرعي، وإن شئت فقل يترتب عليه أثر مالي أو حقوقي أو حكم شرعي. فما لا يترتب عليه شيء من الآثار المذكورة، خارج عن موضوع القرعة، وإن كان مشتبهاً مجهولاً مشككاً. وذلك لأن القرعة قاعدة تعبدية تتوقف في أصل مشروعيتها و كيفية حجيتها و سعة نطاقها على ما يستفاد من أدلتها و نصوصها الشرعية. و إن استفاد من نصوصها اعتبار ذلك، كما سيأتي في البحث و التحقيق عن مدرك القاعدة.

## هل القرعة أمانة أو أصل؟

قبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على نكتته، و هي بيان ثمره الفرق بين كون القرعة أمانة أو أصلاً. و تلك الثمرة هي حجية مثبتات الإمارات، دون الاصول. و أنه بناءً على

(١) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣١

حجية مثبتات الإمارات، لا بد في المقام من القول بحجية مثبتات القرعة و الالتزام بحجيتها في لوازمها العادية و العقلية. لكن ليس هذا المبني بهذه البساطة، بل فيه تفصيل. و قد حققناه في المجلد الأول من كتابنا «مباني الفقه الفعال» (١) في تنقيح قاعدة أصالة الصحة و توجيه عدم حجيتها في مثبتاتها العقلية و العادية: لكونها من الإمارات التعبدية المحضة. و حاصل ما قلنا هناك:

إن مقتضى التحقيق التفصيل بين الإمارات العقلية التي أمضى الشارع اعتبارها و بين الإمارات التعبدية التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدس سره و فضل بذلك في المقام (٢) كما لا بد من هذا التفصيل بين الإمارات التعبدية و بين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظي.

و تحرير كلامه قدس سره: أن الإمارات العقلية التي أمضاها الشارع، لم تستقر سيرة العقلاء على العمل بها، إلا لأجل كشفها عن الواقع وجداناً، لا للتعبد بها. و ذلك لأن في هذه الإمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبة من الوثوق و الظن بالواقع وجداناً و هي توجب الظن الوجداني بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتبون الأثر على لوازمها. و هذا بخلاف الإمارات التعبدية التأسيسية التي لا توجب الظن الوجداني بمؤداها بمقتضى ذاتها، فضلاً عن لوازمها العقلية و العادية، كالاتمام و نحوه.

و الحاصل: أن مثبتات الإمارات العقلية و الامضائية و التي ثبت اعتبارها

(١) مباني الفقه الفعال: ج ١، ص ٦٨.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ١٧٨ و ١٨١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٢

بالدليل اللفظي حجة، بخلاف الإمارات التعبدية.

و ذلك لأن في الإمارات العقلية، لما جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أنها طرق إلى الواقع وجداناً، يأخذون بلوازمها العادية و العقلية، و جرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. و أما الإمارات الثابتة بالأدلة اللفظية، فلدخول اللوازم العادية و العقلية في نطاق إطلاقها بحسب المتفاهم العرفي، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السلام «صدق العادل». و لا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها و بين المعلوم بالتعبد، بل على المتفاهم العرفي من الخطاب. و هذا بخلاف الإمارات التعبدية المحضة كالاتمام.

ولا يخفى أنّ القرعة وإن لا- كشف وجداني لها عن الواقع بمقتضى ذاتها و لو كشفاً ناقصاً كخبر الثقة، إلا أنّ أماريتها قد ثبتت بالدليل اللفظي؛ حيث إنّ الشارع قد أخبر عن إصابتها إلى الواقع و كشفها عن سهم المحق.

فليست القرعة من الأمارات العقلانية. و ما يرى في سيرتهم من العمل بالقرعة فهو من باب الرجوع و اللجوء إليه عند اليأس عن الواقع و التحير بعد فقدان الطريق، فلا يأخذون بها من أجل كشفها عن الواقع.

كما أنّها ليست من قبيل الأمارات التعبدية المحضه مما لا كاشفيه ذاتيه لها و لم تُستفد أماريتها من دليل لفظي، كالأجماع، بناءً على عدم كاشفيه ذاتيه له.

بل إنّما القرعة من قبيل ما استفيدت كاشفيتها و طريقيته بدلالة الدليل اللفظي. فتكون حجة في آثارها العقلية و العادية؛ لدخولها في نطاق إطلاق دليلها اللفظي. و من أجل ذلك يستفاد حجية القرعة في لوازمها العادية و العقلية من دليل أماريتها بحسب المتفاهم العرفي.

و أما الأمارات التعبدية المحضه لا كاشفيه لها عن الواقع و لا تستفاد

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٣

أماريتها من دليل لفظي - بل استفيدت من دليل لبي كالأجماع أو سيرة المتشرعة - ليست حجة في مثبتاتها العقلية و العادية، كأصالة الصحة.

و أما الآثار الشرعية، فلا فرق بين الأمارات بأنحائها و بين الاصول في ترتبها، فإنّ ذلك من لوازم أصل حجيتها الشرعية على مؤدياتها، كما هو واضح.

ولا فرق في هذه الجهة بين الاصول و بين الأمارات التعبدية المحضه؛ إذ الاصول و إن كانت عقلانية، إلا أنّها أخذ الشك في موضوعها. و إنّ بناء العقلاء و سيرتهم قد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع و الشك فيه، و هذا بخلاف الأمارات العقلانية، فإنّ بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنّهم يرونها طريقاً إلى الواقع.

ثمّ إنّ أمارية القرعة لا تنافي تقدم بعض الاصول عليه و ذلك لما يتناه من اعتبار صدق المشكل في موضوعها؛ بأن لم يكن هناك طريق شرعي من أماره أو أصل لحلّ العويصة و رفع المشكله. فان القرعة جعلت آخر مخلص للمكلف من عويصة الشبهات الموضوعية.

و سيأتي في البحث عن مدرك القرعة أنّ ظاهر صحاح أبي بصير و جميل و محمد بن حكيم أنّ القرعة أماره؛ لدلالة قوله عليه السلام: «إلا خرج سهم المحق» في الأولين و قوله: «فليس بمخطئ» في الثالث على طريقيه القرعة إلى الواقع، كما هو واضح.

و أيضاً يدل على ذلك قوله عليه السلام: «رجم به - يعني ساهم - فأصاب» في معتبره عبد الرحيم، و قوله عليه السلام: «فيرجمه فتصيب ذلك» في معتبره موسى الجلي «١» فإنّ

(١) بصائر الدرجات: ص ٤٠٩، ح ٤، و ص ٤١٠، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٤

الإصابة إلى الواقع إنّما هو شأن الأماره، دون الاصول.

و لا ينافي ذلك كون موردها وقوع الاشتباه و التردد و المشكل في الأمر.

فإنّ لسان نصوصها تحكي عن طريقيتها إلى الواقع، لا- أنّها مجرد جعل حكم ظاهري تعبدى لرفع التحير في مقام العمل. فلا تكون أصلاً، بل هي أماره.

و بعبارة اخرى: إنّ ظاهر التعبير بخروج سهم المحق ثبوت سهم للمحق واقعاً و إنّما القرعة تُخرجه عن ستار الواقع و يكشف عن الواقع

المستور و هذا عين الطريقة. و أيضاً إنّما يتصور الخطأ و الاصابة بالنسبة إلى ما كان طريقاً إلى الواقع. و من هنا لا يتصور الخطأ في الاصول العملية؛ لأنها- بعد اليأس عن الواقع و مع قطع النظر عنه- إنّما جعلت لتعيين الوظيفة الظاهرية. □  
 اللهم إنّما أن يقال: إنّ مقصود الامام عليه السلام أنّ القرعة لا تخطئ من حيث إنّها حكم الله، فهي لا تخطئ بما أنها حكم الله، لا بما أنها كاشفة عن الواقع. و لكنه خلاف ظاهر قوله: «خرج سهم المحق» كما قلنا، بل هذا التعبير يعطى الظهور لقوله: «فليس بمخطئ» في طريقة القرعة إلى الواقع، بل إصابتها اليه.

### الفرق بين القرعة و بين ساير الأمارات

و لا- يخفى أنّ أمارية القرعة ليست على وزان ساير الأمارات، بل تفتقر عنها. و ذلك لأنّ ساير الأمارات لها جهة كشف عن الواقع بحسب ذاتها؛ حيث أنّها من الظنون و الظن بمقتضى ذاته غالب المطابقة أو أغلب المطابقة مع قطع النظر عن دليل مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٥  
 الاعتبار، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في رسائله. «١»  
 و إنّما دليل الاعتبار شأنه إلغاء ما في الظنون من احتمال الخلاف تبعداً. و هذا بخلاف القرعة؛ لعدم جهة كاشفية في ذاتها بل إنّما صارت كاشفة عن الواقع و مصيبة إليه بدليل اعتبارها تبعداً. و ذلك لأنّ نصوص اعتبارها دلّت على ثبوت أمرين لها، أحدهما: أصل اعتبار القرعة و حجيتها، ثانيهما: إصابتها إلى الواقع و عدم خطأها بارادة الله تعالى. □

فاتضح بذلك أنّ إصابة القرعة إلى الواقع بارادة الله تعالى بعد تفويض الأمر إليه لا يُخرجها عن الأمارية، كما يظهر من السيد الامام الراحل؛ حيث قال:

«ثمّ إنّ الظاهر من قوله: ما يقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق، أنّ القرعة ليست أمانة على الواقع بل الله تعالى إذا فوض الأمر اليه يخرج سهم المحق بارادته و اسباب غيبية و هذا غير أماريتها» «٢».  
 كما أنّ اعتبار التفويض في إصابتها، لا ينافي أماريتها؛ نظراً إلى تعلق إرادة الله بإصابتها إذا فوّض المتقارعون الأمر إلى الله. □  
 و أما اختصاصها بموارد الاشتباه و وقوع المشكّلة فلا ينافي جعلها طريقاً إلى الواقع بارادة الله؛ بأن تعلق مشيته و ارادته بإصابتها إلى الواقع لكل قوم وقعوا في مشكّلة اشتباه الحق، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله و تقارعوا، كما هو ظاهر نصوص القرعة. و من هنا اعتبرنا التفويض و توكيل الامر إلى الله في مشروعية القرعة و لزومها.

### ما هو الواقع الذي تكشف عنه القرعة؟

و هل يكون وجوب تبعية القرعة لأجل التعبد المحض؟ أو لأنّ القرعة كاشفة بارادة الله عن الواقع الثابت في الخارج الذي وقع النزاع فيه و معلوم عند مستحقّه؟ أو

(١) فرائد الاصول: ج ١، ١١٢-١١٣.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ٣٥٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٦

لدوران الواقع- الثابت في اللوح المحفوظ المعلوم عند الله تعالى مدار حكم الله؛ بمعنى أنّ الخارج بالقرعة لما كان بحكم الله كان □

هو الحق الواقعي الثابت في علم الله و إن كان مخالفاً لما يظن صاحب الحق أنه له واقعاً؛ لأنّ الواقع في موارد القرعة إنّما هو ما خرج بالقرعة؛ لأنه الخارج بحكم الله، دون ما كان ملكاً لأحد المتنازعين قبل القرعة؟ فهنا ثلاثة وجوه:

و مقتضى التحقيق أنّ ظاهر قوله: «خرج سهم المحق»، هو الثاني؛ إلا أنّ ذلك الحق الثابت قبل القرعة إنّما يعتبر كونه لأحد المتنازعين فيما إذا كان هناك تنازع في حق مشتبه بينهم. و أما في غير موارد التنازع، فيكفي كونه حقاً ثابتاً في علم الله و يريد العلم به؛ لما يترتب عليه من الأثر لمستحقه الواقعي أو لكل من يرجع نفعه المادّي أو المعنوي إليه. فأشكل الأمر للجهل به، فالظاهر مشروعية القرعة فيه؛ نظراً إلى شمول عمومات القرعة لذلك، كقول الامام الكاظم عليه السلام: «كلّ مجهول ففيه القرعة. قلت له: القرعة تُخطئ و تصيب. قال عليه السلام: كلّ ما حكم الله به، فليس بمخطئ» (١) و قوله: «كل أمر مشكل فيه القرعة» (٢).

نعم في موارد عدم تطابق الحق الثابت لصاحبه في الخارج الحق الواقعي الثابت في علم الله، يمكن القول بالوجه الثالث؛ بأن تكشف القرعة عن الحق الواقعي الثابت في علم الله تعالى، و إن كان مخالفاً لما كان ثابتاً لصاحبه قبل القرعة؛ لما في مكسبه من الشبهة و الحرام و الظلم أو الشراء من الأيادي الغاصبة و نحو ذلك من المحرّمات الخفيّة على المالك الفعلي الذي أحد المتقارعين.

(١) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ١١.

(٢) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٠٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٧

و قد اتضح من ضوء ما بيناه أن القرعة إنّما ترفع المشكّلة بتعيين الواقع و الاصابة إلى الحق. فليست كبعض موازين القضاء، كما يظهر من السيد الامام الراحل «١»، و إن اعترف بأنه احتمال مخالف لظاهر بعض روايات القرعة، و لكنه قوى هذا الاحتمال مستشهداً ببعض نصوص لا يخلو من الضعف إما سنداً أو دلالاً أو من كلتا الجهتين.

و قد اتضح أيضاً وجه ظهور ثمره هذا البحث في حجية القرعة على لوازمها و مثبتاتها العقلية و العادية بناءً على أماريتها؛ إذ القرعة و إن ليست من الأمارات العقلانية التي لها كشف وجداني عن الواقع و لو ناقصاً، إلا أنّ أماريتها استُفيدت من الدليل اللفظي تكون حجة في مثبتاتها العقلية و العادية؛ نظراً إلى دخولها دليلها اللفظي، و استفادة حجية القرعة في لوازمها العادية و العقلية بحسب المتفاهم العرفي. فليست القرعة في نطاق إطلاق من الأمارات التعبدية المحضّة التي هي كالأصول في عدم حجيتها في مثبتاتها، كما بينا وجه ذلك آنفاً.

هذا كله في الآثار العقلية و العادية. و أما الآثار الشرعية فلا فرق بين الأماره و الأصل في حجيتها على ترتيبها، كما قرّر في محله؛ نظراً إلى دخولها في نطاق مدلول أدلتها.

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٥٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٨

«مدرک القاعدة»

إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٣٩

قد استدل على حجية القرعة بالكتاب و السنه و سيرة العقلاء و الاجماع.

- ١- الاستدلال بالاجماع.
- ٢- الاحتجاج بالكتاب.
- ٣- الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام.
- ٤- سيرة العقلاء و إزاحة الشبهة من سيرة المتشرعة.

### الاستدلال بالاجماع

أما الاجماع، فقد استدلل به الأصحاب، كما جعل الشيخ قدس سره في المبسوط «١»: القرعة من مقتضيات مذهبنا في تداعي الرجلين في ولد. و حكم في الخلاف «٢»: بأن القرعة مذهبنا في كل أمر مجهول. و قد نسب ابن ادريس إلى الأصحاب بقوله: «إن أخبارهم ناطقة متظاهرة متواترة في أن كل أمر مشكل فيه القرعة، و هم مجمعون على ذلك» «٣». و حكم الشهيد بثبوتها عندنا في القواعد «٤». و هذه التعابير ظاهرة في الاجماع، بل كلام ابن ادريس صريح في الاجماع الأصحاب على مشروعية القرعة لكل أمر مشكل. و لكن الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم غير متحقق في المقام؛

(١) المبسوط: ج ٨، ص ٣٠٦.

(٢) الخلاف: ج ٣، ص ٣١٩، م ٣٢.

(٣) السرائر: ج ١، ص ٨٧.

(٤) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ١٨٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٠

نظراً إلى استناد الفقهاء من القدماء و المتأخرين في حجيتها إلى نصوص الكتاب و السنة.

### الاحتجاج بالكتاب

#### إشارة

قد استدلل بآيتين من القرآن الكريم لاثبات حجية القرعة.

الاولى: قوله تعالى: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «١».

نزلت هذه الآية في يونس عليه السلام؛ حيث كذبته قومه و دعا عليهم بالعذاب و أوعدهم بنزوله عليهم، ثم فرّ منهم إلى ساحل البحر؛ فاذا سفينة مملوءة من الناس و الأحمال فركبها، فأشرفت السفينة على الغرق لكثرة ركبائها و أحمالها، أو لاعتراض حوت عظيم و عدم التمكن من المسير. فالتجئوا إلى إلقاء أحد ركبانه إلى البحر لدفع مزاحمة الحوت أو لاستخفاف وزن السفينة. فاتفقوا على الاقتراع لذلك، و اقترحوا فخرج اسم يونس ثلاث مرّات. فألقوه في البحر. إلى آخر القصة.

قال الطبرسي في تفسير مجمع البيان في قوله تعالى: و إنّ يونس لمن المرسلين إذ أبق إلى الفلك المشحون: «أى فرّ من قومه إلى سفينة مملوءة من الناس و الأحمال؛ خوفاً من أن ينزل العذاب بهم و هو مقيم فيهم».

فساهم يونس القوم؛ بأن ألقوا السهام على سبيل القرعة؛ أي قارعهم فكان من المدحضين؛ أي من المقروعين، عن الحسن بن عباس. وقيل من المسهومين، عن مجاهد. والمراد من الملقين في البحر.

(١) الصفات: ١٤٠ - ١٣٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤١

و اختلف في سبب ذلك فقيل: إنهم أشرفوا على الغرق، فأروا أنهم إن طرحوا واحداً منهم في البحر لم يغرق الباقيون. وقيل: إن السفينة احتبست، فقال الملاحون إن هاهنا عبداً آبقاً، فإن من عادة السفينة إذا كان فيها آبق لا تجرى، فلذلك اقترعوا، فوعدت القرعة على يونس ثلاث مرات، فعلموا أنه المطلوب، فألقى نفسه في البحر. وقيل: إنه لما وقعت القرعة عليه ألقوه في البحر، فالتقمه الحوت؛ أي ابتلعه. وقيل: إن الله سبحانه أوحى إلى الحوت أتى لم أجعل عبدى رزقاً لك ولكني جعلت بطنك مسجداً له، فلا تكسرن له عظماً ولا تخذشن له جلدًا.

و هو مليم؛ أي مستحق للوم؛ لوم العتاب، لا لوم العقاب على خروجه من بين قومه من غير أمر به «١».

وجه الاستدلال بهذه الآية واضح؛ حيث يستفاد منها تأييد المساهمة المذكورة فيها عند الشارع؛ إذ لم يردّها. مع أن المساهمة اسند في هذه الآية إلى يونس النبي عليه السلام بقوله تعالى: «فساهم»؛ أي ساهم يونس عليه السلام.

هذا مضافاً إلى أنه مقتضى استصحاب الحكم الثابت في الشرائع السابقة مع عدم ردعه في شريعة الاسلام، كما في المقام، بل ثبت إضاؤها بنصوص أهل البيت عليهم السلام.

وبذلك يندفع المناقشة في دلالتها بأنها في مقام نقل القصة ولا يدل على إضاؤها، وبأنها إنما دلت على جواز المساهمة المذكورة فيها في خصوص الشريعة السابقة.

وجه الاندفاع: ما قلنا من استناده إلى يونس النبي عليه السلام وهو المعصوم، وأن

(١) تفسير مجمع البيان: ج ٧-٨، ص ٤٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٢

الآية في مقام تأييد أصل المساهمة في الاسلام، وإلّا لردّها، مضافاً إلى استصحابه إلى زمان الاسلام، وإن لا تصل النوبة إلى الاستصحاب مع تمامية دلالة الآية، كما هو الحق. هذا مضافاً إلى ما ورد من النصوص المعبرة الدالة على إضاؤها في شريعة الاسلام.

الثانية: قوله تعالى: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «١».

نزلت هذه الآية في منازعة علماء بني اسرائيل و تشاّهم في كفالة مريم ابنة عمران «٢». و كانت القصة أن مريم لما وُلدت أتت بها امها إلى المسجد ملفوفة في خرقة، و تنافس الأبحار في كفالتها- كما اشير إلى ذلك بقوله: «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» - لأن مريم كانت بنت إمامهم. فقال زكريا: أنا أحقّ بها؛ لأنّ خالتها عندي. فقالت الأبحار: إنّها لو كان أمر كفالتها إلى أحق الناس بها لكانت امها التي ولدتها أحق بها من غيرها، لكننا نقترح.

فذهبوا إلى نهر- و هم تسعة و عشرون رجلاً- فألقوا أقلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة، أو أقداهم المعدّة للاقتراع- كما قيل هي المرادة من الأقلام- فارتفع قلم زكريا فوق الماء و رسبت أقلامهم أو جرت بجريان الماء فذهب بها

(١) آل عمران: ٤٤.



(٢) عمران هذه هو عمران بن الهشم من ولد سليمان بن داود أو عمران بن ماثان على ما نُقل عن ابن عباس. وأنه - على أي حال - غير عمران أبي موسى عليه السلام. وبينهما ألف وثمانمائة سنة و كان بنو ماثان رءوس بني اسرائيل. و كان حنّة امرأة عمران فنذرت كون ولدها محرراً للعبادة أو في خدمته البيعة و الكنيسة، و كانت اخت حنّة امرأة زكريا و اسمها أشياع. فكان يحيى عليه السلام ابن خالة مريم. كل ذلك قاله في تفسير مجمع البيان: ج ١، ص ٤٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٣

الماء، على اختلاف الأقوال، ثم كفلها زكريا «١».

قال الطبرسي في ذيل الآية المزبورة: «و في هذه الآية دلالة على أن القرعة مدخلا في تميز الحقوق. و قد قال الصادق عليه السلام: ما تقارع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله تعالى إلا خرج سهم المحق. و قال عليه السلام: أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله تعالى؛ يقول: فسأهم فكان من المدحسين. و قال الباقر عليه السلام:

أول من سوهم عليه مريم ابنة عمران، ثم تلا: و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم، الآية. و السهام ستة. ثم استهموا في يونس. ثم كان عبد المطلب ولد له تسعة بنين، فنذر في العاشر إن يرزقه الله غلاماً أن يذبحه. فلما ولد له عبد الله، لم يقدر أن يذبحه و رسول الله في صلبه. فجاء بعشرة من الابل فساهم عليها و على عبد الله فخرجت السهام على عبد الله فزاد عشرة، فلم تزل السهام تخرج على عبد الله، و يزيد عشرة، فلما أن اخرجت مائة، فخرجت السهام على الابل. فقال عبد المطلب: ما أنصفت ربي. فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت على الابل. فقال: الآن علمت أن ربي قد رضى بها فنحرها» «٢».

و رواه الصدوق في الفقيه و الخصال بسنده «٣».

و وجه التقريب عين ما عرفته في تقريب الآية السابقة. و دفع المناقشة بنفس البيان السابق آنفاً.

(١) ذكر ذلك الطبرسي في مجمع البيان: ج ٢-١، ص ٤٣٦.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج ٢-١، ص ٤٤٢-٤٤١.

(٣) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ١٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٤

## نقاش و جواب

هذا، و قد يناقش بيان آخر في دلالة الآيتين: بأن غاية مدلولهما مشروعية القرعة في الشرائع السابقة. و أما دلالتها على حجيتها في شرعنا بحاجة إلى كلام صادر من الشارع يدل على حجيتها. و لا يكفي لذلك مجرد نقل قضية واقعة في بعض الشرائع السابقة. و يمكن دفع هذه المناقشة بأنه قد وردت في تفسير الآيتين نصوص بعضها صحيحة دلت على امضاء مضمونها في شريعة الاسلام. و هي صحيح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن مسئلة فقال: هذه تخرج في القرعة ثم قال: فأى قضية أعدل من القرعة إذا فوضوا أمرهم إلى الله تعالى؟ أليس الله يقول: فسأهم فكان من المدحسين؟» «١».

و نحوه مرسل الصدوق قال: «و قال الصادق عليه السلام: ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله تعالى، إلا خرج سهم المحق، و قال: أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله، أليس الله يقول: فسأهم فكان من المدحسين؟» «٢».

و ما رواه العياشي في تفسيره عن الثمالي عن أبي جعفر في حديث يونس عليهم السلام قال: «فساهمهم فوقع السهام عليه، فجرت



السنة أن السهام إذا كانت ثلاث مرات أنها لا تخطى، فألقى نفسه، فالتقمه الحوت» (٣).

و ما رواه الصدوق بسنده في الفقيه و الخصال عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول الله عز و جل: و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم

(١) الوسائل: ب ١٣ من كيفية الحكم، ح ١٧.

(٢) المصدر: ح ١٣.

(٣) المصدر: ح ٢٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٥

أيهم يكفل مريم، و السهام ستة، ثم استهموا في يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة في اللجة فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرات قال: فمضى يونس إلى صدر السفينة فاذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثم كان عند عبد المطلب تسعة بنين فنذر في العاشر إن رزقه الله غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبد الله لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول الله صلى الله عليه و آله في صلبه، فجاء بعشر من الابل فساهم عليها و على عبد الله فخرجت السهام على عبد الله، فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبد الله و يزيد عشراً، فلما أن خرجت مائة خرجت السهام على الابل، فقال عبد المطلب: ما أنصفت ربي، فأعاد السهام ثلاثاً فخرجت على الابل فقال: الآن علمت أن ربي قد رضى، فحرها» (١).

و مع ورود هذه النصوص في تفسير الآيتين و دلالتها الواضحة على امضاء مدلولهما لا- ينبغى الاشكال في تماميته دلالتها على المطلوب.

و عليه فالعمدة في الاستدلال على حجية القرعة هي النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

### الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام

دلّت على اعتبار القرعة و حجيتها عدة نصوص بعضها صحيح معتبر.

و يمكن تقسيم هذه النصوص إلى طائفتين.

الطائفة الاولى: ما ورد في وقائع و موارد خاصة، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وقع الحرّ و العبد و المشرك على امرأة في طهر واحد و ادّعوا الولد اقرع بينهم، و كان الولد للذي يقرع» (٢).

(١) المصدر: ح ١٢.

(٢) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٦

و خبر المختار قال: «دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له أبو عبد الله عليه السلام:

ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان؛ أحدهما حرّ و الآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليس كذلك، و لكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا» (١).

و صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثه جارية في طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالى بينهم، فمن قرع كان الولد ولده و يُرَدُّ قيمة الولد على صاحب الجارية. قال عليه السلام: فان اشترى رجل جارية فجاء رجل

فاستحقها، وقد ولدت من المشتري ردّ الجارية عليه، وكان له ولدها بقيمته» (٢). ومثله صحاح الحلبي وسليمان وابن مسلم (٣). وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال: «أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً. قال عليه السلام: يقرع بينهم و يعتق الذي خرج سهمه» (٤). والمقصود أنّ الرجل نذر عتق أول مملوك يملكه. فملك سبعة عبيد في آن واحد فحكم الامام بتعيين متعلّق النذر بالقرعة.

ومن هذا القبيل النصوص الواردة في تعارض البيتين (٥) وغير ذلك من

(١) المصدر: ح ٧.

(٢) المصدر: ح ١٤.

(٣) التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٢٦، و ج ٨، ص ١٦٩، ح ١٥، و ج ٩، ص ٣٤٨، والكافي: ج ٥، ص ٤٩٠.

(٤) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم: ح ١٥.

(٥) راجع الكافي: ج ٧، ص ٤٢٠، و التهذيب: ج ٦، ص ٢٣٥، ح ٩ و ٨، و ص ٣٣٤، ح ٧، و ص ٢٣٦، ح ١٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٧

النصوص الواردة في مختلف الأبواب. وسيأتي الإشارة إلى هذه النصوص في بيان مجاري القاعدة. وهذه النصوص الخاصة الدالة على مشروعية القرعة في الجملة متواترة، بل فوق حدّ التواتر.

الطائفة الثانية: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على حجية القرعة في مطلق موارد الاشتباه والتردد.

فمن هذه الطائفة صحيحه أبي بصير رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد عن أبي بصير عن أبي جعفر - في حديث - قال عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله، إلّا خرج سهم المحقّ» (١).

لا إشكال في صحة سندها؛ نظراً إلى صحة سند الصدوق إلى عاصم وثاقته وثاقه أبي بصير، كما لا إشكال في تماميته دلالتها. ومثله ما ورد في صحيح جميل - في حديث - عن زرارة أنه قال: «إنما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثم اقترعوا، إلّا خرج سهم المحقّ» (٢).

ومنها: صحيح محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء. فقال لي كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب. قال عليه السلام: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ» (٣).

هذه الرواية لا - إشكال في دلالتها على حجية القرعة، بل يستفاد منها: بقرينة المقابلة إصابة القرعة إلى الواقع. ومن هنا يمكن الاستدلال بها على أمارية القرعة.

(١) الوسائل: ب ١٣، من أبواب كيفية الحكم، ح ٥ و ٦.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٨

إن قلت: إنّ الامارة لا بدّ لها من كاشفيتها وطريقية إلى الواقع، ولو ناقصة، كما في الظنون. ولا كاشفية للقرعة ولو ناقضة، فكيف يكون أمارّة؟!.

ومن هنا استظهر السيد الامام الراحل عدم أمارية القرعة من صحيحه أبي بصير؛ حيث قال: «إنّ الظاهر من قوله: ما يقارع قوم فوّضوا إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ، إنّ القرعة ليست أمارّة على الواقع بل الله تعالى إذا فوّض الأمر إليه يخرج سهم المحقّ بارادته وأسباب

غيبه و هذا غير أماريتها» (١).

قلت: إن الكاشفية و الطريقية كما تكون بمقتضى ذات الأمانة، كذلك يمكن أن تكون بارادة الله تعالى الذى إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون. و عليه فكون القرعة كاشفة عن الواقع فى موارد تعلق إرادة الله بمكان من الامكان ثبوتاً. و أما وقوع ذلك و إثباته، فقد ثبت باخبار الشارع عن ذلك فى الصحيحة المزبورة و ما سيأتى من نظائرها.

و الملاك فى الأمارية نفس الطريقية و الكاشفية عن الواقع، سواء كان وجدانياً محضاً كالقطع، أو وجدانياً ناقصاً بتتميم كشفه الناقض تعديداً كما فى الظنون المعبرة، أو التعيد المحض، كما فى القرعة؛ حيث يستفاد ذلك من النصوص المعبرة المستفيضة الواصلة من الشارع، منها الصحيحة المزبورة.

و أما سنداً، فلا إشكال فى صحة طريق الصدوق إلى محمد بن حكيم. و أما محمد بن حكيم فالأقوى ثبوت وثاقته؛ نظراً إلى عدم ورود أى قدح فيه مع ما له من الاشتهار و المعروفة؛ حيث كانت له كتاب و روايات كثيرة و روى عنه أجلاء الأصحاب. و يدل على وثاقته ما نقله الكشى بطريق صحيح عن حماد، قال: «كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة فى مسجد رسول

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٥٤.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٤٩

الله صلى الله عليه و آله و أن يكلمهم و يخاصمهم حتى كلمهم فى صاحب القبر فكان إذا انصرف إليه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و يرضى بذلك منه». (١) وجه الدلالة أنه لو لم يكن ثقة عند الامام عليه السلام لم يكن عليه السلام يأمره ببيان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفين.

فان الاحتجاج ربما يقتضى نقل حكم و بيان أمر من أحكام المذهب.  
فالأقوى وثاقة الرجل.

و منها: صحيح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن مسئلة فقال: هذه تخرج فى القرعة ثم قال: فأى قضية أعدل من القرعة إذا فوضوا أمرهم إلى الله تعالى أليس الله يقول: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (٢).

لا إشكال فى تمامية دلالة هذه الصحيحة على حجية القرعة، بل قوله عليه السلام:

«فأى قضية أعدل من القرعة؟» بالاستفهام الانكارى، يدل على قوة اعتبارها.

و منها: قول الصادق عليه السلام فى صحيحة إبراهيم بن عمر بن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال عليه السلام: «و القرعة سنة» (٣). وجه الدلالة أنها لا يمكن أن تكون سنة مع عدم اعتبارها شرعاً، بل إنما تكون سنة إذا كانت حجة فى نظر الشارع. و ذلك لأن القرعة ليست فى ماهيتها إلا لتعيين الشئ المشتبه و لا تستعمل إلا لتمييز الحق المتنازع فيه، فاذا كانت مستحبة و ندب إليها الشارع و جرت سنة النبى صلى الله عليه و آله عليه، لا مناص من الالتزام بمشروعيتها و إمضائها عند الشارع. و معنى ذلك ترتيب الآثار عليها فى نظر الشارع، و ليس ذلك إلا حجيتها شرعاً.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال: «كان

(١) مستدرک الوسائل: ب ١١، من كيفية الحكم، ح ١.

(٢) المصدر: ح ١٧.

(٣) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٠

على عليه السلام سهم بينهم» (١). فانه يدل على استمرار الاقتراع في تعيين بعض المملوكين للعتق. فلا بد من كونه حجة شرعاً. ومنها: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللثالي بقوله: و روى في الصحيح عن النبي ٩، قال: «في كل أمر مشكل القرعة». (٢)

و قال في موضع آخر: «و نقل عن أهل البيت:: «كل أمر مشكل فيه القرعة». (٣)

ومنها: ما رواه في دعائم عن أمير المؤمنين و أبي جعفر و أبي عبد الله صلى الله عليه و آله، أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل. قال أبو عبد الله عليه السلام: «و أي حكم في الملبس أثبت من القرعة أ ليس هو التفويض إلى الله جل ذكره؟» ثم ذكر قصة يونس و مريم و عبد المطلب (٤).

قوله عليه السلام: «أوجبوا الحكم بالقرعة» ... أي حكموا بالالتزام و العمل بما خرج بالقرعة، و بعبارة أخرى: أنفذوا الحكم بمؤدى القرعة و ألزموا المقترعين على العمل بما أخرجته القرعة.

و ليس ذلك بمعنى وجوب أصل القرعة. فلا ينافى استحبابها المستفادة من قوله: «و القرعة سنّة»، و لا- إناطة الاقتراع بتراضى المتنازعين على القرعة، كما عليه جماعه من الفقهاء. فليست القرعة واجبة بالوجوب التكليفي، بل إنما تجب بالوجوب الوضعي بمعنى حجيتها و وجوب ترتيب الأثر على مؤداها. و لا ينافى ذلك استحبابها التكليفي.

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) عوالي اللثالي: ج ٢، ص ٢٨٥، ح ٢٥.

(٣) المصدر: ص ١١٢، ح ٣٠٨.

(٤) مستدرک الوسائل: ب ١١، من كيفية الحكم، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥١

نعم لا إشكال في وجوب الاقتراع على الحاكم إذا توقف فصل الخصومة و انقاذ حق المستحق عليها، بهذا العنوان، لا بمعنى وجوب القرعة بذاتها، و لو في موارد و مع تحقق شرائطها.

ومنها: ما رواه محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد و البرقي عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن عبد الله بن مسكان عن عبد الرحيم، قال: «سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: إن علياً عليه السلام إذا ورد عليه أمر لم يجيء به كتاب و لا سنّة، رجم به- يعنى ساهم- فأصاب. ثم قال عليه السلام: يا عبد الرحيم و تلك من المعضلات» (١). هذه الرواية معتبرة بلحاظ عبد الرحيم القصير؛ إذ لم يرد فيه أي قدح و لا ذم من أحد. مع أنه من المعاريف و نقل عنه أجلاء الأصحاب كما في سند هذه الرواية مع ورود روايات دلت على حسن حاله، مضافاً إلى وقوعه في طريق تفسير القمي. و مثلها روايات أخرى مروية بطريق عبد الرحيم (٢).

و دلّ على ذلك صحيح موسى بن القاسم البجلي رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسى عن موسى البجلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا ورد عليه ما ليس في كتاب و لا سنّة نبيه، فيرجّمه، فتصيب ذلك، و هي من المعضلات» (٣).

و جاء في متن السند موسى الحلبي؛ و لكنه غلط و الصحيح البجلي؛ حيث لم يعهد موسى الملقب بالحلي في الرواة. و أما موسى بن القاسم البجلي فهو

(١) بصائر الدرجات / لمحمد بن الحسن الصفار: ص ٤٠٩، ح ٤.

(٢) المصدر المزبور: ص ٤١٠ - ٤٠٩.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٤١٠، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٢

من اجلاء الرواة و صاحب الكتب. و روى محمد بن الحسن الصفار كتبه كما صرح به النجاشي و الشيخ «١».

هذه الطائفة من النصوص لا إشكال في دلالتها على مشروعية القرعة و لزوم العمل بها في كل معضل؛ نظراً إلى عموم التعليل الوارد في ذيلها بقوله عليه السلام:

«و هي من المعضلات». و هي تشمل بعمومها و إطلاقها كل مورد اشتبه الحقوق، و اشكل إخراج سهم المحق و لم يمكن تعيينه بتنصيف أو تراض على تعديل السهام أو مصالحة و نحو ذلك. و تدل على مشروعية القرعة في هذه الموارد. و ذلك لصدق المشكل و تحقق موضوع القرعة بذلك.

و يدل على أمارية القرعة بدلالة قوله: «فيرجمه فتصيب ذلك» أي فيقترع فتصيب الواقع. في نظير صحيحة محمد بن حكيم في الدلالة. و قد يشكل على عمومية قاعدة القرعة و العمل بعموم النصوص الواردة فيها، بلزوم تخصيص الأكثر من ذلك؛ إذ ربّ مشكل و مشتبه و ملتبس و مجهول لم يلتزم الأصحاب بالقرعة فيه.

و الجواب: أن عموم «كل مجهول» لا بد من تفسيره بمجهول لم يرد فيه كتاب و لم تجر فيه سنة فصار من المعضلات كما صرح بذلك في معتبرة عبد الرحيم و صحيح موسى الجلي، و قد تقدّم ذكرهما آنفاً.

## سيرة العقلاء

## إشارة

و أما سيرة العقلاء، فلا إشكال في استقرار سيرتهم على الاقتراع في الامور المشكّلة التي لا سبيل للعقل و القانون إلى حلّها، و لا يوجد سائر الامور المرجّحة لحلّ المشكّلة و التخلص

(١) راجع معجم رجال الخوئي: ج ٢٠، ص ٧٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٣

من العويصة في موارد اشتباه الحقوق.

كما أشار إليه السيد الامام قدس سره بقوله: «و محصل الكلام: أنّه لا إشكال في بناء العقلاء على العمل بالقرعة في موارد تراحم الحقوق، مع عدم الترجيح عندهم...»

و بالجملة: القرعة لدى العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن في مورد لا يكون ترجيح في البين و لا طريق لاحراز الواقع «١».

و أما الاستدلال بقصة يونس النبي صلى الله عليه و آله المحكية في القرآن لإثبات جريان سيرة العقلاء في القرعة، كما عن السيد الامام الراحل قدس سره «٢»، فيمكن المناقشة فيه بأن أصحاب السفينة لعلمهم كانوا متشرعين ببعض الأديان السالفة. فان احتمال ذلك يهدم أساس الاستدلال المزبور. و كذا قضية تكفل مريم عليها السلام و مقارعة بني يعقوب و عبد المطلب. فكل ذلك يحتمل كونه من أحكام الأديان السالفة.

(١) الرسائل: ج ١، ص ٣٤٦.

(٢) حيث قال: ويشهد لما ذكرنا مضافاً إلى وضوحه: قضية مساهمة أصحاب السفينة التي فيها يونس فعلى نقل كانت المقارعة من قبيل الأول والعثور على العبد الآبق وعلى نقل كانت من قبيل الثاني لأنهم أشرفوا على الغرق فأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقيين وهذا أقرب إلى الاعتبار، ومعلوم أن مساهمتهم لم تكن لدليل الشرعي بل لبناء عملي عقلائي بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم، وقضية مساهمة أحبار بيت المقدس لتكفل مريم عليها السلام كما أخبر بها الله تعالى إذ قال: وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون، تدل على أن العقلاء بحسب ارتكازهم يتشبهون بالقرعة عند الاختصاص وعدم الترجيح، وهذه من قبيل الثاني كما أن غالب المقارعات العقلانية لعلها من هذا القبيل كالمقارعات المتداولة في هذا العصر.

وكذا يشهد لتعارفها قضية مقارعة بنى يعقوب ومقارعة رسول الله قريشاً في بناء البيت، بل مقارعة بين نساءه، فإن الظاهر أنها كانت من جهة الأمر العقلائي لا الحكم الشرعي. / الرسائل: ج ١، ص ٣٤٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٤

والعمدة في إثبات السيرة جريانها بين العقلاء في زماننا هذا، واستقرار سيرتهم على ذلك. ولا دليل على عدم وجودها في زمان المعصومين صلى الله عليه وآله. بل الشواهد الروائية تثبت إمضاؤها.

ولكن الالتزام بكون سيرة العقلاء دليلاً مستقلاً على مشروعية القرعة مشكلاً.

وذلك لأنه يستفاد من النصوص المعتمدة الواردة في القرعة أولاً:

طريقتها إلى الواقع، بل إصابتها إليه دائماً مع تحقق شرائطها المستفادة من النصوص.

و ثانياً: اشتراط تفويض الأمر إلى الله في أمارية القرعة وإصابتها إلى الواقع وخروج سهم المحق بها، بل يستفاد اعتبار ذلك في أصل مشروعيتها؛ بمعنى أن أراده الله تعالى لم تتعلق براءة الواقع وإخراج سهم المحق بالقرعة فيما إذا لم يفوض المتقارعون أمرهم الله ولم ينقطعوا إلى ساحته تعالى.

ولكن شيء من هاتين الخصوصيتين ليس داخلياً في مجرى سيرة العقلاء؛ حيث إن سيرتهم إنما جرت على القرعة لأجل تعيين المشتهة وحل المشكل ظاهراً؛ نظراً إلى عدم افادتها الظن بالواقع وعدم طريقتها ذاتية لها إلى الواقع؛ حتى يعاملوا معها معاملة الطريق إلى الواقع والكاشف عنه.

كما أن تفويض الأمر إلى الله ليس داخلياً في مجرى السيرة العقلانية الجارية في القرعة؛ حيث لا يرون لذلك دخلاً ولا اعتباراً في القرعة.

وعليه فما جرت عليه سيرة العقلاء في باب القرعة ليس مورد امضاء الشارع، بل إنما دلت النصوص على مشروعية القرعة على نحو آخر مقيد بقيد خاص، أعني به طريقتها إلى الواقع والاصابة إلى الحق بشرط تفويض الأمر

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٥

إلى الله تعالى.

وعليه فليست السيرة العقلانية الجارية في باب القرعة ممضاه للشارع على ما هي عليها من الخصوصية، بل يستفاد من نصوص القرعة تخطيطها.

فتحصّل من ذلك عدم كون السيرة العقلانية الجارية في القرعة دليلاً مستقلاً في المقام؛ لأن القرعة الشرعية غير القرعة العقلانية، وإن لم تصل إلى حدّ الحقيقة الشرعية.

## إزاحة شبهة من سيرة المتشعبة

قد يقال: إنه لم يُر في مورد من الموارد المنصوصة المفتى بها من موارد القرعة أن يقتصر الفقهاء فيها و يكتفوا بها. و لم يسمع في مورد أن يحكم قاض من قضاتنا باستناد القرعة في زماننا.

بل في ارتكاز المتشعبة ليست القرعة في مورد من هذه الموارد بعنوان دليل شرعي قابل للاحتجاج. و لأجل ذلك قد يناقش في أصل حجية القرعة.

و الجواب: أن النصوص المعتمدة المتظاهرة قد دلت على اعتبار القرعة و مشروعيتها، و أفتى فقهاؤنا بها و لم يعرضوا عن العمل بنصوصها في مقام الفتوى، بل اتفاق فقهاء الشيعة الامامية على وجوب العمل بالقرعة في مواردنا، من القطعيات و المسلمات، و غير قابل للانكار.

و مع اتفاق نصوص الكتاب و السنة و فتاوى الأصحاب على مشروعيتها القرعة، لا يضرّ باعتبارها عدم التزام المؤمنين و المتشعبين بالعمل بها. و لا سيما أن فقهاء زمان الغيبة لم يكونوا مبسوطى الأيدي في إجراء الأحكام و رفع الخصومات حتى يمكن إحراز اتصال السيرة المدعاة بزمن المعصومين عليهم السلام.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٦

و أما قضاتنا المعاصرين و متشعبى عصرنا، لا ربط لعملهم بالسيرة الكاشفة عن نظر الشارع؛ لعدم ملازمة بينهما؛ حيث لا طريق لنا إلى إحراز اتصالها بزمان الشارع.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٧

## «شرائط القرعة»

## إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٨

١- هل يعتبر تفويض الأمر إلى الله في القرعة.

٢- هل يشترط كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نائبه؟

إنّ من أهمّ شرائط جريان القرعة ثبوت واقع لموردها؛ بأن علم وجود حق معين في الواقع، و لكن لم يعلم بعينه، فالقرعة إنّما تكشف عن ذلك الواقع المعلوم إجمالاً و تعينه. فلا تجرى فيما لا واقع له كما لو طلق الزوج إحدى زوجاته و لم يقصد واحدة منهنّ بعينها أو أعتق المولى أحد عبيده كذلك، فلا تجرى حينئذٍ قاعدة القرعة لتعيين الزوجة المطلقة أو العبد المعتق. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«إنّ الاستفادة من أدلّة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعيين. و اشتبه على المكلف، كما في المثال الذي ذكرناه. و يدل عليه قوله عليه السلام:

ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثم اقترعوا إلّا خرج سهم المحق و قوله عليه السلام في ذيل رواية بعد قول الراوى: إنّ القرعة تخطى و تصيب، كلما حكم الله به فليس بمخطئ.

فلا يرجع إلى القرعة في مورد لا- تعين له في الواقع أيضاً، كما إذا أطلق أحد إحدى زوجاته بلا- قصد التعيين. بأن يقول إحدى زوجاتي طالق، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع إلى القرعة، لتعيين المطلقة. هذا إذا لم يرد نص خاص. و إلّا فلا مانع



من الرجوع إلى القرعة، وإن كان المورد مما ليس له تعيين واقعي كما ورد النص - في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثة - أنه يقرع بينهم. فمن أصابه القرعة أعتق» (١).

ولكن كلام هذا العلم قد ينقض بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٤٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٥٩

قال: «أول مملوك أملكه فهو حر، فورث سبعة جميعاً. قال عليه السلام: يقرع بينهم و يعتق الذي خرج سهمه» (١)؛ نظراً إلى أن الرجل ملك العبيد كلهم في آن واحد و بسبب واحد، فلا أول بين العبيد المملوكين في الواقع في مفروض الرواية مع أنها دللت على تعيين الأول بالقرعة.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأن في مورد هذه الرواية بعد صحة شراء العبيد و تحقق الملاك يثبت حق العتق لأحدهم في الواقع و إن لم يعلم المستحق للعتق واقعاً. وهذا بخلاف ما لو لم يكن في الواقع شيئاً. كمثل قوله: «إحدى زوجتي طالق»؛ حيث لم يتحقق هناك أصل الطلاق، حتى يعين الطلاق منهن.

### هل يعتبر تفويض الأمر إلى الله في القرعة و هل يعتبر في القرعة تفويض الأمر إلى الله تعالى أم لا؟

يظهر من نصوص المقام اعتبار تفويض الأمر إلى الله في القرعة بتوطين النفس على تسليم أمر الله و قبول ما يخرج بالقرعة معتقداً بأنه حكم الله تعالى. فلو كان الاقتراع لداعي آخر كالتجربة أو دواعي مادية - من دون توكيل و لا تفويض إلى الله تعالى - لا ينكشف بها الواقع. و الدليل على ذلك تعليق خروج سهم المحق على تفويض الأمر إلى الله في صحيح أبي بصير و جميل (٢). و مما دلّ على ذلك جواب زرارة عن سؤال طيار في صحيح جميل قال: «قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة أليس حقاً؟ قال: زرارة: بلى هي حق، فقال الطيار:

(١) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم: ح ١٥.

(٢) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ٤ و ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٠

أليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى، قال: فتعال حتى ادعى أنا و أنت شيئاً ثم نساهم عليه و ننظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقتنعوا إلماً خرج سهم المحق، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب» (١).

و يدل على ذلك عدة نصوص معتبرة أخرى سبق ذكرها الاستدلال بالنصوص العامة.

وجه الاستدلال بها ظهورها في تفريع خروج سهم المحق و تعلق إرادة الله به على تفويض الأمر عليه.

و لا سيما بقربنة المقابلة في قوله: «و أما على التجارب فلم يوضع» ... أي إنما وضعت على ما ليس للتجارب؛ بأن كان الاقتراع لتعيين سهم المحق المتنازع فيه جداً بعد تفويض الأمر إلى الله.

و قد أجاد السيد المراغي في بيان ذلك؛ حيث قال: «إن ظاهر اعتبار تفويض الأمر إلى الله تعالى في صحة القرعة بمعنى: أن يوطن المتقارعون أنفسهم على تسليم ما أمر به الله و إطاعته حتى ينكشف لهم الحق؛ فلو اتفق ذلك منه تجربة أو من دون التفات إلى الله تعالى يطلب البيان فلا عبرة بذلك.



و يدل على ذلك قيد التفويض المأخوذ في الروايات، و صرح ببعض ذلك زرارة في جواب الطيار، كما عرفت «٢». و يظهر من المحقق المزبور كون التفويض واجباً تكليفاً؛ حيث قال: «و الظاهر وجوب هذا التوكل و التفويض على أهل المقارعة عند تعيين القرعة»

(١) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ٤.

(٢) العناوين: ج ١، ص ٣٧٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦١

مقدمة للواجب» «١». وجه الاستظهار تعبيره بمقدمة الواجب و لما بنى على وجوب القرعة في موردها واجباً تكليفاً فلا مناص له من الالتزام بكون التفويض أيضاً واجباً تكليفاً؛ لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به. و لكثته غير وجه بل الظاهر كونه واجباً غيرياً وضعياً؛ حيث يستفاد من النصوص شرطية للقرعة. و ذلك لأن مقدمة الواجب إنما تجب تكليفاً إذا كان ذو المقدمة واجباً تكليفاً. و القرعة ليست من الواجبات التكليفية حتى تجب مقدمتها تكليفاً، كما يجب شراء الماء للوضوء إذا توقف عليه الوضوء لإتيان صلاة الفريضة المضيق وقتها و ذلك لوجوب نفس الوضوء حينئذٍ تكليفاً.

### هل يشترط كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نأبه؟

قال في العناوين: «و هل القرعة وظيفه الامام عليه السلام خاصة أو تعم كل أحد؟ وجهان» «٢».

و الأقوى جواز القرعة لكل أحد و عدم اختصاصها بالامام عليه السلام بل لا إشكال في ذلك. و ذلك لأنه مقتضى عمومات القرعة فإن عموماتها - كما ستعرفها - تنفي اعتبار ذلك في القرعة، بل تنفي اعتبار كل شيء غير تفويض الأمر إلى الله تعالى. و لصراحة بعض النصوص الدالة بالخصوص على مشروعية القرعة من غير الامام عليه السلام. كصحيحه الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء، قال عليه السلام: يقرع الامام أو المقرع به يكتب على سهم عبد الله و على سهم»

(١) المصدر.

(٢) العناوين: ج ١، ص ٣٦٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٢

أمة الله ثم يقول الامام أو المقرع» «...: ١».

و صحيحه محمد بن عيسى عن الرجل: «أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة. قال: ان عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين ابداً حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرهما» «٢».

و أما مرسله حماد عن أحدهما عليهما السلام قال: «القرعة لا تكون إلا للامام عليه السلام»، «٣» ضعيفة بالارسال.

و أما النصوص الخاصية الواردة في اقتراع النبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام، فانها حاكية عن قضايا واردة في وقائع و لا تدل على الاختصاص.

فمن هذه النصوص صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جاريه في طهر واحد، فولدت، فادعوه جميعاً أقرع الوالى بينهم».

فمن قرع كان الولد ولده و يردُّ قيمة الولد على صاحب الجارية» (٤). حيث قال: «أقرع الوالى بينهم» فان اسناد الاقتراع إلى الوالى بلحاظ كون سؤال الراوى عن مورد النزاع و المخاصمة.

و منها: معتبرة اسماعيل بن مزار عن يونس قال: «فى رجل كان له عدّة مماليك، فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم ثمّ مات المولى و لم يدر أيهم الذى علمه أنّه قال: يستخرج بالقرعة، قال لا يستخرجه إلّا الامام لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره» (٥). و قد عبّرنا عنها بالمعتبرة لعدم ورود

(١) الكافى: ج ٧، ص ١٥٨، ح ٢.

(٢) التهذيب: ج ٩، ص ٤٣، ح ١٨٢.

(٣) التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٢٣.

(٤) الوسائل: ب ١٣، من أحكام كيفية الحكم، ح ١٤.

(٥) الوسائل: ب ٣٤، من كتاب العتق، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٣

توثيق صريح فى اسماعيل بن مزار، و إنّما حكما باعتبار ثمانية، فلو كان فيه قدح و ضعف لبان و ظهر.

هذا، مع اعتماد ابن الوليد على رواياته، مع وقوعه فى أسناد تفسير على ابن إبراهيم، و إن ناقشنا فى أمارية الأخيرين و حدهما على الوثيقة إلّا أن مجموع هذه القرائن لا إشكال فى كشفها عن وثيقة الرجل و لا أقل من اعتبار رواياته.

بناءً على المبنى المختار، إلّا أنّ الكلام فى دلالتها على اعتبار كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نائبه؛ نظراً إلى ما ورد فيه من التعليل؛ حيث إنّ اعتبار دعاء أو كلام خاص فى القرعة لا شاهد له من النص و الفتوى، بل إنّهما متفقان على خلافه و لم يلتزم به أحدٌ فيحمل على الاستحباب؛ نظراً إلى ما قلنا من ظهور العمومات فى نفي اعتبار أى شىء - غير تفويض الأمر إلى الله تعالى و وقوع المشكل و المعضل - فى مشروعية القرعة، و إلى صراحة بعض النصوص الخاصة فى مشروعية قرعة غير الامام عليه السلام ممن وقعت له المشكلة.

بل إنّ قوله عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا» فى صحيح أبى بصير، و قوله عليه السلام «ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله ثمّ اقترعوا» ... فى صحيح جميل ظاهرٌ فى عدم اختصاص القرعة بالامام عليه السلام و نائبه.

و لا سيما بدلالة قوله عليه السلام: «القرعة سنة»؛ لظهورها لفظ السنة فى الاستحباب عند عدم القرينة على شمولها للوجوب.

و لا يخفى أنّ للقرعة موارد من العبادات و الحقوق و المعاملات و المخاصمات، سيأتى بيانها فى مجارى القرعة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٤

## أحكام القرعة

### إشارة

١- هل القرعة لازمة أو جائزة؟.

٢- كيفية القرعة.

٣- هل القرعة تصلح لإيجاد الحق.

٤- حكم موارد خطأ القرعة.

٥- حكمها مع معارضة ساير الأدلة.

### هل القرعة لازمة أو جائزة؟

يقع الكلام تارة: في أن القرعة هل هي واجبة تكليفاً في الموارد المشككة أم لا؟ و أخرى: في وجوب ترتيب الأثر عليها بعد إعمالها. فالكلام في مقامين.

أما أصل الاقتراع، فيظهر من السيد المراغي وجوبه تكليفاً في موارد القرعة و أنه على نحو العزيمة، لا الرخصة؛ حيث قال: «و أما لو كان من المشككات، فالأقوى لزوم القرعة و أنها عزيمة؛ لظاهر أغلب ما مرّ من النصوص، فإنها قريبة من الصراحة في لزوم إعمال القرعة» (١).

و لكنه خلاف مقتضى التحقيق؛ لعدم دلالة شيء من نصوص القرعة على وجوبها تكليفاً؛ بحيث كان الامتناع حراماً و يعاقب عليها الممتنع. و أما توقف حل المشككة عليها، فيمكن حلها بالرجوع إلى الحاكم ليجبر الممتنع عليها، فإن ذلك من شئون ولاية الحاكم. فلو حكم بالقرعة يجب طاعته و يحرم الامتناع عن

(١) العناوين: ج ١، ص ٣٦٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٥

القرعة حينئذ؛ لا لأنها واجبة تكليفاً، بل لأن الامتناع نقض حكم الحاكم و رده، و هو حرام بلا إشكال.

و أما ترتيب الأثر على القرعة بعد إعمالها، فيظهر من السيد المراغي (١) أن وجوبه تابع لوجوب نفس القرعة. فجعل المقام الثاني تابعاً في الحكم للمقام الأول.

و فيه أيضاً: أن ظاهر إطلاقات القرعة وجوب العمل بها و حرمة مخالفتها في مطلق موارد مشروعيتها. فكل مورد كانت القرعة فيه مشروعاً، فاقترح، يجب العمل بها و ترتيب الأثر عليها. و الوجه في ذلك دلالة صحاح أبي بصير و جميل و محمد بن حكيم على خروج سهم المحق بارادة الله تعالى و حكمه و أن ما خرّج بحكم الله تعالى غير مخطئ. و عليه فلا إشكال في كون مخالفة القرعة مخالفة حكم الله تعالى. و لا ريب في حرمة مخالفة حكم الله و وجوب موافقته.

فاتضح بذلك عدم إناطة وجوب ترتيب الأثر على القرعة و حرمة مخالفتها بوجوب أصل الاقتراع تكليفاً، بل إنما هو تابع لأصل مشروعيتها.

### كيفية القرعة

و لا يخفى أنه لم ترد كيفية القرعة في نص خاص، إلا نصوص الاستخارة بالبنادق و الرقاع و المساهمة. و هذه الروايات متظافرة و سيأتي ذكر هذه النصوص مفصلاً في تحقيق الاستخارة. و قد جاءت كيفيتها أيضاً في كلمات الفقهاء، كما ذكرها في الجواهر (٢).

و المعيار مراعاة عدم مداخلة إرادة البشر و علمه في تعيين المشتبه. و

(١) العناوين: ج ١، ص ٣٧٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٤٤-٣٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٦

مراعاة الستر و تعديل السهام و تفويض الأمر إلى الله و التعيين بالاقتراع فقط، من غير اطلاع أحد على المكتوب في الأوراق أو ساير الخصوصيات قبل الاخراج.

و قال في الجواهر في بيان كيفية القرعة في القسمة: «بأن يكتب أسماء الشركاء أو السهام، كل في رقعة و تصان و يؤمر من لم يطلع على الحال باخراج إحداها على اسم أحد المتقاسمين أو أحد السهام، هذا إن اتفقت السهام قدرًا. و لو اختلفت، قسّم على أقل السهام، و جعل لها أول يعينه المتقاسمون، و إلّا الحاكم و تكتب أسماؤهم، لا أسماء السهام؛ حذرًا من التفريق، فمن خرج اسمه أولًا أخذ من الأول، و اكمل نصيبه منها على الترتيب، ثم يخرج الثاني إن كانوا أكثر من اثنين، و هكذا». (١)

و أنت ترى أنه لم يستند في كيفية القرعة إلى نص أو إجماع أو دليل آخر.

و لكن وردت في الاستخارة بالرقاع و البنادق و المساهمة نصوص قد بين فيها الامام عليه السلام كيفية هذه الاستخارات بما يكون من قبيل القرعة في ماهيته و كفيته.

و سيأتي بيان هذه النصوص في الرسالة التي أفردناها في الاستخارة عقيب مباحث القرعة.

و قال في المسالك- في ذيل كلام المحقق في بيان كيفية القرعة- ما لفظه: «و ما ذكره من كتبه الأسماء و السهام و وضعه في بندقة من طين و نحوه، هو المشهور في استعمال الفقهاء، و لكن لا يتعين. فلو جعلها بالأقلام و الحصى و الورق و ما جرى مجراها مع مراعاة الستر، كفي». (٢)

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٣٠٩.

(٢) مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٧

و قال في الجواهر- بعد نقل كلام صاحب الشرائع في كيفية القسمة-: «و الظاهر عدم وجوب خصوص كتابة الرقاع و عدم الصون في ساتر، بل و عدم وجوب كون المأمور مكلفًا، بل و غير ذلك من القيود المزبورة؛ إذ المراد حصول التعيين من غير اختيارهما أو وكيلهما، بل يفوضان أمره إلى الله تعالى و يفعلان ما يفيدونه و إن كان الأولى الاقتصار على المأثور و المعهود». (١)

و ليس مراده من المأثور ورود كيفية خاصة في رواية بل مراده الكيفية المأثورة في فتاوى الأصحاب.

و حاصل الكلام: أن المعيار في كيفية القرعة مراعاة الستر في كتابة السهام و الأسماء و الرقع المكتوبة و كذا في إخراجها. و لا ريب في أولوية ما هو أدق رعاية و أقل كلفه و أخصر طريقًا من الطرق المذكورة، كما يستفاد ذلك من كلمات الشهيد (٢) و غيره من فحول المحققين.

### هل القرعة تصلح لإيجاد الحق

و مما ينبغي البحث عنه في بيان مفاد نصوص القرعة، أنها تفيد تعيين حق المستحق الواقعي و إخراج سهمه في موارد الاشتباه و التردد بمشية الله تعالى و إرادته. و من هنا يمكن استفادة أماريتها؛ حيث أنها طريق إلى الواقع و كاشفة عنه.

كما أشار إلى ذلك في الجواهر بقوله: «و القرعة لاستخراج خصوص ما لكل منها من المصداق المتردد واقعًا، فتكشف حينئذ عن كون حقه في الواقع ذلك، و لو لسبق علم الله تعالى بوقوعها عليه، و لا يحتاج بعد إلى عموم، أو عقد

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٢) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٨

آخر يقتضى الملك أو اللزوم فتأمل جيداً فإنه دقيق نافع» (١).

و أما أنها هل تصلح لإيجاد الحق بعد ما لم يكن ثابتاً لأحد قبل الاقتراع؟ أم لا، بل إنما تختص بموارد تعيين الحق المشتبه و تمييزه بعد ما كان ثابتاً واقعاً و في علم الله لأحد المتنازعين قبل الاقتراع؟  
ظاهر الكلام المزبور من صاحب الجواهر الثاني؛ حيث يستفاد من كلامه أن شأن القرعة تعيين الحق الثابت لأحد المتنازعين واقعاً لو لا القرعة.

و يستفاد ذلك من بعض نصوص المقام؛ نظراً إلى دلالة قوله عليه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» في صحيح أبي بصير و جميل (٢).  
وجه الدلالة أنه لو لم يكن حقاً ثابتاً لمحق قبل القرعة، لا يصح التعبير بخروج سهم بالقرعة. فان خروج الشيء فرع ثبوته في موطنه قبل أن الخروج.

و عليه فليست القرعة مشرعة لإيجاد حق لم يكن ثابتاً في الواقع لمحق قبلها، كما في بعض أنحاء الاقتراعات من جانب بعض البنوك لتعيين الجوائز. و بناءً على هذا الأساس فلا يترتب عليها أحكامها، من الملكية و اللزوم و عدم جواز الاقالة و غير ذلك.

### حكم موارد خطأ القرعة

و أما في موارد العلم بخطأ القرعة كما لو علم من له الحق واقعاً أن القرعة أخطأ، فلا إشكال في وجوب تبعيتها.  
و مقتضى التحقيق في المقام عدم وقوع الخطأ في القرعة؛ نظراً إلى دلالة

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٣١٢.

(٢) الوسائل: ب ١٣ من كيفية الحكم ح ٦ و ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٦٩

النص على ذلك، كيف و قد أخبرنا الامام المعصوم بأنها لا تُخطئ!

و على فرض عدم تطابق القرعة مع الحق المعلوم عند صاحبه. فلا- مناص من الالتزام بأن ما يظن صاحب الحق أنه حقه غير مطابق للواقع الثابت في علم الله، فلعله اشتراه ممن اشتراه من غاصب كما في موارد الايدى الغاصبة و لكنه لا يعلم بذلك، بل إنما اشتراه من البائع معتقداً بأنه ملكه، فتكشف الواقع حينئذ عن الواقع الثابت عند الله المستور عن الناس.

أو يكون هناك اختلال في نية المتقارعين؛ بأن اقترعوا على التجارب أو لدواعي اخرى من غير تفويض الأمر إلى الله، كما عرفت في صحيحة جميل مما جرى بين الطيار و بين زرارة من المباحثه في ذلك (١).

و لكن الذي يقتضيه التحقيق: أن ظاهر قوله عليه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» و «فليس بمخطئ» إصابه القرعة للواقع في الحق المشتبه بين المتنازعين، و أنه لا يخرج بالقرعة إلّا سهم المحق واقعاً، كما قلنا آنفاً. و على فرض خطأه في مورد كما لو علم المالك الواقعي بأن سهمه خرج باسم غيره بالقرعة فالتوجيه الصحيح أن ذلك الحق إنما يستحقه ذلك الغير واقعاً و أنه مستحقه الواقعي في علم الله. و الوجه في ذلك دلالة قوله عليه السلام: «كل ما حكّم الله به فليس بمخطئ» على دوران الواقع في موارد القرعة مدار حكم الله تعالى، لا الواقع الخارجي الثابت قبل القرعة.

و قد أجاد في العناوين في بيان ذلك؛ حيث قال: «و من هنا ظهر أن القرعة كما تكون كاشفة تكون مثبتة. يحتملها رواية ابن حكيم، حيث قال: إن القرعة تخطئ و تصيب؟ فقال عليه السلام: كل ما حكّم الله به فليس بمخطئ.»

(١) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٠

و المراد على الكشف أن ما حكم الله به مبيّن للواقع قطعاً و لا- يكون مخالفاً للواقع. و على الاثبات يكون معناه ما حكم الله به فهو الصواب. فيكون جعلاً للحكم ابتداءً. فالفرض أن القرعة ليس بمخطئ، بل إما كاشف عن الواقع لو كان أحدهما معيّنًا في الواقع، أو مثبت ابتداءً، لو لم يكن كذلك، و كلاهما متّبع.

نعم، هل يستفاد منه أن صورة تعين الواقع لو أخرجت القرعة خلافه يتّبع فيكون كالجعل الابتدائي، أولًا، بل الظاهر أن القرعة في هذا المقام لا تخرج إلّا الواقع؟ وجهان.

و الظاهر من قرينة السؤال: الثاني، لأنّ غرض السائل من الإصابة و الخطأ إبراز الواقع و عدمه، لا أنّه لو فرض حكم الله بخلاف ما كان معيّنًا قبل القرعة في الواقع لكان هذا خطأً، فيكون قوله عليه السلام: ليس بمخطئ، أنّه لا يقع كذلك، بل لا يخرج إلّا نفس الواقع. مع احتمال أن يقال: إنّ المراد في الجواب تنبيه السائل على أنّ إصابة الواقع و العدم لا دخل له في الخطأ و الصواب، بل الميزان في الصواب و الخطأ حكم الله، فكل ما حكم الله به هو الصواب، و لا دخل لكون شيء معيّنًا في نظرنا في ذلك فتأمل. و يصير الحاصل: أن حكم الله يكشف عن تعين خلافه» (١).

### حكمها مع معارضة ساير الأدلة

قد عرفت أن القرعة إنّما جعلت لكل أمر مشكل لا مناص منها. و عليه فإذا كانت المشكلة قابلةً للارتفاع بقيام أماره كخبر الثقة أو البينة و نحوهما، لا تصل النوبة إلى القرعة. و أما الاصول الجارية في موارد الشبهات الحكمية التكليفية أو الوضعية

(١) العناوين: ج ١، ص ٣٦٤-٣٦٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧١

فلا مساس لها بالقرعة حتى تقع المعارضة بينهما؛ نظراً إلى اختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي؛ بمعنى الشبهات المحصورة و غير المحصورة من موارد الاشتباه في الموضوعات الخارجية من الحقوق و غيرها. و أما الشبهات الموضوعية الراجعة إلى الشبهة في الأحكام الوضعية، كالطهارة و النجاسة و الشرطية و المانع، و نحو ذلك فمرجعها إلى الاصول الجارية فيها.

نعم قد يتفق التعارض بين مقتضى القرعة و بين مقتضى الاصل الجارى في مثل الملكية و النجاسة و الطهارة و نحوه كموارد اشتباه الغنم الموطوءة و المال المرّد بين جماعة. ففي هذه الموارد تحكّم نصوص القرعة لأنها موضع النص، و لكن لا- بد من الاقتصار بمواردها و لا- يمكن التعدي عنها؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص. و قد بحثنا عن هذه القاعدة في محلها من علم الاصول في المجلد الرابع من كتابنا «بدائع البحوث». و أما كون القرعة أماره و معارضها أصلاً، لا ينافي تقديم الاصل بل تقدمه طبعاً، بل وروده على القرعة؛ لما يستفاد من أدلة القرعة من اختصاص أماريتها بموارد الاشكال فإذا ارتفع المشكل، لا موضوع للقرعة. تطبيقها على محل الكلام أن قاعدة الطهارة و أصالة العدم أو الاستصحاب ربما تقتضيان خلاف ما خرج بالقرعة. فيكون مؤدى القرعة في مثل هذه الموارد خلاف مقتضى القاعدة. فلا يمكن التعدي حينئذٍ عن مورد النص الدال على مشروعية القرعة فيه بالخصوص إلى غيره من مجارى تلك القاعدة الأولى.

وقد أجاد في بيان ذلك السيد الخوئي قدس سره؛ حيث قال:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٢

«و الذي يستفاد من مجموع الروايات الواردة في القرعة و مواردها أنها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعي و لا الظاهري. و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قولهم: إن القرعة لكل أمر مشكل. و إن لم نعر على رواية بهذا اللفظ، و هو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور في متن الكتب الفقهية، فان المراد- من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال- عدم العلم بالحكم الواقعي، و عدم الاطمئنان بالحكم الظاهري لجهة من الجهات، لا عدم العلم الاطمئنان بالحكم الواقعي فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود في جميع الاحكام الفقهية، سوى القطعيات.

و بالجملة، مورد القرعة- نظراً إلى مورد الروايات الواردة فيها- هو اشتباه الحكم الواقعي و الظاهري، فالمراد من المجهول في قوله عليه السلام في رواية: كل مجهول ففيه القرعة. هو المجهول المطلق أي المجهول من حيث الحكم الواقعي و الظاهري. و ظهر بما ذكرناه أنه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورد، إذ بالاستصحاب محرز الحكم الظاهري، فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي و الظاهري على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعة أدنى أصل من الاصول كأصالة الطهارة و أصالة الحل و غيرها مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفي القرعة بانتفاء موضوعه.

و ظهر بما ذكرناه أيضاً أنه لا- أساس لما هو المعروف في ألسنتهم: من أن أدلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة. و كثرة التخصيص صارت موجبة لوحتها، فلا يمكن الأخذ بها في موارد انجبار ضعفها بعمل الاصحاب فيها. و ذلك، لأن الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٣

فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية، لا لأجل تخصيص أدلة القرعة، فلم تثبت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوحتها. نعم قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطع، فإنه ورد نص دال على أنه بنصف القطيع و يقرع، ثم يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي. و لو لا النص الخاص، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع» (١).

كما أن قاعدة العدل و الانصاف محكمة- في موارد جريانها- على القرعة؛ نظراً إلى ارتفاع المشكلة بجريانها، إلا فيما ورد النص فيه بالقرعة بالخصوص.

فيجب العمل فيه بالقرعة. و لكنه لما كان حينئذٍ خلاف مقتضى القاعدة، يجب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص.

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣٤١-٣٤٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٤

### «مبارى القاعدة»

### إشارة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٥

١- عدم اختصاصها بالتنازع في الحقوق.

٢- كلام السيد الامام الراحل قدس سره و نقده.



٣- الموارد المنصوصة بالخصوص.

٤- مقتضى التحقيق في ضابطة جريان القرعة.

قاعدة القرعة إنما تجرى في الشبهات الموضوعية؛ بمعنى موارد الاشتباه في الموضوعات الخارجية المقرونة بالعلم الاجمالي التي لا يمكن فيها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنص من الكتاب و السنة. و هذه هي الضابطة الكلية في جريان قاعدة القرعة. و يستفاد ذلك من مجموع النصوص الواردة في القرعة.

و أما الشبهات الحكمية و كذا الموضوعية الراجعة إلى الشبهة في الأحكام الوضعية كالطهارة و النجاسة و الملكية و الشرطية و المانعية و نحوها، فإنّ المحكم فيها الاصول، كأصالة الطهارة و أصالة عدم التذكية و أصالة عدم الانتقال و نحو ذلك ما لم ينجر إلى المخالفة القطعية، و إلّا فلا بد من الاحتياط في الشبهات المحصورة و لو بالاجتناب عن بعض الأطراف، إلّا في موارد ورد النص الخاص فيها بالقرعة.

و لما كانت القرعة في مجارى الاصول الشرعية خلاف مقتضى القاعدة، فلا بد في جريانها من الاقتصار على موضع النص. و كذا في موارد جريان الأمارات الشرعية و العقلية و العقلانية، حتى مثل قاعدة العدل و الانصاف، لو بنينا على حجيتها، كما هو الحق. و قد بحثنا عنها مفصلاً في المجلد الأول من كتابنا «مباني الفقه الفعال».

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٦

و أما ما ورد في بعض النصوص المعتبرة، «١» من جريان سيرة أمير المؤمنين عليه السلام على القرعة في كل أمر لم يرد فيه كتاب و لا سنة، فالمقصود ما يعم أدلة الأمارات و الاصول؛ بمعنى عدم ورود نص من الكتاب و السنة و لا الاجماع في ذلك المورد بالخصوص، بلا فرق بين أدلة الأمارات كخبر العدل و البيئته، و بين أدلة الاصول كقاعدة الطهارة و الاستصحاب و نحو ذلك.

و التعبير الوارد في هذه النصوص بيان للأمر المشكل و الملتبس المذكور في ساير نصوص الباب موضوعاً للقرعة، كما يشهد لذلك ما ورد في ذيل هذه النصوص بقوله عليه السلام: «و هي من المعضلات».

و عليه فالضابطة الأولية في باب القرعة اختصاصها بموارد لم يمكن تعيين المشتبه و رفع المشكلة و حلّ المعضل بدلالة نص من الكتاب و السنة.

و بناءً على هذا الأساس فلو أمكن في مورد رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنص من الكتاب و السنة، فمع ذلك ورد فيه النص بالقرعة، يكون على خلاف مقتضى القاعدة و يجب فيه الاقتصار على موضع النص و لا يمكن التعدى إلى غيره من الموارد الممكن فيها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنص من الكتاب و السنة.

(١) بصائر الدرجات / لمحمد بن الحسن الصفار: ص ٤٠٩، ح ٤، و ص ٤١٠، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٧

### عدم اختصاصها بالتنازع في الحقوق

إنّ مشروعية القرعة لا تختص بموارد التنازع في الحقوق، كما قد يستظهر من صحاح أبي بصير و جميل و معاوية و الحلبي «١». و ذلك لعدم فرض التنازع في الأولين، و عدم دلالة المورد على الاختصاص في الأخيرين، و كذا ما شابهما من النصوص الواردة في موارد خاصة؛ حيث إنّه لم يرد في هذه النصوص تعبير في كلام الامام عليه السلام يدل على اختصاص مشروعية القرعة بموارد التنازع في الحقوق، أو بالموارد المذكورة فيها.

و لا ينقض بتفويض الأمر إلى الله لعدم كونه من قبيل المورد.



و أما الدليل على التعميم فعموم عدّة من الأخبار الواردة في القرعة، كقوله عليه السلام: «كل مجهول ففيه القرعة» (٢) في صحيح محمد بن حكيم. وقوله: «القرعة سنة» (٣) في صحيح إبراهيم. وقوله عليه السلام: «فأى قضية أعدل من القرعة إذا فوضوا أمرهم إلى الله عز وجلّ أليس الله يقول: فَلْيَتَّخِذُوا مِنْ مِّنْهُم مَّنْ تُؤْتُونَ بِهَا صُلْحًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ» (٤) في صحيح منصور بن حازم. وقوله: «وهي من المعضلات» في صحيح موسى البجلي و معتبرة عبد الرحيم؛ حيث يفهم منهما أنّ موضوع القرعة وقوع المعضل، و بما أنّه من مصاديق المعضلات يجوز فيه القرعة.

و بذلك تدل هذه النصوص على مشروعية القرعة في كل معضل و مجهول و مشكل لم يمكن فيه رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنصّ من الكتاب و السنة،

(١) الوسائل: ب ١٣، من كيفية الحكم، ح ٤، ٦، ١٤، ٥.

(٢) المصدر: ح ١١.

(٣) المصدر: ح ٢.

(٤) المصدر: ح ١٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٨

بلا اختصاص بموارد التنازع في الحقوق.

هذا مع استشهاد الامام في ذيله بقضية مساهمة يونس الواردة في القرآن، مع عدم كونها من قبيل التنازع في حق. و مثله ساير النصوص المفسرة للآية.

### كلام السيد الإمام الراحل قدس سره و نقده

ثم إنّ للسيد الامام الراحل كلاماً في المقام، حاصله: إنّ سيرة العقلاء إنّما جرت على القرعة في موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح مطلقاً- سواءً كان لها واقع معلوم عند الله أم لا- بعنوان أحد طرق فصل الخصومة عند فقدان ساير الطرق. و إنّ النصوص الواردة في القرعة كلها ناظرة إلى ذلك واردة في هذا المورد، لا غيره، إلّا ما ورد في اشتباه الغنم الموطوءة، فلا بد من التعييد بمورده. ثمّ وجّه هذا المورد بأنّ التعييد بالقرعة في هذا المورد أيضاً يمكن أن يكون لأجل تراحم حقوق الشياء أو حقوق أربابها.

قال قدس سره: «و محصل الكلام أنّه لا إشكال في بناء العقلاء على العمل بالقرعة في موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند الله أو لا.

و بالجملة القرعة لدى العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن في مورد لا يكون ترجيح في البين و لا طريق لإحراز الواقع... إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتتبع في الموارد المتقدّمة التي وردت فيها الأخبار الخاصة و كذا المتأمل في كلمات الأصحاب في الموارد التي حكموا بالقرعة يحصل له القطع بأنّ مصبّ القرعة في الشريعة ليس إلّا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل. فان الروايات على كثرتها، بل تواترها- باستثناء مورد واحد

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٧٩

سيأتي الكلام فيه- إنّما وردت في موارد تراحم الحقوق سواء أ كان لها واقع معلوم عند الله مجهول لدى الخصمين أو لا...؟

نعم يبقى مورد واحد- هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة- مما لا يمكن الالتزام بها في اشتباهها فلا بد من الالتزام فيه بالتعبد في المورد الخاص لا يتجاوز منه إلى غيره...

و يمكن أن يقال: إنّ التعيّد في هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشياء لنجاة البقية كما أشار إليه في النص بقوله: فان لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرهما، و في رواية تحف العقول: فايهما وقع السهم بها ذبحت و احترقت و نجى سائر الغنم و التعبير بنجاء سائرهما لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تراحم حقوق الشياء في بقاء حياتها. و ربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تراحم حقوق أرباب الغنم، فان قطع الاغنام يكون من أرباب متفرقة غالباً فيتراحم حقوقهم. و بالجملة من تتبع موارد النص و الفتاوى يظهر له أنّ مصب القرعة ليس إلّا ما أشرنا إليه «١».

هذا، و لكن المناقشة فيه أولاً: بأنّ نصوص القرعة قد دلّت على اعتبار قيد التفويض إلى الله و عدم ورود كتاب و لا سنه في موردها. و هذان القيذان غير معتبرين في بناء العقلاء. فليست نصوص القرعة إمضاءً لما جرى في سيرة العقلاء، بل دلّت على تخطئتها.

و ثانياً: بأنّ المستفاد من نصوص القرعة أنّها طريق إلى الواقع، كقوله عليه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» و «ما حكم لله فليس بمخطئ» و «فتصيب» في النصوص

(١) الرسائل / طبع مطبعة مهر: ج ١، ص ٣٤٨-٣٤٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٠

الصحيحة المذكورة. و هذا إنّما هو من شأن الأمارات، بل القرعة دائمة الاصابة إلى الواقع بارادة الله بعد تفويض الأمر إليه تعالى. و ليست القرعة لدى العقلاء كذلك، كما هو واضح.

و ثالثاً: بأنّ عمومات القرعة تنفي اختصاص اعتبارها بموارد تراحم الحقوق. و وقوع المخاصمة فيها، كما عرفت آنفاً.

### الموارد المنصوصة بالخصوص

قد وردت نصوص دلّت على مشروعية القرعة في موارد خاصة. و جاء ذكر بعض هذه الموارد في كلام الشهيد و إليك نص كلامه. قال:

«كل أمر مجهول فيه القرعة بالنص و لها موارد، منها: بين أئمة الصلاة عند الاستواء في المرجحات. و بين أولياء الميت في تجهيزه من الاستواء. و بين الموتى في الصلاة و الدفن مع الاستواء في الأفضلية، أو عدمها. و بين المزدحمين في الصف الأول مع استوائهم في الورد، و كذا في القعود في المسجد أو المباح، و كذا في الحيازة، و إحياء الموات، و في الدعاوى و الدروس، إلّا أن يكون منهم مضطراً لسفر، أو امرأة. و بين الزوجات في الأسفار، و في الابتداء لو سبق إليه زوجتان دفعةً. و بين الموصى بعقدهم، أو المنجز من غير ترتيب. و عند تعارض البيتين، أو تعارض الدعويين. و لا تستعمل في العبادات في غير ما ذكرناه، و لا الفتاوى، و الأحكام المشتبهة، إجماعاً» (١).

هذه الموارد- التي ذكرها الشهيد- جملة من موارد القرعة.

و إنّ لها موارد أخرى أيضاً وردت فيها النصوص الخاصة و لم تُذكر في

(١) القواعد و الفوائد: ص ٢٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨١

كلام الشهيد.

و ذلك مثل ما ورد في تعيين الغنم الموطوءة المشتبهة، كما في صحيحة محمد بن عيسى: «محمد بن عيسى عن الرجل أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة، قال عليه السلام: إن عرفها ذبحها و أحرقتها، و ان لم يعرفها قسمه نصفين أبداً حتى يقع السهم بها،

فتذبح و تحرق و قد نجت سائرهما» (١).

و ما ورد في تعيين المعتق المتردد بين عدة مماليك كما في صحيحة ابن مسلم (٢) و غيره (٣).

و في تعيين الوارث المشتبه بين صبيين، كما في صحيحة حريز و موثق ابن مسلم و غيرهما (٤).

و ما ورد منها في تعيين جنس الخنثى، كصحيح الفضيل و غيرها (٥).

و ما ورد في تعيين الولد المولود من وطى عدّة في طهر واحد، كما في صحاح الحلبي و أبي بصير و معاوية بن وهب و سليمان بن

خالد و غيرها (٦).

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في موارد مختلفة. و قد عدّ السيد الامام

(١) التهذيب: ج ٩، ص ٤٣، ح ١٨٢.

(٢) التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٢١.

(٣) التهذيب: ج ٩، ص ١٧١، ح ٤٦.

(٤) التهذيب: ج ٩، ص ٣٦٢، ح ١١ و ١٢ و ص ٣٦٣، ح ١٨ و ١٧، و الكافي: ج ٧، ص ١٣٧، ح ٤.

(٥) الكافي: ج ٧، ص ١٥٨، ح ٣ و ٢، و التهذيب: ج ٩، ص ٣٥٦، ح ٧ و ج ٦، ص ٢٣٩، ح ١٩، و الفقيه: ج ٤، ص ٣٢٩، ح ٥٧٠٥.

(٦) الكافي: ج ٥، ص ٤٩٠، و التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٢٦، و ص ٢٣٨، ح ١٦، و ص ٢٣٩، ح ٢٠، و ج ٩، ص ٣٤٨، ح ٢٣، و ج

٨، ص ١٦٩، ح ١٥ و ١٤، و الفقيه: ج ٣، ص ٩٢، ح ٣٣٩٢، و ص ٩٤، ح ٣٣٩٥، و ٣٣٩٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٢

الراحل موارد القرعة التي وردت فيها النصوص بالخصوص و أحصاها إلى اثنين و عشرين مورداً. (١)

### مقتضى التحقيق في ضابطة جريان القرعة

مقتضى التحقيق في ضابطة جريان القرعة: اختصاصها بموارد الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي التي لم يمكن فيها حلّ

المشكلة و رفع العويصة بأمانة أو أصل شرعى، كما في المال المتردد بين شخصين تنازعا فيه.

و عليه فلو كان لأحدهما يدّ تجرى قاعدة اليد، أو قامت لأحدهما بينة يتعين العمل بالبينه، أو موارد اشتباه الشىء النجس إذا جرت

قاعدة الطهارة أو أصالة عدم التذكية في موارد اشتباه المذكور بالميته، أو أصالة الاحتياط في الشبهات المحصورة، و نحوها من موارد

جريان الأمارات و القواعد و الاصول الشرعية.

و السر في ذلك أنّ في موارد قيام الأمارات و جريان الاصول لَمَّا ترتفع بها المشكلة لا تصل النوبة إلى القرعة. إلّا أن يرد فيها نص

خاص بالقرعة، فحينئذ إذا دلّ نصّ بالخصوص على تعيّن القرعة في مورد، يجب الاقتصار فيه على موضع النص و لا يجوز التعدى إلى

غيره. و ذلك لقاعدة وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص. و قد بحثنا عن هذه القاعدة مفصّلاً في المجلد الثالث من

كتابنا «بدائع البحوث»، فراجع.

و قد عرفت أيضاً عدم اختصاصها بباب التنازع في الحقوق لأعمية مفاد نصوصها، كما عرفت.

(١) راجل الرسائل / للسيد الامام: ج ١، ص ٣٤٥ - ٣٤٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٣

## التطبيقات الفقهية

## إشارة

وقد استدلل الفقهاء - من القدماء و المتأخرين - بقاعدة القرعة و نصوصها في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه. فمن هذه الفروع مسألة الاختلاف في ولد جارية اشتراها رجلان فواقعاها جميعاً. قال أقدم المحدثين و أجلهم الشيخ الصدوق: «و إذا اشترى رجلان جارية، فواقعاها جميعاً فأتت بولد، فإنه يقرع بينهما، فمن أصابته القرعة الحق به الولد، و يغرم نصف قيمة الجارية لصاحبه» (١). و نظيره جاء في كلام الشيخ المفيد (٢).

## و منها: مسألة من أعتق بعض عبده و لم يعلم من المعتقد.

قال الفقيه الأقدم الأجل الشيخ المفيد في رسالته المسماة بالعويص: مسألة اخرى: «رجل كان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم يعلم من المعتقد عليه. الجواب: يقرع بينهم، فمن خرجت القرعة عليه عُتِقَ» (٣).

## و منها: مسألة تردد حق بين شخصين تساوت الشهود في العدالة و التعداد.

قال مؤسس الفقه الامامية الشيخ الطوسي في النهاية: «و من شهد عنده شاهدان عدلان على أن حقاً ما لزيد فان كانت أيديهما خارجتين معاً، فينبغي للحاكم أن يحكم لأعدلها شهوداً. فان تساويا في العدالة، كان الحكم لأكثرهما

(١) المقنع: ص ٤٠١.

(٢) المقنع: ص ٥٤٤.

(٣) العويص / طبع المؤتمر العالمي: ص ٥١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٤

شهوداً، مع يمينه بالله تعالى أن الحق له. فان تساويا في العدد اقرع بينهم، فمن خرج عليه، حلف و كان الحكم له. فان امتنع من خرَج اسمه في القرعة من اليمين، حلف الآخر و كان الحكم له» (١).

و قال في الخلاف: «إذا تعارضت البيتان على وجه لا ترجيح لأحدهما على الاخرى اقرع بينهما. فمن خرج اسمه حلف و أعطى الحق. هذا هو المعول عليه عند أصحابنا» (٢).

و لا- يخفى أن الشيخ رتب على ذلك- أي استعمال القرعة عند تعارض البيتين- فروعاً عديدة في مختلف أبواب الفقه في كتبه المختلفة.

و قال ابن ادریس: «فأما مذهب أصحابنا في هذه المسألة فمعروف، إذا تقابل البيتان و لم يترجح إحداها على الاخرى بوجه من الوجوه و أشكل الأمر، فانهم يرجعون إلى القرعة؛ لأن أخبارهم ناطقة متظاهرة متواترة في أن كل أمر مشكل فيه القرعة، و هم مجمعون على ذلك» (٣).

و قد عرفت من كلامه إجماع أصحاب على استعمال القرعة في كل أمر مشكل من مختلف الفروع و الأبواب.

## و منها: مسألة ميراث الخنثى المشكل،

فحكّموا فيها بالقرعة.

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «إذا وُلد مولود ليس له ما للرجال و ما للنساء اقرع عليه: فإن خَرَجَ سهم الرجال الحق بهم و وِث ميراثهم. و إن خرج سهم النساء الحق بهنّ و وِث ميراثهن. و كل أمر مشكل مجهول يشته الحكم

(١) النهاية/ من منشورات قدس: ص ٣٤٤-٣٤٣.

(٢) الخلاف: ج ٦، ص ٣٣٧.

(٣) السرائر: ج ١، ص ٨٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٥

فيه فينبغي أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام و عن غيره من آباءه و أبناءه عليهم السلام من قولهم: كل مجهول فيه القرعة، قلت له: إن قرعته تخطئ و تصيب، فقال عليه السلام: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ» (١).

### و منها: مسألة ترّد البهيمه الموطوءة و اختلاطها بغيرها من البهائم الموجودة في القطيع؛

فحكّموا فيها بالقرعة.

قال الشيخ الطوسي: «فان اختلطت البهيمه الموطوءة بغيرها من البهائم و لم تتميز، قُسم القطيع الذي فيه تلك البهيمه و اقرع بينهما، فما وقعت عليه القرعة، قُسم من الرأس و اقرع بينهما إلى أن لا تبقى، إلّا واحدة» (٢).

### و منها: مسألة القسمة بالقرعة.

قال الشيخ في الخلاف: «القسمة إذا كان فيها ردّ أو لم يكن فيها ردّ، لا يدخلها خيار المجلس إذا وقعت القرعة و عدلت السهام، سواء كان القاسم الحاكم، أو الشريكين، أو غيرهما» (٣).

و قال في الشرائع: «و تكون بتعديل السهام و القرعة» و قال في المسالك في شرحه: «أى تكون القسمة الاجبارية تامّة بذلك. فمتى حصلت القرعة، لزمّت» (٤).

و لا يخفى أن التعريفات المترتبة على اعتبار القرعة في باب القسمة كثيرة.

و استعمال القرعة في جميعها مورد اتفاق الأصحاب.

(١) النهاية: ص ٣٤٦-٣٤٥.

(٢) المصدر: ص ٧٠٩.

(٣) الخلاف: ج ٣، ص ١٨.

(٤) مسالك الافهام: ج ٤، ص ٣٢٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٦

### و منها: مسألة اشتباه قتلى المشركين بقتلى المسلمين

فحكم فيها ابن ادريس بالقرعة؛ معللاً باتفاق أصحابنا على ذلك.

قال: «و إذا اشتبه قتلى المشركين بقتلى المسلمين، فقد روى أنه يُورَى منهم من كان صغير الذكر. و هذا رواية شاذة، لا يعصدها شيء من الأدلة. و الأقوى عندي أنه يقرع عليهم؛ لأن كل أمر مشكل عندنا فيه القرعة بغير خلاف، و هذا من ذاك» (١). و ليس هذا المورد من قبيل تراحم الحقوق و من تبع في مطاوى كلماتهم يجد فروغاً فقهية كثيرة ليست من قبيل تراحم الحقوق. إلى غير ذلك من الفروع الفقهية الكثيرة المنتشرة في أبواب الفقه و هي أكثر من أن تحصى، و قد عرفت جعله منها في مطاوى ما يتناه و نقلناه من النصوص و كلمات الأصحاب. و من أراد التتبع في ذلك فليرجع كتب الأصحاب من القدماء و المتأخرين و المعاصرين.

(١) السرائر: ج ٢، ص ابن ادريس.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٧

### «تحقيق» «في الاستخارة»

#### إشارة

منصة الاستخارة في الشريعة و أهميتها

شبهات و ردود

معنى الاستخارة؛ لغةً و اصطلاحاً

أقسام الاستخارة بمعناها الأخص الشائع

مدرك الاستخارة

شرائط الاستخارة و آدابها

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٨

### منصة الاستخارة في الشريعة و أهميتها

#### إشارة

١- رفع التحير و تحصيل العزم الراسخ.

٢- الخضوع و الخشوع لعظمة الله و التوكل و تفويض الأمر إليه.

٣- دور الاستخارة في فلاح الإنسان و نجاحه.

٤- الاستخارة من آيات وجود الله.

٥- كلام صاحب الحدائق في الغرض من الاستخارة.

قد استقرّ دأب الفقهاء على البحث عن الاستخارة في صلاة الاستخارة من أقسام الصلوات المندوبة.

و لكن جرت عادة المحققين الباحثين عن القواعد الفقهية عقد البحث عن الاستخارة في فذلكه البحث عن قاعدة القرعة. و من هنا رأينا الأنسب عن نبحت عن الاستخارة بعد البحث عن قاعدة القرعة، و إن كان نطاق البحث عنها أوسع و مسائلها أكثر من المسائل المبحوث عنها في القرعة؛ لكثرة ما وقع بين فحول الفقهاء من البحث و النزاع في مشروعيتها الاستخارة المتداوله و مدركها و شرائطها و كفييتها و ساير خصوصياتها.

ثم لا يخفى أن الاستخارة و إن كانت من العباديات؛ لما اخذ فيها من الدعاء و التوسل و تفويض الأمر إلى الله، إلا أن موارد استعمالها

لما كانت عامة شاملة لجميع امور الانسان و عامة شئون عيشه، فهي تكون في سعة نطاقها كالقرعة، بل هي أوسع منها؛ لعدم كلام ولا نزاع في سعة نطاقها، بخلاف القرعة؛ حيث ذهب جماعة إلى اختصاص القرعة بمواردها المنصوصة، وقد خصّ بها بعض بالحقوق المتنازع فيها. و ليس شيء من هذه الاختلافات في سعة نطاق مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٨٩ الاستخارة.

### رفع التحير و تحصيل العزم الراسخ

إن من أعظم فوائد الاستخارة رفع التحير في امور العيش و الوصول إلى عزم راسخ و اكتساب قوة إرادة في الأفعال. و إن قوة الإرادة و استحكام العزم و الجزم فيه من أهم عوامل التوفيق و التقدم و الانجازات الملموسة، كما أن رفع الحيرة و إزالة اليأس، و نفي روح التأميل و اضاءة الطريق و تنوير مستقبل الامور، من أعظم اسباب التوفيق و النجاح في صعوبات العيش و مزال الأقدام، و إن لذلك دوراً كبيراً للفلاح في كل أمر خطير. و ذلك أن كثيراً من امور العيش تختفي مصالحها الواقعية عن فكر البشر، و لا يتمكن الانسان من الخروج عن وادي التحير و لا من رفع الشك و التردد بالفكر و لا بمشاورة الناس. ففي مثل هذه الموارد أيّ مشاور أعلم و أصلح من الخالق سبحانه؟! و ليست الاستخارة، إلّا مشاورة الربّ الجليل، كما أشار إليه الامام عليه السلام في ذيل رواية- واردة في الاستخارة بالرقاع-: «هكذا شاور ربك» (١). فالاستخارة في الحقيقة نعمة من جانب الله تعالى منّ الله بها على المؤمنين لأجل رفع الشك و الحيرة و إزالة اليأس عنهم، و لغرض توجّه القلوب إلى علام الغيوب و مقلّب القلوب، و تأميلهم لمستقبل الامور. و بذلك يهديهم إلى الطريق الناجح و يريهم سبيل الرشد و الكمال، و يلهمهم بالاستخارة رموز السعادة و الفلاح في صعوبات امور الدنيا و

(١) الوسائل: ب ٢، من صلاة الاستخارة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٠  
مشاكلها.

### الخضوع و الخشوع لعظمة الله و التوكل و تفويض الأمر إليه

و من أحسن خصوصيات الاستخارة، الخضوع في مقابل قدرة الله تعالى و الخشوع لعظمته، و الدعاء و طلب الخير من ساحته المقدسة للتوفيق و النجاح في العمل الذي يريده، و التوكل و تفويض الأمر إليه سبحانه و تعالى. فإن لهذه الخصال الجليّة الرقيقة قيمة ذاتية نفسية، مع قطع النظر عن التوصل بها إلى المطلوب؛ مع أنّها من أحسن طرق الوصول النيل إليه؛ لأنّ فيها إعطاء زمام الأمر إلى من بيده ملكوت السموات و الأرض و هو على كلّ شيء قدير. فإنّ الله تعالى وعد من دعاه الاجابة. بقوله: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ» (١) و «قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (٢)، و قد أخبر سبحانه و تعالى من توكل عليه بالكفاية؛ حيث قال: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» (٣). و ليس روح الاستخارة، إلّا الدعاء و التوكل على الله و طلب الخير منه.

ولا يُخلف في وعد الله تعالى ولا كذب في إخباره جلّ شأنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِعَادَ﴾ \* «٤»، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ «٥».

(١) غافر: ٦٠.

(٢) الفرقان: ٧٧.

(٣) الطلاق: ٣.

(٤) الرعد: ٣١.

(٥) النساء: ٨٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩١ □  
وقد ورد عن الصادق عليه السلام: «ما استخار الله مسلم إلّا خار الله له البتة» «١».

### دور الاستخارة في فلاح الانسان ونجاحه

وقد اتضح من ضوء ما بيّناه أهمية الاستخارة ودورها الكبير في ظفر الانسان على صعوبات العيش ومشاكلها وتوفيقه وهدايته إلى الرشد والكمال والفلاح.

ولا يخفى على أهل الدراية والبصيرة ما للاستخارة من الدخل الكبير في إضاءة مصير الانسان والتأثير العميق في تعيين مقدراته، أثراً ناجحاً مُفلحاً سعيداً مباركاً.

وذلك لأنّ في هذا العالم العصري المملوّ من الفساد والتلوث بأنحاء الذنوب والمغمور بظلمات الجهل والشهوات والكفر والالحاد، أيّة عروة أمتن من الاستخارة يستمسك بها الانسان اليائس المكبوت من المجتمع المنغمس في ورطة الذنوب والجهالة والالحاد؟!.

### الاستخارة من آيات وجود الله □

(١) الوسائل: ب ١، من صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٢

وقد جعل بعض الأعظم الاستخارة من أدلّة وجود واجب الوجود. وعلل ذلك بأنّه: أيّ ارتباط بين عدد الفرد أو الزوج للسبحه وبين عالم التكوين والواقع؟ حيث يصيب إلى الخير والمصلحة في صورة وإلى الشر والمفسدة في صورة اخرى؟

وكذلك في الاستخارة بالرقاع وافتتاح المصحف وسائر أنحاء الاستخارات.

كما أشار إلى ذلك المحقق الفقيه الشيخ الكلّباسي «١» والسيد البجنوردي «٢».

وتبدو أهمية الاستخارة من جهة مهمّة اخرى، وهي اتّجاه المستخير في موارد التخيّر والترديد في جهة رضوان الله وابتغاء مرضاته تعالى، مضافاً إلى رفع التخيّر وحصول العزم الراسخ له بالاستخارة.

بيان ذلك: أنّ الانسان إذا توكل على الله في الصعوبات وفوض نفسه وجميع اموره إلى الله في مشاكل العيش، ورضى بما قدره الله سبحانه وتعالى له في موارد التخيّر والترديد بالتوسل إلى الدعاء والاستخارة التي جعلها الله وسيلة له عند ذلك، يقدر الله له الخير و



يؤفقه إلى الفلاح و السعادة حسبما وعد عباده.

(١) حيث قال: إن من أدلة وجود واجب الوجود الاستخارة، سواء كانت من القرآن المجيد أو غيره، لأن بالمواظبة عليها، و انكشاف آثارها، و لا سيما الآثار التي تقع بعد أزمنة بعيدة غاية البعد، يظهر استناد جودة الاستخارة و رداؤها إلى العالم بالمغيبات الغريبة و الخفيّات العجيبة، سبحانه من لا يخفى عليه شيء، لا- في الأرض و لا في السماء، و يعلم ما تحمل كل انثى، و ما تغيض و ما تزداد أرحام النساء. و نظير ذلك ما قيل: من أدلة وجود واجب الوجود أنه كثيراً ما يشاهد انحلال عقد المكاره العسر الوعرة بحيث يصل استناد ذلك إلى القادر الذي لا تنتهي عجائب قدرته بالتقصّي و الاحصار. رسالة في الاستخارة للشيخ الميرزا أبي المعالي الكلّباسي / طبع مؤسسة الامام المهدي: ص ٦١.

(٢) حيث قال: و ذلك كما في الاستخارة أقوالهم عليه السلام ما خاب من استخار، يوجب الاطمئنان باصابتها للواقع، و لذلك نُقل لي عن بعض الأعاظم قدس سره أن الاستخارة من أقوى الأمارات و أقوى الحجج على إثبات الصانع؛ لأنه لو لم يكن صانع كان أيّ ارتباط بين عدد الزوج أو الفرد، و بين ما فيه المصلحة و المفسدة؟ و لكن الله تعالى شأنه هو الذي يجعل ما فيه المصلحة أو المفسدة زوجاً أو فرداً بعد تفويض الأمر إليه تعالى، و كذلك الأمر في القرعة. القواعد الفقهية/ للسيد البجنوردی: ج ١، ص ٦٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٣

و لا ريب أن هذا الاتجاه الإلهي المقدّس يؤثّر أثراً معنوياً عجبياً في جميع أبعاد حياته و زوايا عيشه، و يصبغ نيّاته و أفعاله بصبغة الله، حتى يبلغ بذلك إلى درجة عالية من الانقطاع إلى الله بحيث لا ينوي و لا يطلب في أفعاله و اموره غير رضوان الله و مرضاته.

### كلام صاحب الحدائق في الغرض من الاستخارة

و قد تبين بما سردناه أنّ الغرض من الاستخارة رفع الحيرة و الشك عن المستخير و إيجاد إرادة قوية و عزم راسخ له في العمل؛ ليخرج فكره عن ظلمات التحير و يتنور بالهام من الله، و لا يهين عزمه، و لا يزلّ قدمه و لا يتلجلج لسانه في صعوبات الامور. و قد أجاد صاحب الحدائق في بيان ذلك؛ حيث قال: «الغرض من الاستخارة طلب ما هو الأصح و الانجح لما في الدخول في الامور و التهجم عليها من غير استخارة، من احتمال تطرّق المهالك و عدم الأمن من المعاطب في جميع المسالك. و أقله احتمال حرمان المطلوب و عدم الظفر بالأمر المحبوب كما جاء في الخبر: من شقاء عبدي أن يعمل الأعمال فلا يستخيرني، و لأنه بعد الاستخارة يكون آمناً من تطرّق أسباب الحرمان و سالمًا من آفات العطب و الخذلان، فكان العمل بالاستخارة أمراً راجحاً و طريقاً واضحاً عند كل من له عقل سليم و ذهن قويم» (١). و سيأتي في تحرير كلامه أنّ مراده من الاستخارة ليس مجرد الدعاء و الصلاة، بل مقصوده الاستخارة المتداولة الشائعة بالمصحف و السبحة و الرقاق و مثلها.

(١) الحدائق الناضرة ج ١٠، ص ٥٣٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٤

### شبهات وردود

#### إشارة

١- شبهة عدم ارتباط مؤدى الاستخارة بالواقع و جوابها.

- ٢- شبهة سدّ طريق الفكر و المشورة بالاستخارة.  
 ٣- شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة.  
 ٤- لو علم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشكلة للمؤمنين.  
 ٥- شبهة الاستقسام بالأزلام.

و هاهنا شبهات حول الاستخارة أوردتها بعض الأصحاب و بعض المتنوّرين المادّيين، و قد أجاب عنها السيد الامام الراحل في كتابه «كشف الاسرار» (١).

و نتعرض في المقام لأهمّ هذه الشبهات و تحرير جواب السيد الامام الراحل قدس سره عنها، مع إضافات مكتملة منّا.

### شبهة عدم ارتباط مؤدى الاستخارة بالواقع و جوابها

الشبهة الاولى:

إنّ الصلاح و الفساد الثابتين لفعل مورد الاستخارة من الواقعات التكوينية، و لكن الخير أو الشرّ المعلوم بالاستخارة أمر اعتبارى؛ بأن يُعتبر الخير لعدد الفرد من السبحة و الشر لعدد الزوج منها فى الاستخارة بالسبحة. و ليس أى ربط لذلك بالواقعية الخارجية. و نفس الإشكال المزبور يأتى فى الاستخارة بالحصى، و الرقاع، و بافتتاح

(١) كشف الاسرار: ص ٩٨-٨٩.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٥

المصحف. و ذلك لأنّ مضمون الآية المتعينة بالاستخارة، لا ارتباط له بالصلاح و الفساد الواقعيين فى عالم التكوين و الخارج. و حاصل الإشكال: أنّ ما أدّت إليه الاستخارة من الخير أو الشر أمر اعتبارى، لا ارتباط له بالخير و الشر الواقعيين تكويناً للفعل المقصود من الاستخارة.

و يمكن الجواب عن هذه الشبهة:

بأنّ ثبوت القدرة المطلقة لله تعالى على جميع امور العالم مما استقلّ به العقل و ثبت بالبرهان، و قد أخبر عنه الله سبحانه بقوله: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» \* و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لَهُ أَرْسِلْ أَوْ أَسْبِغْ أَنْ يَكُونَ» (١).

و عليه فمن الممكن تعلق قدرة الله تعالى بتسخير إرادة الشخص المستخير؛ بأن يهدى أنامله و بنانه هداية تكوينية فى خلط الرقاع و أخذها، أو أخذ مقدار من حبات السبحة و الحصى و إسقاط بعضها، أو فى افتتاح المصحف؛ بحيث يطابق مؤدى الاستخارة الواقع الموجود فى عالم التكوين. و ليس فى ذلك أى محذور عقلى، إذا تعلقّت إرادة الله تعالى بذلك تكويناً.

و قد أخبرنا الله سبحانه و تعالى بطريق النصوص الواردة فى الاستخارة عن تعلق إرادته التكوينية بذلك. فلا وقع للإشكال المزبور.

نعم ينبغى الكلام فى إثبات صحة مدارك النصوص الواردة فى الاستخارة و قيام الحجّة الشرعية على مشروعيتها. و سيأتى البحث عن ذلك فى مدرك الاستخارة.

(١) يس: ٨٢.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٦

### شبهة سدّ طريق الفكر و المشورة بالاستخارة

## الشبهة الثانية:

إنّ العقلاء و ذوى الدراية و الفكر فى الصعوبات و الامور الخطيرة، إنّما يستمدّون من التفكّر و التعقّل و يستفيدون من الآراء و أنظار ساير العقلاء بمشاورتهم، و بذلك يُزيلون الشكّ و التردد عن أنفسهم و يُدللون الصعوبات. و قد اهتمّت الشريعة الاسلاميه بالتعقل و التفكير فى الامور و المشورة مع ساير المؤمنين. و قد دلّت على ذلك نصوص كثيرة متظافرة من الكتاب و السنة.

و إليك بعض نصوص الكتاب، و فى ذلك كفاية:  
 «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ» (١).  
 «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمَمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (٢).  
 «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (٣).  
 «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (٤).  
 «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (٥).

و حاصل هذه الشبهة أنّ الاستخارة تسدّ طريق الفكر و التعقل و المشورة

(١) الانعام: ٥٠.

(٢) الانفال: ٢٢.

(٣) يونس: ١٠٠.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

(٥) الشورى: ٣٨.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٧

و الاستفادة من آراء الآخرين.

و يمكن الجواب عن هذه الشبهة: بأنّ موضوع الاستخارة و موردها التخيّر و التردد فى الأمر بعد التفكير و المشورة فيما يمكن فيه المشورة.

كما يظهر ذلك من قول السائل: «فلا يوفق فيه الرأى أفعله أو أدعّه» (١) فى خبر اليسع القمى.

و من قوله: «الرجل تعرض له الحاجة لا يدري أن يفعلها أم لا؟» فى مكاتبة الحميرى عن صاحب الزمان «عج» فكتب إليه: «الذى سنّه العالم عليه السلام فى هذه، الاستخارة بالرقاع و الصلاة» (٢).

بل ورد فى بعض النصوص الأمر بالدعاء و الاستخارة- بمعنى طلب الخير- قبل المشورة مع إخوانه المؤمنين، حتى يُجرى الله الحق الواقع على لسانهم ببركة دعاء المستخير، كما فى خبر هارون بن خارجة عن أبى عبد الله عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أمراً، فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك و تعالى، قال: قلت: جعلت فداك و ما مشاورة الله؟ قال: تبتدا فتستخير الله فيه أولاً، ثمّ تشاور فيه؛ فانه إذا بدأ بالله أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» (٣).

بل استفاد من بعض النصوص جواز الاستخارة- بالرقاع و المصحف و غيرها- و مشروعيتها فى صورة عدم وجود مشاور يشاوره المستخير، كقول السائل: «و لا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع؟» فى مرفوعة على بن محمد (٤)، فأمره الامام عليه السلام بمشاورة رب العالمين حينئذ بالاستخارة بالرقاع.

(١) الوسائل: ب ٦، من صلاة الاستخارة، ح ١.

(٢) المصدر: ب ٣، ح ١.

(٣) المصدر: ب ٥، ح ٢.

(٤) المصدر: ب ٢، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٨

و عليه فالاستخارة لا- تسدّ طريق الفكر و التعقّل و المشورة، بل هي، طريق شرعى يصون المستخير عن الخطاء و يوصله إلى ما فيه صلاحه و فلاحه، و وسيلة لتنوير ذهنه بالمشورة في جهة الاصابة إلى الواقع.

و حاصل الكلام: أنّ الاستخارة تسهّل للمستخير طريق الوصول إلى المطلوب و تيسر له الأمر، و بمخالفته العمل بمؤاذاها يقع المستخير في الصعوبة و العنت. كما اشير بذلك في بعض النصوص، كقوله عليه السلام: «فإنّك إن خالفت لقيت عنتاً في» «١».

و هل يعتبر المشورة قبل الورد فيها؟ الأقوى عدم ذلك؛ نظراً إلى تعدّد مشاورة الناس في كثير من الامور التي هي من الأسرار و يرى المستخير مشاورة الغير فيه مخالفاً لمصلحته نفسه أو موجباً لهتك عرضه، و إلى عدم دلالة لنصوص الاستخارة على اعتبار المشورة قبلها في مشروعيتها مطلقاً، كما عرفت هاهنا، و ستعرف تفصيل ذلك في خلال المباحث الآتية.

(١) المصدر: ب ٢، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٩٩

### شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة

الشبهة الثالثة:

قد جاء لفظ الاستخارة في نصوص أهل البيت عليهم السلام بمعنى طلب الخير بالدعاء و الصلاة.

و هذا المعنى هو المقصود مما ورد في النصوص، من الترغيب و التأكيد على الاستخارة.

و أما ما تعارف في عصرنا من الاستخارة بالقرآن و السبحة و الرقاق، فلا أصل له في الشرع و لا دليل عليه، بل نسبتها إلى الشارع نوع من البدعة؛ لأنّ البدعة إدخال ما ليس من الدين في الدين و لم يثبت كون الاستخارة بهذا المعنى من الدين.

هذه الشبهة أوردتها بعض أهل العامة. و قد نقل هذه الشبهة عن الشيخ شلتوت «١». و أيضاً يرجع كلام بعض أصحابنا إلى ذلك.

و الجواب عن هذه الشبهة:

أنّ كون الاستخارة في كثير من النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بمعنى طلب الخير بطريق الدعاء و الصلاة، و كونها بهذا المعنى مورد ترغيب الشارع و تأكيده، مما لا ريب فيه و لا شبهة تعترية.

و لكن لا- ينافي ذلك مجيء عنوان الاستخارة بمعنى خاص أيضاً، و هو طلب الخير من الله تعالى براءة المستخير ما فيه الخير و المصلحة واقعاً بالقرآن أو السبحة أو بالرقاع على النحو الذي ورد في النصوص، و لكن كل ذلك بعد الدعاء و التضرّع إلى الله تعالى، بل بعد الاتيان بصلاة الاستخارة.

(١) للمحات: للشيخ آية الله الصافي ص ٢٤٦-٢٤٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٠

و قد حدثت هذه الشبهة لابن ادريس، فأنكر مشروعيتها ساير أنحاء الاستخارات. و وقع بذلك مورد هجمة فحول الفقهاء، كالعلامة

الحلى و الشهيد و ابن طاوس و صاحب الجواهر و غيرهم.

و سيأتي بيان أقوالهم و تنقيح آرائهم في البحث عن مدرك الاستخارة.

و أما إسناد ذلك إلى الشارع، فجوازه منوط بورود الدليل عن جانبه على مشروعية هذا النوع من الاستخارة. و قد وردت عدّة روايات دلت على مشروعيتها. و سيجيء تحقيق هذه النصوص سنداً و دلالةً في البحث عن مدرك الاستخارة.

هذا، مع أنّ للاستخارة بالمعنى الرائج الشائع جذراً في القرعة، بل هي من قبيل حقيقة القرعة. و قد نطق الكتاب العزيز بمشروعيتها القرعة كقوله تعالى «و إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ...»

و لا فرق بين المساهمة و القرعة بالأقلام و نحوها و بين الاستخارة بالسبحة أو الحصى أو الرقاع أو المصحف، إلّا ما ورد من الدعاء و الصلاة قبل الاستخارة.

و على ضوء ما بيّناه اتّضح عدم ابتناء الجواب المزبور على مباني مذهب الامامية و نصوص أهل البيت عليهم السلام، بل يتم حتى بناءً على مسلك أهل العامة؛ لما له من الجذر القرآني في الآيات الواردة في القرعة.

هذا، مع أنّ الأمر في الاستخارة أسهل؛ إذ القرعة إنّما شرّعت في الحلال و الحرام و في حقوق الناس. و لكن بالاستخارة إنّما يثبت رجحان العمل بمؤدّاهما، غاية الأمر يثبت استحبابه، من دون أن يتكفّل لاثبات الحلال و الحرام أو حقوق الناس.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠١

فلما كانت الاستخارة الرائجة الشائعة داخلّة في حقيقة القرعة، تكون من الدين و ليست من البدعة، بل الاستخارة الشائعة من مصاديق القرعة، كما سيأتي توضيح ذلك في خلال البحث.

### لو علم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشكلة للمؤمنين

الشبهة الرابعة:

و من تلك الشبهات أنّه لو كانت الاستخارة طريقاً إلى الواقع المستور و لو علّمت بها المغيبات لم تحدث أيّة مشكلة في العيش للمؤمنين الذين هم أهل الاستخارة، و لتمكّنوا من كسب منافع و أموال كثيرة ضخمة، و لظفروا في الحروب على المشركين و المنافقين كلّهم، و لاستبقوا جميع أهل الدنيا و لتفوّقوا على دُول العالم في جميع الامور. و لم يكونوا مخلفين و منحطّين من الجهات الثقافية و الاقتصادية و السياسية و النظامية، كما نشاهدهم الآن كذلك. فليست الاستخارة طريقاً للعثور و الاطلاع على الغيب، كما قال تعالى: «قُلْ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ» (١).

و أجاب السيد الامام الراحل في كشف الأسرار (٢) عن هذه الشبهة بما تحريره:

إنّ جواب هذه الشبهة يُعلم بتوضيح معنى الاستخارة. و هي جاءت في الأحاديث بمعنيين.

أحدهما: ما جاء في أكثر أحاديث الاستخارة، و هو طلب الخير بالدعاء و

(١) الاعراف: ١٨٨.

(٢) كشف الاسرار/ الطبع القديم: ص ٨٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٢

الصلاة. و لم يُعرف هذا المعنى عند عامّة الناس بالاستخارة.

و من الواضح أنّ مجرد الدعاء و الصلاة ليس فيه التخرّص على الغيب بأيّ وجه و لا يستلزم المحذور المذكور قطعاً. فهذا المعنى خارج عن مقصود المستشكل قطعاً.

ثانيهما: ما هو المعروف عند عامة الناس و دلّ عليه بعض النصوص و اشتهر بين الأصحاب و هو طلب الخير من الله، بمعنى إراءته تعالى للمستخير ما فيه الخير و الصلاح واقعاً بطريق الاستخارة بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة أو بالقرعة. و ذلك عند ما تحير الانسان و لم يتمكن من تشخيص صلاح الفعل المطلوب و فساده بعد الفكر و المشورة. فبقى متحيراً عاجزاً عن تشخيص ما هو الحق الواقع و عن الاستضاءه بنور عقل نفسه بالتفكر و عقل غيره بالمشورة. فحينئذ يبقى هذا الشخص فريداً وحيداً مضطراً لا مناص له من اختيار أحد الطرفين؛ إما الفعل و إما الترك. فلو وُجد في هذا الحال أحدٌ يهدى هذا الانسان المتحير الواله إلى طرفٍ و يقوى قلبه و يشدّ ظهره للعزم و العمل، لخدمه بذلك خدمة كبيرة و له عليه منهُ عظيمه جداً.

ف عند ذلك يقول علماء الدين و حَمَلَةُ الشريعة أن الله تعالى - الذي هو ربّ العالمين و مجيب دعوة المضطرين و مدرك الهالكين و أمل الراجين - فتح لمثل هذا الانسان المتحير الواله المضطر الراجي نافذه رجاءٍ و أمل بالمستقبل بسبب الاستخارة بإحدى الطرق المذكورة فيهدى قلبه إلى جههٍ و أنامله إلى طرف من

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٣

المصحف أو الرقاع أو السبحة، ليأخذ ما يطابق الحق الواقع بعد دعائه و تضرّعه و التجائه إلى ساحه الربوبية في حال تحيره و شدة اضطرابه.

فالاستخارة إنما ترفع التحير و التردد و الحيرة عن الانسان فيما يريد من الفعل و تُعطى العزم و الاستحكام في الارادة في خصوص الفعل الذي بقى الانسان متحيراً و متردداً في فعله.

و بذلك يريه الله تعالى ما فيه الخير و الصلاح واقعاً، كما أنه تعالى كان يرى أنبيائه و أوليائه سبيل الرشده و يهديهم طريق الخير و الرشاد، كما قال تعالى:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (١). و قال تعالى: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (٢)

فإن من شأن الله عزّ و جلّ اللطف بالعباد و هدايتهم إلى الحق باراءه آياته، كما قال تعالى:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (٣).

«وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا» (٤).

«كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (٥).

«وَ مَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا» (٦).

(١) الانعام: ٧٥.

(٢) يس: ٨٣.

(٣) فصلت: ٥٣.

(٤) النمل: ٩٣.

(٥) البقرة: ٧٣.

(٦) الزخرف: ٤٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٤

«وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (١).

و من راجع الأحاديث الواردة في الاستخارة و تأمل في مضامينها العالية يُدعن بأن ماهية الاستخارة ليست إلّا إراءه الواقع للمستخير

ببركة دعائه و تضرّعه و صلّاته؛ إما باخطار الواقع في قلبه و إنزال السكينه عليه، أو هداية يده و أنامله إلى طرف من السبحة أو ورق من أوراق المصحف أو الرقاع؛ ليستخرج ما يطابق الحق الواقع.

هذا و لكن مع ذلك كله لا تقع النفس بهذا الجواب مع تفصيله، و إن كان في غاية المتانة من حيث ترسيم فائدة الاستخارة و تبيين جذرها العقلاني.

و الجواب الصحيح المناسب للإشكال المزبور أن مفاد نصوص تشريع الاستخارة إراءة واقع ما يريد المستخير من الفعل في جريان اموره اليومية.

و ما كان من الأفعال المستحدثة الداخلة في شئونه عيشه و مقتضيات حوائجه اليومية، لا جميع المغيبات و ما لا يرتبط منها بامور عيشه و ما لا- يتبلى به بمقتضى جريان العادة المتعارفة، كأن يأخذ سبحة أو مصحفاً و يذهب إلى الصحارى و الفلوات و الدير الخربة ليستخرج الكنز بالاستخارة و نحو ذلك مما هي خارجة عن شئون عيشه و عادته المتعارفة.

و قد أجاد العلامة المجلسي في تحرير ذلك؛ حيث قال- بعد ذكر نصوص أنحاء الاستخارات- «أظنّ أنه قد اتضح لك مما قرع سمعك و مرّ عليه نظرك في الأبواب السابقة أنّ الأصل في الاستخارة الذي يدلّ عليه أكثر الأخبار المعترّبة، هو أن لا يكون الانسان مستبداً برأيه، معتمداً على نظره و عقله، بل يتوسل بربه

(١) غافر: ٨١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٥

تعالى و يتوكّل عليه في جميع اموره، و يُقرّ عنده بجهله بمصالحه، و يفوض جميع ذلك إليه، و يطلب منه أن يأتي بما هو خير له في اخراه و اولاه، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فيدعو بأحد الوجوه المتقدّمة من الصلاة أو بدونها، بل بما يخطر بباله من الدعاء إن لم يحضره شيء من ذلك، للأخبار العامة؛ ثم يأخذ فيما يريد، ثم يرضى بكلّ ما يترتب على فعله من نفع أو ضرر» (١).

و من تأمل بعين البصيرة يجد الاستخارة آية من آيات الله و من هنا قال بعض الأعظم «٢»: إنّ الاستخارة من آيات إثبات وجود الواجب تعالى.

و لا ريب عند العقل السليم أنّ إراءة الواقع للمستخير، ليس على الله، إلّا سهل يسير، بعد ما فهم و أذعن بأنّه الذي خلق السماوات و الأرض بغير عمد ترونها، و هو على كل شيء قدير، الذي بيده ملكوت كل شيء، و أنّ أمره إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

هذا مضافاً إلى أنّ تحصيل قوة الإرادة و استحكام العزم و الجزم على الأمر المطلوب، من أهم أسباب التوفيق و النجاح في الوصول إلى المقصود، كما أذعن بذلك المتتّرون من العلماء و أخصائى علم النفس و معرفة الروح.

و لا- ريب أنّ بالاستخارة يحصل ذلك بأحسن وجه و أتمّه. و لو لم يكن للاستخارة غير هذا الأثر، من إيجاد العزم المتين و الارادة القوية و إزالة الشك و التحير و الوسوسة، لكفى ذلك في حسننها، و ملائمتها للعقل و فهم العقلاء.

و قد تبين على ضوء ما بيّناه أنّ الاستخارة ليست بمعزل عن حكم العقل و

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٨٧.

(٢) كالشيخ الفقيه الكلباسي في رسالة الاستخارة/ طبع مؤسسة المهدي: ص ٦١، و السيد البجنوردي في قواعد الفقهية: ج ١، ص ٦٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٦

ما يراه العقلاء و جرت عليه سيرتهم عند التحير و التردد في الأمور و عدم التمكن من العزم الراسخ على الفعل المطلوب بعد الفكر و



المشورة.

## شبهة الاستقسام بالأزلام

الشبهة الخامسة:

بقيت هاهنا شبهة، وهي أن الاستخارة من قبيل الاستقسام بالأزلام.

ورُدَّ بأنه لم يفسر لفظ الأزلام بالاستخارة في رواية و لا- بما يشملها، هذا مع أن الاستخارة في ماهيتها مغايرة للأزلام التي كانت الجاهلية يطلبون الأرزاق بها، وهي السهام والقдах.

ف قوله تعالى: «وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ» (١)؛ أي و أن تطلبوا قسمة الأرزاق بالقдах و السهام. و لفظ الأزلام جمع الزلم؛ و هو السهم الذي لا ريش له. كانت الجاهلية عند ما يشترون جزوراً أو بقرأ أو ساير الأنعام يقسمون لحومها بالقдах و السهام على سبيل الاقتراع، كما نُقل ذلك عن الكشاف (٢). و قد نقل ذلك في تفسير مجمع البيان (٣) عن تفسير علي بن إبراهيم. و نقل عن بعض أن المراد بالأزلام هو آلات القمار التي كانوا يتقامرون بها.

و لا إشكال في خروج الاستخارة عن المعنى المقصود من الاستقسام بالأزلام في الآية، بعد ورود نصوص كثيرة في الاستخارة و عمل الأصحاب

(١) المائدة: ٣، و الآية: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّدَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ». المصدر.

(٢) الكشاف: ج ١، ص ٦٠٤، و جامع البيان: ج ٦، ص ٤٩.

(٣) تفسير مجمع البيان: ج ٣-٤، ص ١٥٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٧

بها، و لا- سيما بما ورد في النصوص من الدعاء و التوسل إلى الله عند التحير و طلب الخيرة من الله تعالى و ما فيه الصلاح و الخير عنده و تفويض الأمر إليه.

هذا مع أن الاستخارة أشبه بالقرعة، و قد أثبتنا حجية القرعة، بل لا يمكن الخدشة في حجية أدلتها من الكتاب و السنة و الاجماع، كما ثبت عمومها لكل أمر مجهول شامل لمورد الاستخارة، مع فرق بينهما. و الفارق من جانب الاستخارة ليس إلا الدعاء و الصلاة و التوسل و طلب الخير من الله، مع افتتاح المصحف، أو عدّ حبات السبحة، أو تشويش الرقاع، و الأخذ بما بقي من السبحة أو خرج من الرقاع و المصحف.

مع أن الأمر في القرعة أشكل لإفادتها الحكم الشرعي، و دليلها غير قابل للتشكيك لما له من قوة الاعتبار. فتحصل أن الشبهة المزبورة لا أساس لها.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٨

## تعريف الاستخارة

## إشارة

١- تنقيح آراء الفقهاء و المحدّثين.



٢- تحقيق معنى الاستخارة.

٣- معاني الاستخارة من منظر النصوص.

إنّ تحقيق معنى الاستخارة و تعيين المقصود منها في اصطلاح النصوص و الفتاوى من أهم ما وقع فيه البحث و الكلام في هذا المجال. و قد اتضح من مطاوى ما بيّناه آنفاً بعض المقصود في المقام. و ينبغي قبل تحقيق معناها اللغوي و الاصطلاحى و نقل كلمات فحول الفقهاء و المحدثين في ذلك و تنقيح مبانيهم و نقدها و ما يخطر بالبال من المناقشات فيها.

## تنقيح آراء الفقهاء و المحدثين

### رأى ابن ادريس

قال ابن ادريس في تعريف الاستخارة:

«الاستخارة في كلام العرب الدعاء، و هو من استخارة الوحش. و ذلك أن يأخذ القانص ولد الطيبة، فيعرك أذنه، فيبغم. (١) فإذا سمعت أمه بغامه، لم تملك أن تأتيه، فترمى بنفسها عليه، فيأخذها القانص حينئذٍ.

(١) القانص: الصياد/ يعرك: يدلك، من عرك يعرك عركاً؛ أى تدليكاً/ بغمت الطيبة تبغم؛ أى أنت، و البغام: أنين الطيبة و صوتها الخفى اللين.

و المقصود أن الصياد يأخذ ولد الطيبة و يدلك أذنه و حينئذ يرتفع صوت أنينه و تسمعه أمه و ترمى بنفسها على ولدها من غير اختيار. فيصيدها الصياد بهذا الطريق.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٠٩

قال حميد بن ثور الهلالي، و ذكر ظبيةً و ولدها و دعائه لها لما أخذه القانص، فقال:

\* رأيت مستخيراً فاستترال فؤادها\*

\* بمنيحةً تبدو لها و تغيب\* (١).

□ □ □  
أراد رأيت داعياً. فكان معنى استخرت الله استدعيته إرشادى.

و كان يونس بن حبيب اللغوي يقول: إن معنى قولهم: استخرت الله؛ استفعلت من الخير؛ أى سألت الله أن يوفق لى خير الأشياء التى أقصدها. فمعنى صلاة الاستخارة على هذا؛ أى صلاة الدعاء. (٢)

انتهى نص كلام ابن إدريس فى المقام. ثم إنه أنكر مشروعىة الاستخارة بالرقاع و القرآن و السبحة و البنادق، خص الاستخارة المشروعة بمعناها اللغوي، و هو طلب الخير بالدعاء. و سيأتى نص كلامه على ذلك.

و قد ردّه العلماء بالتشيع عليه، و كذا غيره من الفقهاء كالشهيد فى الذكرى و ابن طاوس و صاحب الجواهر. و سيأتى نقل كلماتهم فى البحث عن مدرك الاستخارة.

(١) و المقصود أن ظبية رأيت داعياً- و هو ولدها- يدعوها ببغامه و أنينه فاحترق كبدها و زال فؤادها بسبب منيحة؛ أى بسماع نياحة ولدها و بغامه، قد تظهر نياحته لأمه برفع أنينه فتسمعه، و قد تختفى بخفض صوت بغامه.

(٢) السرائر/ طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٣١٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٠

## رأى العلامة الحلي

وقد أشار العلماء في المختلف إلى حقيقة الاستخارة بعبارة موجزة جامعة؛ حيث قال:

«و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخيرة في بعض أفعاله المباحة المشبهة عليه منافعها و مضارها الدنيوية». (١)

و يفهم من كلامه اعتبار أربعة أمور في الاستخارة شرعاً.

١- طلب معرفة ما ينبغي له أن يختاره، ممّا فيه الخير.

٢- كون الفعل المورد للاستخارة مباحاً بالمعنى الاعم؛ بأنّ لم يكن واجباً أو حراماً فيشمل المستحب و المكروه. و ذلك عند ما تردّد المستخير في فعل شيء أو تركه لأجل الدوران بين المصالح و المحاذير المحتملة في الفعل و الترك.

و مقصوده مورد لم يرد من الشارع حكم إلزامي منجز من الوجوب و الحرمة؛ إذ موارد تنجز التكليف الإلزامي خارجة عن مورد تشريع الاستخارة. فلا يجوز الاستخارة لترك الواجب رأساً أو لفعل الحرام.

نعم يجوز الاستخارة في فعل بعض مصاديقه و ترك مصاديقه الأخرى؛ كأن يستخير للالتيان بصلاة الظهر في وقت أو مكان خاص لاحتمال مفسد و مضار دنيوية في ذاك المصدق، لا للالتيان بأصل طبيعي الواجب و إيجاد.

٣- حصول الاشتباه و التحير في تشخيص صلاح الفعل و فسادها؛ لما فيه من الدوران بين المنافع و المصالح و بين المحاذير و المفسد المحتملة.

٤- رجوع مضار الفعل و منافعها- التي وقع فيها الاشتباه و التردد- إلى الأمور الدنيوية، لا الأخرية و المعنوية؛ نظراً إلى رجوع ذلك إلى حكم تشريع

(١) مختلف الشيعة: ج ٢، ص ٣٥٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١١

الأحكام الشرعية، و ليست الاستخارة حجة شرعية لتعيين حكم الفعل المقصود من الاستخارة.

و لكن فيه ما لا يخفى؛ لوضوح عدم انحصار التحير و التردد المورد للاستخارة في ذلك، بل ربّما يكون لأجل احتمال ترتب مصالح و مفسد معنوية على الفعل الذي يريده، بسبب عوارض و طوارئ خارجية، لا بمقتضى ذات الفعل المستحب أو الواجب الذي يريد أن يفعله. فيقع حينئذ في حيرة و تردد لأجل تكافؤ الاحتمالين. فاتضح بهذا البيان عدم اعتبار كون المضارّ و المنافع المحتملة دنيوية.

و كيف يختص مورد الاستخارة بالتحير الراجع إلى الأمور الدنيوية و لا يشمل التردد من جهة الأمور المعنوية و الأخرية؟ و قد امر في جميع نصوص الاستخارة بأن يدعو المستخير، و يطلب خيرة في عافية، و ما اصطفاه الله و اختاره له و ما ارتضى به له، و يطلب من ساحته تعالى أن لا يقع فيما يسخطه الله تعالى و لا يرضى به. □

أ فلا يكشف ذلك عن خوف المستخير من وقوعه في سخط الله و بعده عن ساحته بالفعل المستخار فيه قبل الاستخارة؟

و هلاً يكشف ذلك عن رجوع تردده و حيرته إلى الأمور المعنوية و الأخرية؟! □

بل يمكن أن يقال: إنّ من أهمّ العوامل و الأسباب التي تلجئ المؤمن المتحير إلى الاستخارة: أنّه يرى نفسه و أمره بين سخط الله و البعد من ساحته و بين مرضاه الله و القرب إليه. فلا يدري أنّ ما أراد أن يفعله في أيّ الأمرين يوقعه، فأنّما يكون تحيره لأجل ذلك.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٢

ثم إنك قد عرفت من كلامه هذا أنه لم يفرّق في هذا التعريف بين أنحاء الاستخارة. فإنّ كلامه عام شامل للاستخارة بمعناها الأعم الذي بمعنى طلب الخير بمجرد الدعاء و الصلاة، و بمعناها الأخص الذي يكون بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة. بل الاستخارة بمعناها الأخص الشائع داخله في مقصوده قطعاً؛ لأنه قال بذلك بعد تشييعه على ابن إدريس في إنكاره الاستخارة بهذا المعنى.

### رأى المحدث الكاشاني

وقد عرّف الفقيه العارف المحدث الكاشاني الاستخارة في تبين الرواية بقوله: «يعنى ما طلب مسلم من الله الخيرة في أمره بالدعاء قبل أن يرتكبه، إلّا جعل الله تعالى له ذلك الأمر خيراً». هذا أحد معاني الاستخارة، و لها معانٍ أخرى تستفاد من الأخبار الآتية، كطلب تيسير ما فيه الخيرة، أو طلب تعرّف ما فيه الخيرة، أو طلب العزم على ما فيه الخيرة. و ما سوى طلب التعرف يكون بالصلاة و الدعاء.

و طلب التعرف قد يكون بانضمام غيره، كالرقاع و البنادق و القيام إلى الصلاة و فتح المصحف و أخذ السبحة و عدّها و القرعة. و يأتي بيان ذلك كلّ إن شاء الله تعالى. و الكل حسنٌ أيها يأتي به العبد فقد استخار الله. «١»

و حاصل ما يستفاد من كلامه أمران:

أحدهما: أنّ الاستخارة جاءت في الأحاديث لأربعة معانٍ.

١- طلب الخيرة في أمره من الله تعالى بالدعاء قبل الشروع في العمل؛ بأن

(١) الوافي: ج ٩، ص ١٤٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٣

يطلب تعلق إرادته و عزمه على خير ما ينبغي أن يختاره.

٢- طلب تيسير ما فيه الخير و الصلاح واقعاً و تسهيله عليه.

٣- طلب التعرف و الاطلاع على ما فيه الخير و الصلاح واقعاً.

٤- طلب العزم المستحكم و الارادة الجازمة على فعل ما فيه الخير و الصلاح.

ثانيهما: أنّ ما سوى طلب التعرف من المعاني المزبورة- و هو طلب الخيرة و طلب التيسير و طلب العزم- يكون بالدعاء و الصلاة، و طلب التعرف قد يكون بانضمام غير ذلك، كالرقاع و البنادق و افتتاح المصحف و أخذ السبحة و القرعة. و يفهم من كلامه أنّ كل ذلك داخل في تعريف الاستخارة.

و يرد على تعريفه أنّه من قبيل تعريف الشيء بذكر مصاديقه و أقسامه.

فإنّ ما ذكره من قبيل أقسام الاستخارة. و كان ينبغي له أن يُعرّفها بيان جامع لجميع هذه الاستخارة و مانع من غيرها، كما فعل العلامة الحلّي.

و لكن الكلام في أنّه هل يمكن أخذ عنوان جامع لجميع هذه الأقسام الأربعة فيشمليها؟

ظاهر كلام المحدث المزبور أنّها معاني عديدة متغايرة بالفصول و إن كانت مشتركة في الجنس، و هو أصل الطلب و الدعاء.

### رأى المحدث البحراني

قال المحدث البحراني في تعريف الاستخارة: «و ينبغي أن يُعلم أولاً: أن الاستخارة هي طلب الخير من الله تعالى، قاله في القاموس و النهاية و غيرهما. و قال ابن ادريس: الاستخارة في كلام العرب الدعاء، و قال أيضاً معنى استخرت الله، استدعيت إرشادي، قال:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٤

و كان يونس بن حبيب اللغوي يقول: إن معنى استخرت الله، استفعلت الله الخير؛ أي سألت الله أن يوفقني خير الأشياء التي أقصدها. إذا عرفت ذلك فاعلم أن المفهوم من الأخبار أنها قد جاءت فيها على معان عديدة». (١)

و قال- بعد ذكر أقسام الاستخارة في ختام كلامه-: «لا ريب أن الاستخارة بأي المعاني المتقدمة، ترجع إلى الطلب منه سبحانه». (٢) و يفهم من ذيل كلامه- مع الالتفات إلى ما جاء في صدر كلامه في تعريف الاستخارة-، رجوع جميع المعاني المذكورة للاستخارة- بأقسامها التسعة أو العشرة الآتية (٣) إلى معنا جامع مشترك بين الجميع، و هو طلب الخيرة- أي خير ما ينبغي أن يختاره- و تعلق جزمه و عزمه به.

و يمكن كون مقصوده أن للاستخارة في اصطلاح الأحاديث معاني عديدة على نحو الاشتراك المعنوي، و المعنى الجامع هو أصل الطلب منه سبحانه، و كون ساير المعاني من باب مصاديق المعنى الموضوع له. و الوجه في إرجاعه الكل إلى أصل الطلب لعلّه مغايره طلب العزم و طلب التعرّف و طلب التيسير مع معنى طالب الخير، باعتبار تغاير متعلق الطلب، و لكن الجميع مشترك في أصل الطلب. و على أي حال رأى صاحب الحدائق موافق لرأى العلامة و الفيض في مجيء الاستخارة في النصوص بجميع المعاني المذكورة. لا مجرد طلب الخير بالدعاء و الصلاة، كما زعمه ابن ادريس، و إن يرجع الجميع إلى أصل الطلب

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٤.

(٢) المصدر: ص ٥٣٣.

(٣) و سيجيء ذكر هذه الأقسام في البحث عن أقسام الاستخارة إن شاء الله.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٥

بالمآل، كما أشار إليه في ذيل كلامه.

## رأى صاحب الجواهر

يظهر من صاحب الجواهر أن لفظ الاستخارة في الأحاديث جاء بمعنيين: أحدهما: طلب الخيرة بمعنى أن يطلب من الله بالدعاء و التوسّل أن يكون ما أراد فعله أو تركه من الأمور خيراً له، لا أن يريه ما فيه الخير و الصلاح واقعاً. و قد استبعد كون هذا المعنى مراداً من الاستخارة بالدعاء و الصلاة. فانه فسّر الاستخارة بطلب الخيرة و استشهد لذلك بكلمات أهل اللّغة و نقل كلام الطريحي عن مجمع البحرين؛ حيث قال في تعريف الاستخارة:

«و هي طلب الخيرة كما في المصباح و عن القاموس و النهاية و مجمعى البرهان و البحرين، قال في الأخير: خار الله لك أي أعطاك ما هو خير لك، و الخيرة بسكون الياء اسم منه. و الاستخارة طلب الخيرة كعنبه. و استخيرك بعلمك؛ أي أطلب منك الخير متلبساً بعلمك بخيري و شرّي. و في الحديث: من استخار الله راضياً بما صنع خار الله له حتماً أي طلب منه الخيرة في الأمر» (١).

ثم قال: «و المراد بطلب الخيرة الدعاء و التوسّل في أن يكون ما أراد فعله أو تركه من الامور خيراً له، و من هنا قال في المحكى عن إشارة السبق (٢): يصلّى ركعتين- إلى أن قال-: و يسأل الخير فيما قصد إليه ...، لكن الانصاف أنني لم أجد في النصوص ما هو

صريح في إرادة ذلك من الاستخارة التي يُصلى لها، نعم يحتمله صحيح عمرو بن حريث، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: صل ركعتين و استخر

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٥٦.

(٢) و هي كتاب فقهى لعلی بن أبی الفضل الحلبي، و هو من القدماء.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٦

اللَّهِ. فَوَاللَّهِ مَا اسْتَخَارَ اللَّهُ مُسْلِمٌ إِلَّا خَارَ اللَّهُ لَهُ «١»، بَلْ لَعَلَّهُ الظَّاهِرُ مِنْهُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ. «٢»  
و نظير الصحيح المزبور خبر هارون بن خارجة «٣».

ثانيهما: طلب تعرّف ما فيه الخيرة بقرار نفسه و حصول عزمه على ما فيه الخير و الصلاح واقعاً.

قال قدس سره: «و قال في الفقيه: قال أبو رضى الله عنه في رسالته إلى: إذا أردت يا بني أمراً فصل ركعتين و استخر الله مائة مرة و مرة فما عزم لك فافعل، و قل في دعائك: لا إله إلا الله الحكيم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، رب بحق محمد و آله صال على محمد و آله، و خر لي في كذا و كذا الدنيا و الآخرة خيرة في عافيه، إلا أنه و إن كان ظاهر الدعاء فيه يقتضى ما ذكرنا، لكن قوله: فما عزم لك فافعل، قد يشعر بارادة طلب تعرف ما فيه الخيرة باتفاق حصول العزم من المستخير الذي كان متردداً في الفعل و عدمه، كما صرح به في السرائر في كيفية الاستخارة.

و هو مضمون خبر اليسع القمي، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: أريد الشيء فاستخير الله فيه، فلا يوفق فيه الرأي، أفعله أو أدعه؟ فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فإن الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أى شيء يقع في قلبك فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلى أول ما ترى فيه، فخذ به إن شاء الله. «٤»

(١) الوسائل: ب ١، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر: ح ٢.

(٤) الوسائل: ب ٦، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٧

إذ قوله: فلا يوفق فيه الرأي، كالصريح في عدم حصول الارادة و العزم؛ كى يتعرّف ما فيه الخيرة. «١»

و لا- يخفى أن قوله: «فما عزم لك فافعل» في ذيل خبر معاوية بن ميسرة قول والد الصدوق في رسالته ظاهراً، لا كلام الامام عليه السلام. نعم جاء نظير هذا التعبير في كلام الامام عليه السلام في بعض النصوص «٢». و سيأتى بيان ذلك عند تحقيق النصوص. و مرجع كلامه في المعنى الثانى إلى طلب إراءة ما فيه الخير و الصلاح واقعاً و ذلك إنما يحصل بسكون نفسه و حصول عزمه و جزمه عليه، من فعل أو ترك.

ثالثها: طلب التوفيق لما اختاره الله له و تيسيره له، و كون أقسام الاستخارة الشائعة طرقاً لتعرّف ما اختاره الله له. و هذا المعنى هو الذى قوّاه و استظهره من نصوص الاستخارة.

قال في ختام البحث عن ذلك: «و من هنا يُقوى أن للاستخارة معنيين، لا غير. أحدهما: أن يسأل من الله سبحانه أن يجعل الخير فيما أراد إيقاعه من الأفعال، و الثانى: أن يوفقه لما يختاره له و يُيسره له، نعم لتعرّف الثانى طرق و لعلها تتبع إرادة المستخير بالمعرفة» «٣». و لكن المعنى الأول من هذين القسمين هو الذى ذكره أولمّا في تعريف الاستخارة و استبعد كونه المراد من الاستخارة بالدعاء و

الصلاة. و لعله ذكره

(١) المصدر: ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) حيث قال عليه السلام: «ثم تستخير الله مائة مرة و مرة، ثم تنظر فان عزم الله لك» / الوسائل: ب ١، من أبواب الاستخارة، ح ٥.

(٣) المصدر: ص ١٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٨

هنا لبيان حصر معنى الاستخارة فيهما ثبوتاً. ولكنه طبق أقسام الاستخارة الشائعة على المعنى الثاني، وهو المعنى الثالث من المعاني الثلاثة المستفادة من كلامه.

ولا يخفى عليك أن ما جاء في كلامه من تفسير الخيرة بالمعنى الثاني، مناسب لما ذكره الخليل و ابن الأثير؛ من أن لفظ «الخيرة» على وزن العبته بمعنى ما يُختار.

و يظهر منه أن هذا المعنى الثاني هو ظاهر أكثر نصوص الاستخارة؛ حيث استشهد لذلك بنصوص عديدة. و سيأتي بيان مرامه في الاستخارة عند البحث عن مدركها.

### رأى صاحب العروة و المناقشة فيه

و قال السيد اليزدي في العروة: «الاستخارة بمعنى طلب الخير من ربه و مسألة تقديره له عند التردد ... أو مطلقاً ... للسفر و كل أمر خطير، ... و لا سيما عند الحيرة و الاختلاف في المشورة. و هي الدعاء لأن يكون خيره فيما يستقبل أمره. و هذا النوع من الاستخارة، هو الأصل فيها، بل أنكر بعض العلماء ما عداها مما يشتمل على التفاؤل و المشاورة بالرقاع و الحصى و السبحة و البندق و غيرها» (١). حاصل كلامه: أن الاستخارة بمعنى طلب الخير من الله سبحانه و تعالى بالدعاء و الصلاة؛ بأن يقدر له الخير و الصلاح في مستقبل أمره الذي يريده، في كل أمر خطير، و لا سيما عند الحيرة بعد الفكر و المشورة. و ظاهر كلامه عدم اختصاص الاستخارة بمورد التحير و التردد في الأمر. بقريته قوله: «أو مطلقاً»

(١) العروة الوثقى / مقدمة كتاب الحج في آداب السفر: ج ٢، ص ٤١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣١٩

و «و لا سيما عند الحيرة».

فيظهر من كلامه ثلاثة أمور:

١- كون الاستخارة بمعنى طلب تقدير الخير في أمره من الله تعالى؛ ليحصل بذلك ركون نفسه و قرار قلبه على ما فيه الخير واقعاً. و هذا غير طلب التعرف على ما فيه الخير، و غير طلب تيسير ما فيه الخير و تسهيله.

٢- خطورة الأمر المورد للاستخارة و أهميته. و يفهم من كلام هذا العلم عدم مشروعية الاستخارة في الأمور الجزئية.

٣- عدم اختصاصها بمورد التحير و التردد في الأمر. و لعل مقصوده من ذلك ما إذا كانت الاستخارة بمجرد الدعاء و الصلاة لطلب الخير في ما يريد فعله، لا في مثل الاستخارة بالمصحف و الرقاع و السبحة.

و على أي حال يرد عليه أولاً: أن المعنى الذي ذكره في تعريف الاستخارة، إنما يلائم بعض المعاني المفسر بها لفظ الاستخارة، دون ساير المعاني، كطلب العزم على خير ما ينبغي أن يختاره، كما يظهر ذلك من قوله عليه السلام: «فما عزم لك فافعل» (١)، و سبق آنفاً

في كلام صاحب الجواهر. و كطلب ما اختاره الله له من خير الأمرين. □  
و ثانياً: أنه لو كانت الاستخارة بمعنى محض الدعاء و الاستغاثة من الله لتقدير الخير له، فأى وجه لتخصيصه بالأمور الخطيرة، بل في الأمور الجزئية الحقيرة اليسيرة أيضاً ينبغي الاستخارة بهذا المعنى. فإن صغ الشيء الحقيق و حقايرته لا يوجب كونه بمعزل عن عناية الله و لا خارجاً عن قضائه و قدره و علمه؛ ضرورة أنه لا يعزب عن محضر ذاته المقدسة مثقال ذرة، كما قال تعالى:

(١) الوسائل: ب ٥، من صلاة الاستخارة، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٠

«وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (١).

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ» (٢).

«وَمَا تَشْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٣).

هذا، مع أن الرواية صريحة على خلاف ذلك مثل ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: □

«أنه إذا كان إذا أراد شراء العبد أو الدابة أو الحاجة الخفية أو الشيء اليسير، استخار الله فيه سبع مرّات. فإذا كان أمراً جسيماً، استخار الله مائة مرّة» (٤).

(١) يونس: ٦١.

(٢) لقمان: ١٦.

(٣) الأنعام: ٥٩.

(٤) الوسائل: ب ٥، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢١

### تحقيق معنى الاستخارة

#### إشارة

ينبغي لبيان ما هو مقتضى التحقيق في معنى الاستخارة؛ أولاً: نظرة إلى كلمات أهل اللغة لتحقيق معناها اللغوي. و ثانياً: نظرة إلى النصوص و الأحاديث الواردة في الاستخارة، ليعلم معناها الاصطلاحى المقصود في النصوص.

### تحقيق المعنى اللغوي

ينبغي تحقيق معنى لفظ الاستخارة لغة ليتضح المعنى المقصود منه في الاحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أكثر وضوحاً. قال الخليل (المتوفى سنة: ١٧٥ هـ ق) في كتاب العين: «تقول: هذا و هذه و هؤلاء خَيْرَتِي؛ و هو ما تختاره ... و الخَيْرَةُ مصدر اسم الاختيار، مثل ارتاب ريباً».

قال ابن فارس (المتوفى سنة: ٣٩٥ هـ ق) في المقائيس: «و الخَيْرَةُ: الخيار. و الخير: الكرم. و الاستخارة: أن تسأل خير الأمرين لك» (١).

وقال الجوهري (المتوفى سنة: ٣٩٣ هـ ق):

«الاستخارة الاستعطف. يقال: هو من الخوار والصوت. وأصله أن الصائد يأتي وَلَدَ الطَّيِّبَةِ في كناسه فيعرك اذنه فيخور أي يصيح، يستعطف

(١) مقائيس اللغة: ج ٢، ص ٢٣٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٢

بذلك أمه كي يصيدها» (١).

قوله: كناسه؛ أي موضع الضبي في خلال الأشجار و محل خفائه و استتاره.

وقال الزمخشري (المتوفى سنة: ٥٣٨ هـ ق):

«و استخرت الله في ذلك فخار لي؛ أي طلبت منه خير الأمرين فاخترته لي» (٢).

وقال ابن الأثير (المتوفى سنة: ٦٠٦ هـ ق):

«الخَيْرُ ضِدُّ الشَّرِّ... و خار الله لك؛ أي أعطاك ما هو خير لك. و الخيرة بسكون الياء، الاسم منه. فأما بالفتح، فهي الاسم من قولك: اختاره الله، و محمد صلى الله عليه و آله خيرة الله من خلقه. يقال بالفتح و السكون. و الاستخارة: طلب الخيرة في الشيء، و هو استفعال منه. يقال استخر الله يخز لك. و منه دُعاء الاستخارة اللهم خز لي، أي اختر لي أصلح الأمرين و اجعل لي الخيرة فيه» (٣). و جاء نظير ذلك في صحاح الجوهري في مادة «خَيْر».

وقال الطريحي (المتوفى سنة: ١٠٨٥ هـ ق):

«و الاستخارة طلب الخيرة كعنبه. و استخير بعلمك، أي أطلب منك الخيرة متلبساً بعلمك بخيري و شرّي. قيل: الباء للاستعانة أو للقسم الاستعطافي.

و في الحديث: من استخار الله راضياً بما صنع الله خار الله له حتماً، أي طلب منه الخيرة في الأمر.

(١) الصحاح: ج ٢، ص ٦٥١.

(٢) أساس البلاغة: ج ١، ص ٢٧٢.

(٣) النهاية: ج ٢، ص ٨٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٣

و فيه: استخر ثم استشر. و معناه انك تستخير الله أولاً بأن تقول: اللهم إنني استخيرك خيرة في عافيه، و تكرر ذلك مراراً ثم تشاور بعد ذلك فيه فانك إذا بدأت بالله أجرى الله لك الخيرة على لسان من شاء من خلقه.

و خز له و اختر لي، أي اجعل أمري خيراً و ألهمني فعله و اختر لي الأصلح» (١).

و الذي يتحصّل من مجموع كلمات أهل اللغة أن لفظ الاستخارة في الأصل جاء لثلاثة معان:

١- إنّه من الخوار و الصوت و مأخوذ من مادة «خَوَر».

و لفظ الاستخارة بناءً على هذا الأصل، بمعنى الاستعطف و جلب الغير بالصوت و الأنين، كما جاء في كلام الجوهري في مادة «خَوَر». و إن شئت فقل بمعنى الدعاء، كما أشار إليه ابن ادريس بقوله: «الاستخارة في كلام العرب الدعاء».

٢- من الخَيْر و الخيرة- بفتح الخاء و سكون الياء- و هو ضدّ الشر. و لفظ الاستخارة بناءً على هذا الأصل يكون بمعنى طلب الخير. كما اتفق عليه أهل اللغة.



٣- من الخَيْرِ عَلَى وزن العِنْبَةِ، و الخَيْرَةُ- بكسر الخاء و فتح الياء و سكونها-؛ بمعنى الخيار و الاختيار، كما جاء في كلام الخليل و الجوهري و ابن فارس و ابن الأثير و غيرهم.  
و الظاهر أن لفظ الاستخارة في أصل اللغة مشترك بين المعاني الثلاثة المذكورة بالاشتراك اللفظي؛ لعدم جامع بينها ظاهراً.

(١) مجمع البحرين / طبع مكتبة المرتضوية: ج ٣، ص ٢٩٧-٢٩٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٤

فالمحصّل من كلمات أهل اللغة أن الاستخارة في اللغة:

□

إمّا من الخَيْرِ- بكسر الخاء و فتح الياء أو سكونها-؛ أى طلب ما اختاره الله له من خير الأمرين، أو طلب اختيار ما هو الأصلح.

أو من الخَيْرِ أو الخَيْرَةُ- بفتح الخاء و سكون الياء- بمعنى طلب ما هو خيرٌ له، أو طلب تقدير خير الأمرين- من الفعل و الترك، و ما هو أصلح منهما بحال المستخير.

□

و إمّا من الخُوار بمعنى صوت الدعاء و أبين المستخير حينما يدعو الله بالتضرّع و الاستعانة.

و هذه المعاني كلها يمكن أن تكون مقصودة من الاستخارة الواردة في نصوص أهل البيت عليهم السلام، كما سيأتي بيانها، فلا تفاوت بين معناها اللغوي و بين معناها الاصطلاحى، إلّا فيما يرجع إلى مصاديقها و إلى الطرق و العلامات المذكورة في الأحاديث للتوصّل بها إلى خير الأمرين واقعاً.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٥

## معاني الاستخارة من منظر النصوص

### إشارة

١- المعاني المندرجة تحت طلب الخير.

٢- الاستخارة بمعنى طلب التعرّف على الواقع.

المقصود من المعنى الاصطلاحى هو المعنى المراد من الاستخارة في نصوص أهل البيت عليهم السلام، و كلمات الفقهاء. و قد سبق الكلام في تعريف الاستخارة الواردة في كلمات الفقهاء. و ينبغي هاهنا تحقيق في نصوص المقام.

فنقول: مقتضى التحقيق أن لفظ الاستخارة في النصوص الشرعية و كلمات الفقهاء مشتركٌ لفظي بين معنيين كليين:

أحدهما: طلب الخير، سواء كان بطلب التوفيق للخير، أو طلب تقدير الخير، أو طلب العزم على الخير و سكون النفس و قرارها عليه بالهام، أو طلب تيسيره.

و سواء كان الطلب بالدعاء و الصلاة معاً أو بالدعاء فقط. و لا يبعد صدق طلب الخير على جميع هذه المعاني الأربعة عرفاً؛ حيث يقال لمن يدعو و يطلب التوفيق للخير و تقديره، و من يطلب تيسير الخير و تسهيله، و من يطلب العزم على فعل الخير: أنه يطلب الخير، كما لا يبعد صدق طلب الخَيْرِ على الجميع بلحاظ إرجاع الكل إلى طلب ما يختاره الله له من الخير.

و ثانيهما: طلب التعرّف و الاستطلاع على ما هو خيرٌ واقعاً عند الله و خَيْرَتَه في الأمر الذى يريده بأحد الطرق المتداوله، و هى الاستخارة بالمصحف أو الرقاع أو السبحة أو المساهمة التى لها جذرٌ في مفهوم الاقتراع، و إن كانت منضمّة بالدعاء و الصلاة عملاً، لكنّها مغايرة مع المعنى الأوّل بحسب التبادر و

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٦

الارتكاز. والشاهد لذلك عدم تبادل الثاني من سماع الأول. نعم يشترك القسمان في أصل الطلب. و عليه فلفظ الاستخارة مشترك معنوي بين الجميع؛ أي القسمين بما لهما من الأقسام.

### المعاني المندرجة تحت طلب الخير

#### إشارة

تفصيل القسم الأول: أن لفظ الاستخارة- بمعنى طلب الخير- قد اطلق في نصوص المقام على أربعة معانٍ:

#### ١- الدعاء لطلب الخير والتوفيق.

و إن هذه الطائفة من الروايات كثيرة، و إليك نبذة منها.

فمن هذه النصوص:

خبر معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما استخار الله عبد سبعين مرة بهذه الاستخارة إلا رماه الله بالخيرة، يقول: يا أبصر الناظرين، و يا أسمع السامعين، و يا أسرع الحاسنين و يا أرحم الراحمين، و يا أحكم الحاكمين، و صل على محمد صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام و خر لي في كذا و كذا» (١).

وجه الدلالة أن قوله عليه السلام: «يقول»... بيان و تفسير لقوله: «ما استخار الله عبد سبعين مرة بهذه الاستخارة». فإنه عليه السلام فسّر الاستخارة بدعاء المستخير الواردة في ذيل هذه الرواية.

و منها: صحيح ابن أبي يعفور، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في الاستخارة: تعظم الله و تمجده و تحمده و تصلّ على النبي صلى الله عليه و آله ثم تقول: اللهم إني أسألك بأنك عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم و أنت عالم الغيوب، أستخير الله

(١) الوسائل: ب ٥، من صلاة الاستخارة، ح ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٢٧

برحمته» (١).

و منها: صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الأمر يطلبه الطالب من ربه، قال عليه السلام: يتصدق في يوم ستين مسكيناً، كل مسكين صاعاً بصاع النبي صلى الله عليه و آله. فإذا كان الليل اغتسل في ثلث الليل الباقي و يلبس أدنى ما يلبس من يعول من الثياب، إلا أن عليه في تلك الثياب إزاراً، ثم يصلّي ركعتين. فإذا وضع جبهته في الركعة الأخيرة للسجود هلّل الله و عظّمه و مجّده، و ذكر ذنوبه فأقّبه بما يعرف منها مسمى، ثم رفع رأسه. فإذا وضع في السجدة الثانية استخار الله مائة مرة. يقول: اللهم إني أستخيرك، ثم يدعو الله بما شاء و يسأله إياه كما سجد، فليفض بركبته إلى الأرض يرفع الأزار حتى يكشفها، و يجعل الأزار من خلفه بين ألييه و باطن ساقيه» (٢). قوله: ألييه تثنية الألية بالفتح من ألية الشاء، و لا تقل الألية بالكسر كما صرح الجوهري بهذا التنبيه. و الألية في الانسان طرفي مقعده.

و منها: موثقة الحسن بن علي بن فضال عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا أردت أمراً و أردت الاستخارة كيف أقول؟ فقال عليه السلام:

إذا أردت ذلك فصم الثلاثاء و الأربعاء و الخميس، ثم صل يوم الجمعة في مكان نظيف ركعتين، فتشهد ثم قل و أنت تنظر إلى السماء: اللهم إني أسألك بأنك عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم أنت عالم الغيب، إن كان هذا الأمر خيراً فيما أحاط به علمك فيسره لي و بارك لي فيه، و افتح لي به. و إن كان ذلك لي شراً فيما أحاط به علمك، فاصرفه عني بما تعلم، فإنك تعلم و لا أعلم، و



البتة» و «خار الله له حتماً»؛ أى يجعل و يقدر له الخير البتة و حتماً.  
إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة في هذا المعنى، و إن يمكن حملها على بعض المعانى الآتية أيضاً.

(١) الوسائل: ب ١، من صلاة الاستخارة، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٢.

(٣) المصدر: ب ٧، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٠

## ٢- طلب تيسير ما فيه الخير واقعاً و تسهيل خير الأمرين، من الفعل أو الترك.

و ذلك بأن يطلب من الله سبحانه تسهيل فعل ما يريد، إن كان خيراً فى الواقع، و صرفه عنه إن كان شراً واقعاً. و هذا المعنى من الاستخارة أيضاً يكون بالدعاء و الصلاة.

و يستفاد هذا المعنى من عدّة نصوص واردة في الاستخارة.

منها: صحيحه مرآة قال: قال لى أبو عبد الله: «إذا أراد أحدكم شيئاً فليصل ركعتين ثم ليحمد الله و ليشن عليه، و يصلّى على محمد و أهل بيته و يقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لى فى دينى و دنياى فيسره لى و قدره، و إن كان غير ذلك فاصرفه عني» (١).  
و منها: موثق زرارة أو معتبرته، قال: «قلت لأبى جعفر إذا أردت أمراً و أردت الاستخارة كيف أقول؟ فقال: إذا أردت ذلك فصم الثلاثاء و الاربعاء و الخميس ثم صل يوم الجمعة فى مكان نظيف ركعتين، فتشهد ثم قل- و أنت تنظر إلى السماء:- اللهم إني أسألك بأنك عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم أنت عالم الغيب، إن كان هذا الأمر خيراً فيما أحاط به علمك فيسره لى و بارك لى فيه، و افتح لى به، و إن كان ذلك لى شراً فيما أحاط به علمك فاصرفه عني بما تعلم فأنتك تعلم و لا أعلم، و تقدر و لا أقدر، و تقضى و لا أفضى و أنت علام الغيوب، تقولها مائة مرّة» (٢).

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام- فى حديث- قال: «اللهم إني أستخيرك برحمتك، و أستقدرك الخير بقدرتك عليه لأنك عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم فأسألك أن تصلى على محمد النبى و آله عليه السلام، كما صليت على إبراهيم

(١) المصدر: ب ١، ح ٧.

(٢) المصدر: ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣١

و آل إبراهيم إنك حميد مجيد. اللهم إن كان هذا الأمر الذى اريده خيراً لى فى دينى و دنياى و آخرتى، فيسره لى. و إن كان غير ذلك، فاصرفه عني و اصرفنى عنه» (١).

و نظيره معتبرته الاخرى (٢).

و منها: صحيحه معاوية بن عمارة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقول: ما استخار الله عبد قطّ مائة مرّة إلّا رمى بخيرة الأمرين، يقول: اللهم عالم الغيب و الشهادة إن كان أمر كذا و كذا خيراً لأمر دنياى و آخرتى و عاجل أمرى و آجله فيسره لى و افتح لى بابه و رضى فيه بقضائك» (٣).

و لا- إشكال فى أنّه لا جامع بين المعنى السابق و بين هذا المعنى؛ لأنّ جعل الخير و تقديره فى ما يريده المستخير غير تيسير ما فيه

الخير من الفعل و الترك، كما هو واضح.

### ٣- طلب الخيرة - بكسر الخاء و فتح الباء، من الاختيار

- بمعنى طلب قوة الارادة و استحكام العزم في اختيار خير الأمرين؛ بأن يطلب من الله تعالى أن يخرج عن الحيرة و يزيل عنه حالة الشك و التردد و يُنزل عليه السكينة و يعطيه قوة اختيار خير الأمرين من الفعل أو الترك.  
و هذا المعنى و إن ينطبق على المعنى الثاني غالباً؛ لأنّ بازاله الخيرة و إعطاء قوة الارادة و استحكام العزم يتيسر الأمر للمستخير. و لكن من جهة الجذر اللغوي و المفهوم لا- إشكال في تغاير المعنيين؛ فان التيسير و تسهيل الأمر غير إزاله الحيرة و إيجاد العزم و تقوية الارادة، كما هو واضح. و الانطباق

(١) المصدر: ب ٥، ح ٥.

(٢) المصدر: ح ٦.

(٣) المصدر: ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٢

في المصداق لا يوجب وحدة المعنى.

هذا، مضافاً إلى حصول التيسير برفع الموانع و المشاكل الخارجية أيضاً، فلا ينحصر بازاله الحيرة و التردد و إعطاء العزم.

و الاستخارة بهذا المعنى ظاهرة من بعض الأحاديث الواردة في باب الاستخارة.

فمن هذه النصوص:

صحيحه على بن أسباط، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام، جعلت فداك ما ترى آخذ برأ أو بحراً، فإنّ طريقنا مخوف شديد الخطر؟ فقال عليه السلام: اخرج برأ، و لا عليك أن تأتي مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و تصلى ركعتين في غير وقت فريضة، ثمّ تستخير الله مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر؛ فان عزم الله لك على البحر، فقل الذي قال الله عزّ و جلّ: و قال اركبوا فيها بسم الله مجريها و مرسيتها إنّ ربّي لغفور رحيم، الحديث» (١).

فان قوله: «فان عزم الله لك على البحر» ... إشارة إلى هذا المعنى الذي بيناه. قال في مجمع البحرين: و عزّم الله لى: أى خلّق الله لى عزماً.

و منها خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان على بن الحسين عليه السلام إذا هم بأمر حجّ و عمرة أو بيع أو شراء أو عتق، تطهر، ثمّ صلى ركعتي الاستخارة فقرأ فيهما بسورة الحشر و سورة الرحمن، ثمّ يقرأ المعوذتين، و قل هو الله أحد، إذا فرغ و هو جالس في دبر الركعتين، ثمّ يقول: اللهم إن كان كذا و كذا خيراً لى في ديني و دنياي و عاجل أمري و آجله، فصلّ على محمد و آله و يسّره لى على أحسن الوجوه و أجملها، اللهم و إن كان كذا و كذا شراً لى في ديني أو دنياي و آخرتي و عاجل أمري و آجله فصلّ على محمد و آله عليهم السلام و اصرفه عني، ربّ صل على محمد و آله و اعزم لى على رشدي و

(١) المصدر: ب ١، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٣

إن كرهت ذلك أو أبته نفسي» (١).

و منها: موثق اسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ربّما أردت الأمر يفرق مني فريقان: أحدهما يأمرني، و الآخر

ينهاى، قال: فقال عليه السلام إذا كنت كذلك فصل ركعتين واستخر الله مائة مرة و مرة، ثم انظر أجزم الأمرين لك، فافعله فان الخيرة فيه إن شاء الله» (٢)

□

فان قوله عليه السلام: «ثم انظر أجزم الأمرين لك، فافعله؛ فان الخيرة فيه إن شاء الله» إشارة إلى المعنى المزبور.

و بهذا المعنى قول أبى عبد الله عليه السلام: «رب اعزم لى على رشدى» فى دعاء الاستخارة فى معتبره اسحاق بن عمار «٣» فقوله: «رب اعزم»؛ أى أوجد فى نفسى عزماً.

و هذا المعنى من الاستخارة أيضاً، إنما يؤتى به بمجرد الدعاء أو بالدعاء و الصلاة معاً.

#### ٤- طلب الخيرة - بكسر الخاء و فتح الياء - بمعنى صفة الشيء و المختار منه،

□

كما وُصف النبي صلى الله عليه و آله بخيرة الله بهذا المعنى؛

بأن يطلب من الله سبحانه و تعالى ما قدره و قضاءه و اختاره و اصطفاه للمستخير.

و يمكن الاستشهاد لذلك أيضاً ببعض التعابير الواردة فى نصوص المقام،

(١) المصدر: ب ١، ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٦.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٦، ب ٤، من صلاة الاستخارة ص ٢٥٦، ح ٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٤

كقوله: «و رضنى فيه بقضائك» فى صحيحه معاوية بن عمار «١».

و قوله: «و رضنى فى ذلك بقضائك» فانك تعلم و لا أعلم و تُقدِّر و لا اقدر و تقضى و لا أقضى، إنك علام الغيوب «٢». و نظيره موثق زرارة «٣» فان ما تعلق به قضاء الله و قدره، يكون مما اختاره الله و أراده.

ثم إن الاستخارة بجميع الأقسام الأربعة المزبورة؛ إما بالدعاء وحدها أو بالدعاء و الصلاة معاً حسب ما تدل عليه النصوص.

#### الاستخارة بمعنى طلب التعرف على الواقع

إن للاستخارة فى النصوص معنى آخر غير طلب الخير - المندرجة فيه المعانى الأربعة المزبورة - و هو طلب التعرف على الواقع و الاستطلاع على ما فيه الخير و ما اختاره الله له فى ذلك الأمر الذى يريد؛ بأن يطلب من الله سبحانه أن يعرّفه و يُريه بطريق الاستخارة ما هو خير مقدر له واقعاً - من الفعل أو الترك - فيستدعى من الله تعالى إراءة خير الأمرين و ما هو الأصلح له من فعل الأمر الذى يريد أو تركه.

و يدل على هذا المعنى قوله عليه السلام: «أخرج لنا آية من كتابك نستدل بها على

(١) الوسائل: ب ٥، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٩.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ب ١، ح ١١.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٥

ذلك ... فانه يبين لك حاجتك» فى معتبره مفصل بن عمر «١». و نظيره ما رواه السيد بن طاوس و الطبرسى «٢».

وقوله عليه السلام: «فأرني من كتابك ما هو مكتومٌ من سرِّك المكنون في غيبك» فيما رواه السيد بن طاوس. «٣» و غير ذلك من الأدعية الواردة في الاستخارة بالمصحف و الرقاع و غيرهما.

و لهذا النوع من الاستخارة طرق عديدة مذكورة في الأحاديث الواردة، كما يستفاد اختصاص تلك الطرق بهذا المعنى من الاستخارة، من كلام صاحب الحدائق؛ حيث قال: «و منها: ما ورد بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة، و هذا هو المعروف الآن بين الناس، و لكن لا بد هنا من انضمام شيء آخر إلى الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الاخذ من لسان المشاور» «٤».

و يستفاد ذلك أيضاً من كلام المحدث الكاشاني «٥»، و المحدث المجلسي؛ حيث جعلها من القسم الرابع للاستخارة بقوله: «رابعها، استعمال الخير بالأعمال و هي أنواع» «٦»، و كذا يستفاد من كلام صاحب الجواهر كما سيأتي بيانه.

و قد جاء أكثر هذه المعاني في كلماتهم، كما أشار الفيض في بيان معنى الاستخارة بقوله:

«يعنى ما طلب مسلم من الله الخيرة في أمره بالدعاء قبل أن يرتكبه إلّا جعل الله تعالى له ذلك الأمر خيراً.

هذا أحد معاني الاستخارة، و لها معانٍ آخر تستفاد من الأخبار الآتية؛ كطلب تيسير ما فيه الخيرة، أو طلب تعرّف ما فيه الخيرة، أو طلب العزم على ما

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٥.

(٢) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤١، و مكارم الاخلاق: ص ٣٧٣.

(٣) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤١، ح ١.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٦.

(٥) الوافي: ج ٩، ص ١٤٠٩.

(٦) تحف العقول: ج ١٥، ص ٤٥٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٦

فيه الخيرة. و ما سوى طلب التعرف يكون بالصلاة و الدعاء. «١»

و إنّ لهذا النوع الأخير من الاستخارة أقساماً تكون بطرق و علامات خاصة، و هي مقصودنا من الاستخارة بمعناها الأخص. و سيأتي بيانها و تحقيق النصوص الدالة عليها، إن شاء الله.

(١) الوافي: ج ٩، ص ١٤٠٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٧

## الاستخارة بأقسامها الشائعة و تحقيق نصوصها

### إشارة

١- معنى مشروعياً هذه الأقسام و ثمرها.

٢- الاستخارة بطلب إلهام الخير.

٣- تحقيق في نصوص الاستخارة بالمشورة.

- ٤- تحقيق نصوص الاستخارة بالرقاع.
- ٥- الاستخارة بافتتاح المصحف.
- ٦- هل المدار على المتبادر من لفظ الآية أو مدلول السياق؟
- ٧- تحقيق روايات الاستخارة بالقرآن بعد سبعة أوراق.
- ٨- تحقيق في نصوص التفلُّ بالقرآن.
- ٩- مقتضى التحقيق في الفرق بين التفلُّ والاستخارة.
- ١٠- الاستخارة بالسبحة و عدم شهرتها بين القدماء.
- ١١- هل للسبحة و الحصى موضوعية؟
- ١٢- الاستخارة بالبندق.

### معنى مشروعية هذه الاقسام و ثمرها

و قد جاءت الاستخارة بالمعنى الأخير- أى طلب التعرّف على الخيرة و استعمال ما فيه الصلاح و الخير عند الله- على أقسام في نصوص المقام، و كلّها في الحقيقة طرق التعرّف و الاستعلام، كما يظهر من كلمات الفقهاء الفحول.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٨

و الغرض من البحث في المقام إثبات مشروعية هذه الأقسام.

و لكن قد تخطر بالبال هاهنا شبهة، و هي: أنّ العمل بمؤدى الاستخارة- بعد الدعاء و الصلاة و التوكّل على الله، و بعد الفراغ عن جواز كلّ من الفعل و الترك شرعاً، كما هو المفروض في مورد الاستخارة-، فأى منع شرعى عنها حتى تحتاج مشروعيتها إلى الاثبات بالدليل؟

و الجواب: أنّ الغرض في المقام إثبات جواز العمل بمؤدى الاستخارة مسنداً إلى الشارع بالخصوص؛ بأن يُستند ذلك إلى أمره الاستحبابى و نهيهِ التنزيهى الثابتين بالنصوص الشرعية الواردة في الاستخارة.

و من الواضح أنّه فرق بين الجواز الثابت لفعل أو ترك بالعنوان الأولى، و بين الاستحباب الثابت لذلك الفعل أو الترك باستناد أمر الشارع أو نهيهِ بالعنوان الثانوى بما أنّه مورد الاستخارة، و بما يكون لموردها من الخصوصيات السابق ذكرها في بيان معنى الاستخارة و حقيقتها و تحديد مواردها.

و قد دلّت على مشروعية كل واحد من هذه الأقسام عدّة نصوص، و هي على طوائف.

### الاستخارة بطلب إلهام الخير

الطائفة الاولى: ما جاءت الاستخارة فيه بمعنى استعمال الخير بالهام من الله و إخطاره في قلب المستخير؛ حيث إنّ ربّ أمر ليس قابلاً للمشورة؛ لكونه من الأسرار و ينبغى ستره، كما أنّه ربما لا فرصة للمشورة، أو تكون موانع اخرى عنها. فحينئذٍ يستخير صاحب الحاجة و يستهدى الله تعالى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٣٩

أن يعرّفه و يُريهِ الخير بطريق الالهام.

و في هذه الطائفة من النصوص إنّما تكون الاستخارة بالدعاء و الصلاة، لكنها الطلب التعرّف و استعمال ما هو خير واقعاً. و يفهم من



جواب الامام عليه السلام حصول التعرّف بالهام من الله و إلقاء في القلب.

من هذه النصوص موثق ابن فضال، قال: «سأل الحسن ابن الجهم أبا الحسن عليه السلام لابن أسباط، فقال: ما ترى له- و ابن أسباط حاضر- و نحن جميعاً نركب الحجر أو البر إلى مصر، و أخبره بخبر طريق البرّ. فقال عليه السلام البرّ، و ائت المسجد في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين فاستخر الله مائة مرة، ثم انظر أى شىء يقع في قلبك فاعمل به» (١).

ظاهر أمر الامام عليه السلام باتيان المسجد و الاستخارة، بعد قوله «البرّ»، التخيير بين اختيار طريق البرّ- الذى كان رأى الامام عليه السلام- و بين الاستخارة.

و لا يخفى أنّ المستفاد من هذه الموثقة مشروعية الاستخارة بمعنى طلب التعرف على خير الأمرين و استعمال ما فيه المصلحة بالهام من الله تعالى و إخطاره في قلبه.

و من هذا القبيل ما رواه الحسين بن محمد الطوسي في أماليه بسنده عن علي بن محمد عن آبائه عليهم السلام، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا عرضت لأحدكم حاجة، فليستشر الله ربّه، فإن أشار عليه اتبع، و إن لم يُشّر عليه فتوقف. قال: قلت: يا سيدي كيف أعلم ذلك؟ قال عليه السلام: يسجد عقب المكتوبة و يقول: اللهم خر لي مائة مرّة، ثم يتوسّل بنا و يصلّي علينا و يستشفع بنا، ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذى أشار

(١) الوسائل: ب ١، ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٠  
عليك به» (١).

هذه الرواية، و إن لم يأت لفظ الاستخارة في صدرها، و لكن جاء ما بمعنى الاستخارة، و هو استشارة الربّ. فان في بعض نصوص المقام عبّر عن الاستخارة باستشارة الله. هذا، مضافاً إلى أن قوله في الذيل: «اللهم خر لي» يدل على صدور طلب الخير من جانب صاحب الحاجة، و ليس حقيقة الاستخارة، إلّا طلب الخير.

و سؤال الراوى بقوله: «كيف أعلم ذلك» يدلّ على كونه بصدد الاستعلام و التعرّف على ما هو خير له في الواقع.

و من ذلك ما رواه علي بن طاوس من كتاب الأدعية «لسعد بن عبد الله، عن علي بن مهزياب قال: كتب أبو جعفر الثاني إلى إبراهيم بن شيبه: فهمت ما استأمرت فيه من أمر ضيعتك التى تعرض لك السلطان فيها، فاستخر الله مائة مرّة خيرة في عافية، فان احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها فبعها و استبدل غيرها إن شاء الله، و لا تتكلم بين أضعاف الاستخارة حتى تتم المائة إن شاء الله». (٢)

قوله: احلولى بقلبك؛ أى وجدته و أحسنه في قلبك حلواً، أصله من الحلو.

قال الخليل: «حلا يحلو حلواً و حلواناً، و قد احلولى». و قال فى الصحاح: «الحلؤ:

نقيض المرّ. يقال حلا- الشىء يحلو حلاوة. و احلولى مثله». و المقصود أنّه إذا مال و عطف إليه قلبك و هوى إليه فؤادك بعد الاستخارة إلى بيع الضيعه.

هذه الرواية معتبرة؛ حيث إنّ ظاهر نقل ابن طاوس أنّه قد تحملها عن

(١) المصدر: ب ٤، ح ٣.

(٢) المصدر: ب ٥، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤١

كتاب سعد بطريق الوجادة، و قد تحملها سعد عن علي بن مهزيار بالسمع. و ظاهر كلام ابن مهزيار أنّه رأى مكاتبة أبي جعفر الثاني.

وقد بحثنا عن تحمل الحديث بطريق الوجداء و اعتبارها في كتابنا «مقياس الرواية» (١).

و مثله ما رواه الحسن بن فضل الطبرسي في مكارم الأخلاق؛ نقلًا من فردوس الأخبار: «إن النبي صلى الله عليه وآله قال: «يا أنس إذا هممت بأمر، فاستخر ربك فيه سبع مرّات، ثم انظر إلى الذي يسبق إلى قلبك، فإنّ الخيرة فيه» (٢).  
ولكن في خبر اليسع القمي أمر الامام عليه السلام بالأخذ بما يقع في قلب المستخير حينما قام إلى الصلاة، لا في كل وقت؛ حيث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام، اريد الشئ فاستخير الله فيه، فلا يوفّق فيه الرأي أفعله أو أدعه، فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فإنّ الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أيّ شئ يقع في قلبك، فخذ به» (٣... ٣). و سند ذكر هذه الرواية بتمامها في الاستخارة بالمصحف.

### تحقيق في نصوص الاستخارة بالمشورة

الطائفة الثانية: ما دلّ على مشروعيتها، بل استحباب الاستخارة باستعلام خير الأمرين و ما فيه المصلحة واقعاً بطريق المشورة؛ بأن يدعو المستخير و يصلّي و يستدعي من الله أن يُجرى ما هو خيرٌ له واقعاً على لسان من يشاوره من المؤمنين.  
فمن هذه الطائفة ما رواه الصدوق بإسناده عن «هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أراد أحدكم أمراً، فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله

(١) مقياس الرواية في علم الدراية: ص ٢٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ٦، ص ٢٥٥.

(٣) الوسائل: ب ٦، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص ٣٤٢

تبارك و تعالى. قال: قلت: جعلت فداك و ما مشاورة الله؟ قال: تبتدأ فتستخير الله فيه أولاً ثم تشاور فيه. فانه إذا بدأ بالله، أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» (١)

وجه الدلالة أنّ قوله عليه السلام: «تبتدئ و تستخير»... في جواب قول السائل: «و ما مشاورة الله؟»، يدلّ بوضوح على تفسير مشاورة الله بالاستخارة، مع بيان الامام كيفية الاستخارة في الجواب.

ففي الحقيقة أجاب الامام عليه السلام بتفسير مشاورة الله بالاستخارة و بيان كيفية الاستخارة.

و منه يعلم أنّ المقصود من الاستخارة في هذه الرواية ليس مطلق الدعاء و لا- مطلق طلب الخير، بل المقصود استدعاء إراءة الخير بلسان من يشاوره من المؤمنين.

و من هنا عبرنا عن هذا النوع من الاستخارة بالاستخارة بالاستشارة.

و منها: ما رواه ابن طائوس عن كتاب الدعاء لسعد بن عبد الله بسنده عن اسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أن يشتري أو يبيع، أو يدخل في أمر، فيبتدئ بالله و يسأله، قال قلت: فما يقول؟ قال: يقول اللهم إني اريد كذا و كذا، فان كان خيراً لي في ديني و دنياي و آخرتي و عاجل أمري و آجله، فيسر لي، و إن كان شراً لي في ديني و دنياي، فاصرفه عني، رب اعزم لي على رشدی، و إن كرهته و أبته نفسي، ثم يستشير عشرة من المؤمنين، فان لم يقدر على عشرة و لم يصب إلّا خمسة، فيستشير خمسة مرّتين، فان لم يصب إلّا رجلين فليستشرهما خمس مرات، فان لم يصب إلّا رجلاً واحداً فليستشره عشر مرّات» (٢).

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٦، ب ٤، من صلاة الاستخارة، ص ٢٥٦، ح ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٣ □

و أما ما ورد في خبر هارون من النهي عن مشاوره الناس قبل مشاوره الله، فالمقصود منه الترغيب إلى كون مشاوره الناس بعد استدعاء الخير من الله بالدعاء والتوسل إليه تعالى، حتى يجرى الله تعالى ما فيه الخير والصلاح على لسان المستشار ببركة الدعاء والتوسل، كما اشير إلى ذلك في ذيل الرواية المزبورة. وعليه فهذه الرواية لا تنافي مطلقاً الأمر بالمشورة، مثل قوله تعالى: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» وقوله تعالى: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ».

### تحقيق نصوص الاستخارة بالرقاع

الطائفة الثالثة: ما جاء فيه لفظ الاستخارة بمعنى استعلام ما هو خير له واقعاً والتعريف على أصلح الأمرين عند الله باستخارة ذات الرقاع. والرقاع - بكسر الراء - جمع الرقعة؛ وهي القرطاس.

وقد سميّت هذه الاستخارة بذلك؛ لأنّ كیفيتها أن يكتب المستخير على قطع من أوراق القرطاس «افعل» و على بعضها «لا تفعل»، ثم يجعلها تحت مصلاه أو في كفه أو في أي شيء آخر مستور. ثم يجعل الأوراق على هيئة و وزن واحد، فيأخذ واحداً منها و يعمل بأول ما خرج أو يكرّر الأخذ، فلو خرج «لا تفعل» مكرراً ففيه شدة النهي و لو خرج «افعل» مكرراً، ففيه تأكيد الأمر و كثرة الخير. و قد بينت كيفية هذه الاستخارة في النصوص التالية.

فمن هذه النصوص:

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٤ □

خبر هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أردت أمراً فخذ ستّ رقاع فاكتب في ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افع، و في ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل».

ثم وضعها تحت مصلاك، ثم صل ركعتين. فاذا فرغت فاسجد سجدة و قل فيها مائة مرة: أستخير برحمته خيرة في عافية. ثم استو جالساً، و قل: اللهم خر لي و اختر لي في جميع اموري في يسر منك و عافية.

ثم اضرب يدك إلى الرقاع فشوشها و أخرج واحدة واحدة. فان خرج ثلاث متواليات افع، فافعل الأمر الذي تريده. و إن خرج ثلاث متواليات لا تفعل فلا تفعله، و إن خرجت واحدة افع و الاخرى لا تفعل، فاخرج من الرقاع إلى خمس، فانظر أكثرها فاعمل به و دع السادسة، لا تحتاج إليها» (١).

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على المطلوب، إلا أنّها ضعيفة؛ لوقوع أحمد بن محمد السيارى البصرى في طريقها، و قد ضعفها الشيخ و النجاشى و الغضائرى و لم يوثقه أحد. و كذا سهل بن زياد؛ حيث ضعفه هؤلاء المذكورون و غيرهم. و قد أخرجه أحمد بن محمد بن عيسى من قم إلى الرى لضعفه، كما ذكره النجاشى.

و توهم اشتهاها الروائى بنقل المفيد في المقنعة و مثل الشيخ و الكلينى و ابن طاوس في كتبهم، توهم فاسد لا أساس له كما هو واضح؛ فان الرواية إنّما تكون مشهورة بالشهرة الروائية إذا اشتهر نقلها و روايتها بين الرواة المعاصرين للأئمة عليهم السلام كما هو المراد من قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» و هو المعيار في الشهرة الروائية.

فهذه الرواية ضعيفة السند.

نعم روى في البحار رواية في الاستخارة بالرقاع، و لا يبعد اعتبار سندها.

(١) المصدر: ب ٢، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٥

و هي ما رواه سيد بن طاوس بقوله:

«أخبرني شيخى الفقيه محمد بن نما و الشيخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهاني باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن عبد الرحمن ابن سيابة قال: خرجت إلى مكه و معى متاع كثير فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن و بعض أصحابنا ابعث به إلى مصر فذكرت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام فقال عليه السلام لى:

«سأهم بين مصر و اليمن، ثم فوض أمرى إلى الله. فأئى البلدين خرج اسمه فى السهم، فابعث إليه متاعك.

فقلت: كيف أسأهم؟ قال عليه السلام: اكتب فى رقعة: بسم الله الرحمن الرحيم إنه لا إله إلا أنت عالم الغيب و الشهادة أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فى أى الأمرين خير لى حتى أتوكل عليك فيه، فأعمل به.

ثم اكتب مصرأ إن شاء الله، ثم اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلك ثم اكتب اليمن إن شاء الله. ثم اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلك. ثم اكتب: يُحبس إن شاء الله و لا يبعث به إلى بلدة منهما.

ثم اجمع الرقاع، فادفعها إلى من يسترها عنك. ثم أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقاع. فأيها وقعت فى يدك، فتوكل على الله، فاعمل بما فيها، إن شاء الله تعالى» (١).

هذه الرواية يوجد الإشكال فى رجال سندها، من ناحيتين:

إحداهما: الرجال الواقعون فى أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلى الحسن بن محبوب؛ حيث لم يذكر ابن طاوس رجال أسنادهما حتى يُعلم حالهم، إلا أن نعتهم على أسنادهما؛ نظراً إلى اعتماد ابن طاوس على طريق ابن

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤-٢٣٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٦

نما و أسعد، و إلى جلاله قدر ابن نما.

ثانيتها: من جهة عبد الرحمن بن سيابة، و الأقوى اعتبار رواياته؛ لما ورد فى بعض النصوص من إعطاء أبى عبد الله عليه السلام إليه أموالاً ليقسمه فى عيالات زيد بن على، و لنقل الأجلء و أصحاب الاجماع عنه، كابن أبى عمير و نحوه.

و إن وقع الرجل نفسه فى سند الرواية المزبورة، مع عدم حجيه نقل أصحاب الاجماع على وثاقه من روى عنه، إلا أن ذلك مع كثرة روايات الرجل و عدم ورود قدح فيه، يكشف الجميع من حيث المجموع عن الاعتماد على رواياته.

و من هنا قال المحدث المجلسى: «و سنده لا يقصر عن عمل المشهور فى الرقاع، فإن ابن سيابة عندى من الممدوحين الذين اعتمد الأصحاب على أخبارهم» (١).

فلا- يبعد جواز الاعتماد على سند هذه الرواية، لا لإثبات وثاقه رجال أسناد ابن نما و أسعد بالتوثيق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروايتهم لأجل ما قلناه من جلالتهما و مشاهدة ابن طاوس أسنادهما و اعتماده، بل ظاهر كلام المجلسى كون اعتبار أسنادهما

مفروغاً عنه؛ لدلالة اقتصاره على نفى شائبة الضعف عن ابن سيابة على أنه لم يرى شائبة الضعف فى أسناد ابن نما و أسعد.

هذا من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة، فواضحة؛ لأنه و إن لم يُصرح فيها بلفظ الاستخارة و لا مادتها، بل أمر فيها الامام عليه السلام بالمساهمة، إلا أن تحيّر السائل فى اختيار أى الأمرين و إراءة الامام إياه الطريق إلى ما هو خير له عند الله، لا يلائم إلا

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٧

الاستخارة، و لا سيما أن كيفية المساهمة التي بيّنها الامام عليه السلام في جواب السائل، إنّما تطابق الاستخارة بالرقاع، كما ورد في خبر هارون. فلا إشكال في دلالتها على المطلوب.

ومنها: ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث، قال: «إذا عزمت على السفر أو حاجة مهمة فأكثر من الدعاء والاستخارة، فإن أبي حدثني عن أبيه، عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يعلم أصحابه الاستخارة، كما يعلمهم السورة من القرآن و إنّنا نعمل بذلك متى هممنا بأمر و نأخذ رقاعاً للاستخارة، فما خرج لنا عملنا عليه، أحببنا ذلك أو كرهنا.

فقال يا مولاي فعلمني كيف أعمل؟ فقال عليه السلام: إذا أردت ذلك فأسبغ الوضوء، و صلّ ركعتين، تقرأ في كلّ ركعة الحمد و قل هو الله أحد مائة مرّة، فإذا سلّمت فارفع يديك بالدعاء و قل في دعائك: يا كاشف الكرب و مفرّج الهمم، و ذكر دعاء- إلى أن قال- و أكثر الصلاة على محمد و آل محمد عليهم السلام.

و يكون معك ثلاث رقاع قد أخذتها في قدر واحد و هيئة واحدة، و اكتب في ركعتين منها: اللهم فاطر السموات و الأرض، عالم الغيب و الشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اللهم إنّك تعلم و لا أعلم و تقدر و لا أقدر، و تمضي و لا أمضي، و أنت علام الغيوب، صلّ على محمد و آل محمد صلى الله عليه وآله، و أخرج لي أحب السهامين إليك و خيرهما لي في ديني و دنياي و عاقبة أمري إنّك على كلّ شيء قدير و هو عليك يسير.

و تكتب في ظهر إحدى الركعتين: افعل، و على ظهر الاخرى: لا تفعل.

و تكتب على الرقعة الثالثة: لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم. استعنت بالله و توكلت على الله و هو حسبي و نعم الوكيل. توكلت في جميع اموري على الله الحي الذي

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٨

لا يموت، و اعتصمت بذي العزّة و الجبروت، و تحصّنت بذي الحول و الطول و الملكوت، و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين، صلى الله على محمد النبي و آله الطاهرين عليهم السلام.

ثم تترك ظهر الرقعة أبيض و لا تكتب عليه شيئاً و تطوى الثلاث رقاع طياً شديداً على صورة واحدة، و تجعل في ثلاث بنادق شمع أو طين على هيئة واحدة و وزن واحد.

و ادفعها على من تثق به، و تأمره أن يذكر الله و يصلّي على محمد و آله، و يطرحها إلى كفه، و يدخل يده اليمنى فيجلبها في كفه، و يأخذ منها واحدة من غير أن ينظر إلى شيء من البنادق، و لا يعتمد واحدة بعينها، و لكن أي واحدة وقعت عليها يده من الثلاث، أخرجها.

فاذا أخرجها أخذتها منه، و أنت تذكر الله و تسأله الخيرة فيما خرج لك، ثم فضها و اقرأها و اعمل بما يخرج على ظهرها.

و إن لم يحضرك من تثق به طرحتها أنت إلى كُفِّك و أجلتها بيدك و فعلت كما وصفته لك، فان كان على ظهرها افعَل فافعل و امض لما أردت، فانه يكون لك فيه إذا فعلته الخيرة إن شاء الله. و إن كان على ظهرها لا- تفعل فاياك أن تفعله أو تخالف. إن خالفت لقيت عنتا. و إن تمّ لم يكن لك فيه الخيرة. و إن خرجت الرقعة التي لم تكتب على ظهرها شيئاً، فتوقف إلى أن تحضر صلاة مفروضة ثم قم فصلّ ركعتين كما وصفت لك ثم صل الصلاة المفروضة أو صلّهما بعد الفرض ما لم تكن الفجر أو العصر، فاما الفجر فعليك بالدعاء بعدها إلى أن تنبسط الشمس، ثم صلّهما، و أما العصر فصلّهما قبلها، ثم ادع الله بالخيرة كما ذكرت لك، ثم و أعد الرقاع و اعمل بحسب ما يخرج لك.

و كلما خرجت الرقعة التي ليس فيها شيء مكتوب على ظهرها، فتوقف إلى صلاة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٤٩

مكتوبه كما أمرتك إلى أن يخرج ما تعمل عليه إن شاء الله» (١).

هذه الرواية أيضاً ضعيفةً بالتعليق فإنها رواية معلقة. و هي في اصطلاح علم الحديث ما حذف في مبدأ أسناده راو واحد أو أكثر، و قد حُذفت الواسطة بين ابن طاوس و بن أحمد بين محمد بن يحيى، كما أنها مرسل؛ نظراً إلى حذف الواسطة بن أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي - الذي هو من مشايخ الصدوق و بين جعفر بن محمد بن الصادق عليه السلام - و قد بينا الضابطة في اتصاف الحديث بالمعلق و المنقطع و المرسل في كتابنا: «مقياس الرواية». (٢)

و منها: مرفوعةً على بن محمد. رفعها: «عنهم عليهم السلام أنه عليه السلام قال لبعض أصحابه عن الأمر يمضي فيه و لا يجد أحداً يشاوره، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: شاور ربك، فقال له:

كيف؟ قال عليه السلام: انو الحاجة في نفسك ثم اكتب رقتين في واحدة: لا، في واحدة نعم، و اجعلهما في بندقين من طين، ثم اكتب رقتين؛ في واحدة: لا، و في واحدة نعم، و اجعلهما في بندقين من طين، ثم صل رقتين و اجعلهما تحت ذيلك و قل: يا الله إني اشورك في أمرى هذا و أنت خير مستشار و مشير، فأشر على بما فيه صلاح و حسن عاقبه. ثم ادخل يدك. فان كان فيها نعم، فافعل. و إن كان فيها لا، لا تفعل. هكذا شاور ربك» (٣).

و لا- يخفى أن هاتين الروايتين المزبورتين - أعنى المرفوعة و المعلقة - قد جُمع فيهما بين الاستخارة بالاستشارة، و بين الاستخارة بالبندق و يدل على الاستخارة بهما معاً. و على أي حال لا يخفى ضعف سندهما بالتعليق و الارسال و الرفع.

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) مقياس الرواية: ص ٨١ - ٨٠.

(٣) المصدر: ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٠

و هاهنا روايات اخرى تدل على ذلك رواها ابن طاوس في كتاب الاستخارات و ذكر بعضها في الوسائل (١).

هذه الروايات و إن كانت بأحاديث ضعيفة، و لكن يمكن الاعتماد على مجموعها؛ نظراً إلى كثرتها و استفاضتها، بل تظافرها، كما يمكن دعوى الشهرة الروائية لأجل ذلك و يمكن دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور من القدماء، كما عرفت من المحدث المجلسي التصريح بهذه الشهرة؛ حيث لم يُسمع المخالفة من غير ابن ادریس.

و العمدة في اعتبارها عمل مشهور الفقهاء بهذه النصوص. و سيأتي إثبات ذلك في البحث عن مدرک الاستخارة.

### الاستخارة بافتتاح المصحف

الطائفة الثالثة: ما دلّ من النصوص على المعنى المزبور من الاستخارة - و هو طلب التعرف و الاستطلاع على ما هو الخير واقعاً و خيرةً في عافية - بافتتاح المصحف.

فمن هذه النصوص:

ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه، عن الحسن بن الجهم، عن أبي علي عن اليسع القمي:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام اريد الشيء فأستخير الله فيه، فلا يوفق فيه الرأي، أفعله أو أدعه.

فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فان الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أي شيء يقع في قلبك، فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلى أول ما ترى فيه،

(١) المصدر: ح ١-٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥١  
فخذ به إن شاء الله» (١).

يقع الكلام تارة: في سند هذه الرواية، و اخرى في دلالتها.

أما سنداً: فهي ضعيفة؛ للجهل بحال اليسع القمي؛ حيث لم يوثقه أحد، و ليس من معاريف الرواة، و لا من مشاهيرهم حتى يستكشف من عدم ورود القدر فيه وثاقته.

و كذا أبو علي الواقع في سندها الراوي عن اليسع، و استظهر السيد الخوئي كونه أبا علي الخزاز. و هو مجهول لم يعرف بقدره و لا مدح. و قليل الرواية.

و يحتمل كونه أبا علي بن راشد. و هو متردد بين الطفاوى الضعيف الذى كان من أصحاب الرضا عليه السلام، و بين البغدادى الثقة الذى كان من أصحاب الجواد عليه السلام. و على أى حال لا يمكن إثبات وثاقه أبى علي الواقع في سند هذه الرواية.

و أما دلالة: فيقع الكلام في مواضع من متنها.

الأول: قول السائل: «فأستخير الله، فلا يوفق فيه الرأى».

و الكلام في هذه الفقرة وقع في شبهة. و هي أنه كيف يمكن عدم التوفيق في الرأى و بقاء التردد و الحيرة على حالها بعد الاستخارة، مع أن الاستخارة موضوعة لرفع التحير؟!

و الجواب: أن قوله «فلا يوفق فيه الرأى» قرينه على أن الاستخارة في هذه

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٢

الفقرة بمعنى مجرد الدعاء أو الدعاء و الصلاة؛ أى أدعو و أطلب الخير و أستدعى الجزم من الله تعالى بالدعاء، فلا يوفق فيه الرأى. و يفهم منه أن الذى يرتفع به التحير قطعاً هو الاستخارة بالمصحف أو الرقاق أو السبحة. و من هنا أمره الامام عليه السلام في الجواب أن يستخير بافتتاح المصحف.

و قد أشار الفقيه المدقق الشيخ ميرزا الكلباسى إلى هذه الشبهة و الجواب عنها بقوله: «و ربما يترأى بادى الرأى أن الأمر باعادة الاستخارة، ينافى كون الفرض عدم مساعدة الرأى؛ لاتحاد مورد الاستخارة.

لكنه يمكن أن يقال: إن الظاهر أن الأمر باعادة الاستخارة، إنما هو للاعادة بطريق مخصوص، لكون الاستخارة عند القيام إلى الصلاة لكونه أبعد الأزمنة بالنسبة إلى مخاطرة الشيطان.

فلعل- عدم توفيق الرأى أولاً كان بملاحظة مخاطرة الشيطان، ففي إعادة الاستخارة عند القيام إلى الصلاة لا تتأتى المخاطرة و يوفق فيه الرأى؛ لما يحكم به الاستخارة» (١).

الثانى: لفظ الواو، في قوله «و افتتح المصحف»؛ ... حيث يحتمل كونه للعطف فالمقصود حينئذٍ الأخذ بما يقع في القلب، و بأول آية تُرى بعد افتتاح المصحف. و قد رجح هذا الاحتمال الشيخ الفقيه ميرزا ابو المعالى الكلباسى (٢).

و يحتمل كون الواو للتخيير. فالمراد حينئذٍ إراءة طريقين لرفع التحير فلو ارتفع بالطريق الأول، ينتفى الثانى؛ لانتفاء موضوعه. و الطريق



الأول الذي بينه الامام عليه السلام في البداية هو الأخذ بما يخطر بالبال و يقع في القلب حين القيام للصلاة؛ معللاً بأن الشيطان أبعد من الانسان في هذه الحالة.

(١) رسالة الاستخارة من القرآن المجيد/ للفقير المحقق ميرزا الكلباسي طبع مؤسسة الامام المهدي عج: ص ٤٤-٤٣.

(٢) المصدر: ص ٤٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٣

ثم بين طريقاً مستقلاً آخر لرفع التحير و طلب الخير، و هو افتتاح المصحف و الأخذ بأول ما يرى فيه من الآية.

و قد استظهر المحدث المجلسي ذلك؛ حيث قال: «و الظاهر أن الواو في قوله: و افتح المصحف بمعنى أو، كما لا يخفى على المتأمل». (١)

و يظهر ذلك من المحدث الكاشاني (٢)، و أيضاً من السيد محمد جواد العامل في مفتاح الكرامة؛ حيث قال: «و خيره في ذلك بين طريقين». (٣)

الثالث: في بيان المراد من قوله: «أول ما ترى فيه». فوقع الكلام في أن المراد منه، أول ما يرى فيه من الآيات، أو مطلق ما يرى في أول الصفحة و لو كان وسط الآية.

يظهر من صاحب الجواهر ترجيح الثاني؛ حيث إنه- بعد ذكر الخبر المزبور- قال: «لكن هل المراد بأول ما ترى فيه من الآيات أو الصفحة؟ وجهان، حقيقة اللفظ تقتضي الثاني، و المناسب لتعرف الاستخارة الأول، و هو الذي اختاره بعض مشايخنا مدعياً أنه صريح الخبر المزبور، و ناقلاً له عن تصريح البعض، إلا أن الخبر كما سمعت، و لم نعثر على ذلك البعض». (٤)

قوله: «حقيقة اللفظ تقتضي الثاني»، توضيحه: أن لفظ «ترى» أصله الرؤية بالعين الباصرة. و قد وضع لهذا المعنا. و مقتضى أصالة تطابق المراد الجدى مع المدلول الوضعي الاستعمالي كون المدلول الوضعي الاستعمالي هو المراد الجدى التصديقي، و يتعين فيه ظاهر الكلام.

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٤.

(٢) الوافي / طبع مكتبة الامام أمير المؤمنين: ج ٥، ص ١٤٦، ح ١٥.

(٣) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٥.

(٤) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٤

و عليه فظاهر قوله عليه السلام: «أول ما ترى فيه» أن أول ما ترى في المصحف من لفظ القرآن المفهم للمعنى، فخذ بمضمونه. و ليس المقصود أول آية؛ لأنه أخص من أول ما يرى في المصحف، و هو أول لفظ و جملة من الصفحة اليمنى.

كما أنه ليس المراد: أول ما يخطر بالبالك و استقر عليه رأيك من الآية المرئية في أول الصفحة؛ لأنه من الرأي، لا الرؤية.

و يظهر من المحدث الكاشاني ترجيح الأول؛ حيث قال: «و معنى أول ما ترى فيه أول ما يقع نظرك عليه من الآيات، لا أول ما في الصفحة». (١)

و قد نقل في المفتاح كلام المحدث الكاشاني بنص عبارته و أشار إلى قائله بقوله: «كما نص على ذلك بعضهم». (٢)

و يتضح من ذلك أن ما جاء في كلام صاحب الجواهر من عدم العثور على ذلك البعض، خلاف التحقيق؛ فإن ذلك البعض هو المحدث الكاشاني.



و ممن اختار الوجه الثاني المحدث المجلسي؛ حيث قال: «و أول ما ترى فيه، لعل المراد به أول الصفحة اليمنى، لوقوع النظر غالباً عليه ابتداءً، و يؤيده أن أصل الاستخارة بالمصحف بهذا النحو، الرواية السابقة، و الذي مرّ في أول الباب، و في كتاب الغايات «فانظر ما ترى فخذ به». (٣)»  
و لا يخفى أن هذه الرواية في كتاب الغايات أيضاً رويت بنفس الطريق المزبور.

(١) الوافي / طبع مكتبة الامام أمير المؤمنين، اصفهان: ج ٩، ص ١٤١٦.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٤.

(٣) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٥

### مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق: أن الواو في الرواية بمعنى التخيير وفاقاً للأكثر. و ذلك بقرينة السياق، و لإطلاق الأمر بالأخذ في كل واحد من الفقرتين في صدر الرواية و ذيلها. و المقصود من الأخذ العمل بمؤدى الاستخارة و ترتيب الأثر عليها.  
و إن قوله عليه السلام: «أول ما ترى فيه» بمعنى أول الصفحة. و ذلك لأنه الظاهر من أول ما يرى في الصفحة، و إلا كان الأنسب أن يقول: أول آية ترى فيه. و هذا لبُّ مراد من جعل هذا التفسير مقتضى لفظ التعبير المزبور.  
و على أى حال سند هذه الرواية و إن كانت ضعيفة، إلا أنه يمكن دعوى انجبار ضعفها بعمل مشهور الفقهاء، أو بقا عدة التسامح في أدلة السنن.  
و سيأتى تفصيل البحث عن ذلك في مدرك الاستخارة.

### هل المدار على المتبادر من لفظ الآية أو مدلول السياق؟

#### إشارة

وقع الكلام في أنه هل المدار في تعيين مؤدى الاستخارة على ما يتبادر من لفظ الآية المرئية في أول الصفحة، بمدلوله الوضعي المطابق، أو على مدلول سياقها الثابت بقرينة المقام؟  
قال في المفتاح: «و لعل المدار على ما يتبادر من لفظ الآية، و لا عبرة بالمقام و السوق، فلو أنه وقع نظره على قوله عز و جل: إنك أنت الحليم الرشيد كما وقع لبعض؛ حيث استخار على المهاجرة لطلب العلم، فوقع نظره على هذه الآية الكريمة، فهاجر، فوفق لما أراد و بلغ المراد. قلنا له استخارتك حسنة جيدة، و لا نعتبر المقام؛ لأنه كان مقام استهزاء فنقول هي غير جيدة، لكن ملاحظة المقام مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٦»

إنما هي للعارف الخريت الماهر، فانه إذا لاحظها ظهر له من ذلك الأسرار الغريبة». (١)

و قد أشار إليه في الجواهر (٢) بقوله: «و قد يقال: إنه لما لم يعلم المراد بالأول في الخبر المزبور الآيات أو الكلمات. و على الأول، فهل المدار على أول آية في صفحة النظر، أو على أول الآية من الصفحة السابقة على صفحة النظر؛ إذ الفرض كون محل النظر بعض الآية في هذه الصفحة و البعض الآخر في الصفحة السابقة. و لم يعلم أيضاً اعتبار المقام و السوق و عدمه. و لم نقف على خبر غير الخبر المزبور، كان المتجه الاقتصار في الجيدة و الرديئة على الجامعة لجميع ذلك، و إلا جدد الاستخارة به بعد التوسل و الدعاء في أن

يريه الله رشده صريحاً، لأنه لم يوفق له في الرأي في الاستخارة الأولى». (٣)

ولكنه اختار ما سبق منه آنفاً. و يظهر من الشيخ ميرزا الكلبي اعتبار السياق؛ حيث إنه - بعد ما نقل القولين - قال: «يمكن القول بالأول؛ نظراً إلى أن الظاهر من قوله عليه السلام: فانظر أول ما ترى - في الخبر المتقدم - كون المدار على ما تقتضيه الآية بنفسها، إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام: فانظر أول ما ترى، وإن كان ظاهراً في مدلول الآية بنفسها، لكنه وارد مورد الغالب. فينبغي مراعاة السياق». (٤)

(١) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧٠.

(٣) المصدر.

(٤) رسالة الاستخارة للكلبي / طبع مؤسسة الامام المهدي: ص ٤٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٧

### بيان مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق: أن الاعتبار بظاهر لفظ الجملة المرئية في أول الصفحة. نعم يعتبر كون الجملة تامّة يصح السكوت عليها. وذلك لأن مناسبة المقام تقتضى كون أول ما يراه المستخير من لفظ القرآن مفيداً لمعنى تامّ يهدى المستخير إلى الفعل أو الترك؛ بأن يكون متضمناً للدعوة و الأمر أو الزجر و النهي، و لو بتوصيف نعمته أو كمال أو مدح أو الوعد بثواب أو الوعيد بعذاب أو ذمّ و تقييح. و عليه فلو كان بعضها في الصفحة السابقة، لا بد من ملاحظتها و يكون داخلًا في الجملة المرئية في أول الصفحة. و لا عبرة بالسياق. و ذلك لأنه لا معنى لملاحظة السياق، بعد ما كان المدار على مفاد ما يُرى في أول الصفحة من لفظ الآية حسب ما يقتضيه التبادر، و لأنّ المتبادر أولاً من اللفظ المرئي هو المدلول المطابق الوضعي المطابق للمدلول الجدى بمقتضى أصالة الحقيقة، إلا بقربنه صارفةً توجب الظهور في الخلاف، و على أي حال فالمتبع ظهور الجملة المرئية في أول الصفحة اليمني، في نفسها، مع قطع النظر عن ما قبلها من فقرات الآية. و ذلك لصدق قوله عليه السلام: «أول ما ترى» عليه، فلا وجه للعدول عنه. العبرة بمدلول لفظ الجملة المرئية في أول الصفحة اليمني؛ لأنها قبل التيسر في ترتيب الصفحات، و لأنها أول ما يقع النظر عليه غالباً افتتاح المصحف. ثم إن هاهنا أقوالاً و تفاصيل أخرى في تعيين المراد و بيان مفاد فقرات الحديث المزبور، لا حاجة إلى الاطناب بذكرها بعد اتضاح المراد بما بيّناه.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٨

و قد نقل في البحار (١) رواية اليسع القمي عن كتاب الغايات لجعفر القمي. و في منها اختلاف يسير غير مضرّ بالمقصود. و لكن في كلا الطريقتين وقع اليسع القمي، فعلى أي حال فهي ضعيفة، إلا أن ينجرّ ضعفها بعمل المشهور أو بقاعدة التسامح، و سيأتي تحقيق ذلك في البحث عن مدرّك الاستخارة.

### تحقيق روايات الاستخارة بالقرآن بعد سبعة أوراق

و قد روى الأصحاب في المقام روايات اخر دلت على مشروعية الاستخارة بافتتاح المصحف و عدّ سبعة أوراق منه، ثم عدّ ستة أو عشرة أسطر، و الأخذ بمضمون السطر الأخير.

فمن هذه الروايات ما رواه المحدث المجلسي بقوله:

«و وجدت بخط جدّ شيخنا البهائي الشيخ شمس الدين محمد بن علي بن الحسن الجباعي قدس الله أرواحهم، نقلًا من خط الشهيد نور الله ضريحه، نقلًا من خط محمد بن أحمد بن الحسين بن علي بن زياد، قال أخبرنا الشيخ الأوحّد محمد بن الحسن الطوسي إجازة عن الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، عن محمد بن همام بن سهيل، عن محمد بن جعفر

(١) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٤٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٥٩

المؤدّب، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن عثمان بن عيسى عن سيف عن المفضل بن عمر قال:

«بينما نحن عند أبي عبد الله عليه السلام إذا تذاكرنا أم الكتاب فقال رجل من القوم:

جعلني الله فداك إنّا ربما هممنا بالحاجة، فنتناول المصحف فنتفكر في الحاجة التي نريدها، ثم نفتح في أول الوقت فنستدل بذلك على حاجتنا.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: و تحسنون؟ و الله ما تحسنون.

قلت: جعلت فداك و كيف نصنع؟

قال عليه السلام: إذا كان لأحدكم حاجة و همّ بها فليصل صلاة جعفر، و ليدع بدعائها، فإذا فرغ من ذلك فليأخذ المصحف ثم ينو فرج آل محمد بدءاً و عوداً. ثم يقول: اللهم إن كان في قضائك و قدرك أن تفرّج عن وليك و حجّتك في خلقك في عامنا هذا أو في شهرنا هذا، فأخرج لنا آية من كتابك نستدل بها على ذلك.

ثم يعدّ سبع ورقات و يعد عشرة أسطر من خلف الورقة السابعة و ينظر ما يأتيه في الأحد عشر من الشُّطور، فأنّه يبيّن لك حاجتك، ثم تعيد الفعل ثانية لنفسك». (١)

يقع الكلام تارة: في سند هذه الرواية، و اخرى: في دلالتها.

و أما سندها، فقد تحمّلها المحدث المجلسي بطريق الوجود عن جدّ الشيخ البهائي، و إنّه تحمّلها أيضاً بالوجود عن الشهيد و هو عن محمد بن أحمد.

و لا إشكال في مشروعيتها تحمل الحديث بالوجود، إذا ثبت الكتاب أو الأصل أو الخط الذي وجده المتحمّل بحجّة معتبرة أو تيقن بيقين قطعي أنّه خطّ فلان، بلا فرق بين كون الشيخ حياً أو ميتاً. و ينبغي حمل وجادة مثل جدّ الشيخ البهائي و الشهيد على ذلك. و قد بحثنا عن تحمّل الحديث بالوجود و ساير طرق تحمّل الحديث في كتابنا «مقياس الرواية»، فراجع. (٢)

ثم أخبر محمد بن أحمد بن الحسين عن الشيخ الطوسي بالسماح و أخبره الشيخ عن الغضائري بالاجازة و روى الغضائري عن قبله إلى أبي عبد الله عليه السلام

(١) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٤٥.

(٢) مقياس الرواية في علم الدراية: ص ٢٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٠

بالسماح.

و لا إشكال في رجال هذه الرواية، إلّا محمّد بن أحمد بن الحسين بن علي بن زياد؛ حيث لم أظفر على اسمه في كتب الرجال، و لكن يُعلم من ظاهر كلام الشهيد أنّ الرجل كان من المشايخ الثقات، بل من أعظم اصحابنا الامامية، و إلّا لم يكن مثل الشهيد هذا الفقيه الفحل الورع يعتن بخطه، و لا سيّما أنّه كان في مقام الفتوى بمضمونه، لا مجرد نقل الرواية.

و عليه فالاشكال بأن أخذ الشهيد رواية الرجل و البناء على حجيتها، ليس شهادة منه بوثاقته يمكن دفعه بأنه يحصل الوثوق النوعي بكون الرجل من الأعاظم، و إلا لم يكن خطه عند الشهيد بمكان من الخطورة و الأهمية بحيث يجعله مصدراً لفتواه. اللهم إلا أن يقال: لعله مبنيٌّ عنده على التسامح في أدلته السنن كما بنى على ذلك الشهيد في درايته. و قد نقلنا كلامه في كتابنا «مقياس الرواية». و سيأتي تمام الكلام في ذلك عند البحث عن مدرك الاستخارة.

فالأقوى اعتبار سند الرواية المزبورة؛ نظراً إلى نقلها بطرق عديدة و اعتمادهم على ما وجدوه، من خط محمد بن أحمد بن الحسين، مع كون ساير رجال الخبر من الثقات و الأجلء.

هذا مضافاً إلى اعتضاد هذه الرواية بما رواها السيد بن طاوس في كتاب فتح الأبواب قال:

«وجدت في بعض كتب أصحابنا: «صفه القرعة في المصحف يصلى صلاة جعفر، فاذا فرغ منها دعا بدعائها ثم يأخذ المصحف ثم ينوي فرج آل محمد بدءاً و عوداً، ثم يقول: اللهم إن كان في قضائك و قدرك أن تفرج عن وليك و حجبتك في خلقك ... فأخرج لنا رأس آية من كتابك نستدل بها على ذلك، ثم يعد سبع

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦١

ورقات و يعد عشرة أسطر من ظهر الورقة السابعة، و ينظر ما يأتيه في الحادي عشر من السطور، ثم يعيد الفعل ثانياً لنفسه فإنه يبين حاجته إن شاء الله تعالى». (١)

و أيضاً قد روى نظيرها الطبرسي في مكارم الأخلاق. (٢)

و ظاهره الأخذ بمضمون السطر الحادي عشر من خلف الورقة السابعة.

و قوله: «ثم تعيد الفعل ثانية لنفسك»، لعل المراد به إعادة الدعاء المذكورة في صدر الرواية.

و قوله: «و ليدع بدعائها» أي دعاء صلاة جعفر الطيار. و ظاهر قوله عليه السلام: «بدءاً و عوداً» الأمر باعادة الدعاء بعد الاستخارة، كما في شروعه.

قال المحدث المجلسي: «لعل المعنى في الحال و في الرجعة أو ينوي ذلك مكرراً». (٣) و هذا مؤيد لما فسرنا به قوله: «تعيد الفعل ثانية». ... فكان إعادة الدعاء لنفسه يكون شكراً لهداية الله و إراءته ما هو خير له و إظهار الرضا بقضائه و قدره، لا لمجرد طمع النيل إلى قضاء حاجته، كما هو الداعي إلى الدعاء قبل الاستخارة.

و من نصوص الاستخارة بالقرآن ما رواه في البحار مرسلًا بقوله: «روى عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أردت الاستخارة من الكتاب العزيز، فقل بعد البسملة:

إن كان في قضائك و قدرك أن تمن علي شيعه آل محمد بفرج وليك و حجبتك علي خلقك فأخرج إلينا آية من كتابك نستدل بها علي ذلك ثم تفتح المصحف و

(١) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٤١.

(٢) مكارم الاخلاق: ص ٣٧٣ و بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤١.

(٣) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٢

تعد ست وورقات و من السابعة ستة أسطر و تنظر ما فيه». (١)

و ما رواه بقوله: «و روى لي بعض الثقات عن الشيخ الفاضل الشيخ جعفر البحريني رحمه الله أنه رأى في بعض مؤلفات أصحابنا الامامية أنه روى مرسلًا عن الصادق عليه السلام قال: ما لأحدكم إذا ضاق بالأمر ذرعاً أن يتناول المصحف بيده عازماً على أمر يقتضيه

من عند الله، ثم يقرأ فاتحة الكتاب ثلاثاً و الاخلاص ثلاثاً و آية الكرسي ثلاثاً و عنه مفاتيح الغيب ثلاثاً و القدر ثلاثاً و الجحد ثلاثاً و المعوذتين ثلاثاً ثلاثاً و يتوجه بالقرآن قائلاً اللهم إني أتوجه إليك بالقرآن العظيم من فاتحته إلى خاتمته، و فيه اسمك الأكبر و كلماتك التامات يا سامع كل صوت و يا جامع كل فوت و يا باري النفوس بعد الموت يا من لا تغشاه الظلمات و لا تشبته عليه الأصوات، أسألك أن تخير لي بما أشكل عليّ به، فانك عالم بكل معلوم غير معلّم بحق محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين و علي بن الحسين و محمد الباقر و جعفر الصادق و موسى الكاظم و علي الرضا و محمد الجواد و علي الهادي و الحسن العسكري و الخلف الحجّة من آل محمد عليه و عليهم السلام.

ثم تفتح المصحف و تعد الجلالات التي في الصفحة اليمنى، ثم تعد بقدرها أوراقاً، ثم تعد بعددها أسطراً من الصفحة اليسرى، ثم تنظر آخر سطر تجده كالوحي فيما تريد إن شاء الله تعالى». (٢) و لكن لا يخفى ضعف هاتين الروايتين بالارسال.

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر: ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٣

### تحقيق في نصوص التّفؤل بالقرآن

#### إشارة

وردت عدة نصوص في التّفؤل بالقرآن، فدلّ بعضها على جوازه و بعضها على عدم جوازه. و ينبغي قبل الخوض في البحث التنبيه على أنّ الأصح التّفؤل على وزن التّفعل، لا التّفاؤل من باب التفاعل؛ لأنه بين اثنين و لا يناسب المقصود في المقام. أما ما دلّ منها على جوازه:

فمنها ما رواه السيد بن طاوس في فتح الأبواب، قال: «حدّثني بدر بن يعقوب الأعجمي رضوان الله عليه بمشهد الكاظم عليه السلام في صفة الفال في المصحف بثلاث روايات من غير صلاة، فقال: تأخذ المصحف و تدعو بما معناه فتقول: اللهم إن كان في قضائك و قدرك أن تمنّ عليّ أمة نبيك بظهور وليك و ابن بنت نبيك فعجل ذلك و سهله و يسره و تحمله و أخرج لي آية أستدل بها عليّ أمر فآتمر أو نهى فأنتهى، أو ما تريد الفأل فيه، في عافية. ثم تعد سبع أوراق ثم تعد في الوجهة الثانية من الورقة السابعة ستة أسطر و تفأل بما يكون في السطر السابع.

و قال: في رواية أخرى: إنّه يدعو بالدعاء، ثم يفتح المصحف الشريف، و يعدّ سبع قوائم، و يعدّ ما في الوجهة الثانية من الورقة السابعة، و ما في الوجهة الأولى من الورقة الثامنة من لفظ اسم الله، جلّ جلاله، ثم يعدّ قوائم بعدد اسم الله ثم يعدّ من الوجهة الثانية من القائمة التي ينتهي العدد إليها، و من غيرها مما يأتي بعددها سطوراً بعدد اسم الله جلّ جلاله، و يتفأل بآخر سطر من ذلك.

و قال في الرواية الثالثة: إنّه إذا دعا بالدعاء عدّ ثمانى قوايم ثم يعدّ في الوجهة الاولى من الورقة الثامنة أحد عشر سطرًا، و يتفأل بما في السطر

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٤

الحادي عشر، و هذا ما سمعناه في الفأل بالمصحف الشريف قد نقلناه كما حكيناها». (١)

و منها: ما رواه السيد في الكتاب المزبور بقوله: «ذكر الشيخ الامام الخطيب المستغفري بسمرقند في دعواته: إذا أردت أن تتفأل بكتاب الله عز و جل، فاقرا سورة الاخلاص ثلاث مرات ثم صلّ على النبي و آله ثلاثاً، ثم قل: اللهم تفأل بكتابك، و توكلت عليك، فأرني

من كتابك ما هو مكتوم من سرّك المكنون في غيبك، ثم افتح الجامع وخذ الفال من الخط الأول في الجانب الأول، من غير أن تعدّ الأوراق و الخطوط، كذا اورد مسنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. (٢)

لا إشكال في دلالة هذه النصوص على جواز التفؤل بالقرآن، إلا أنّ كلها ضعاف في السند، كما ترى.

ولكن روى الكليني في الكافي عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تتفأل بالقرآن». (٣)

هذه الرواية قد دلّت بظاهرها على عدم جواز التفؤل بالقرآن و حملها في الوسائل على الكراهة. و الوجه فيه ما دل من النصوص على جواز ذلك أو عدم التزام الأصحاب بالحرمة.

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٢، ح ٤.

(٢) المصدر: ص ٢٤١، ح ١.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٦٢٩ و الوسائل: ب ٣٨ من أبواب قراءة القرآن ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٥

### الجمع بين نصوص المقام

و قال في الوسائل بعد نقل مرسل محمد بن عيسى المزبور:

«أقول: الاستخارة طلب الخيرة و معرفة الخير في ترجيح أحد الفعلين على الآخر ليعمل به، و التفؤل معرفة عواقب الأمور و أحوال غائب و نحو ذلك. و يأتي في أحاديث الاستخارة ما يدل على استحباب الاستخارة بالقرآن». (١)

و قال المحدث المجلسي بعد نقل النصوص المجوزة المزبورة:

«و لا ينافيه ما رواه الكليني بسند فيه ضعف و إرسال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تتفأل بالقرآن؛ إذ يمكن أن يكون المراد به النهي عن استنباط وقوع الامور في المستقبل و استخراج الامور المخفية و المغيبة، كما يفعله بعض الناس لا الاستخارة، و إن مرّ إشعار بعض الأخبار بجواز الأول أيضاً، و يحتمل أن يكون المعنى التفؤل عند سماع آية أو قراءتها، كما هو دأب العرب في التفؤل و التطير بالامور، بل هو المتبادر من لفظ التفؤل.

و لا يبعد أن يكون السرّ فيه أنّه يصير سبباً لسوء عقيدتهم في القرآن إن لم يظهر بعده أثره، و هذا الوجه مما خطر بالبال، و هو عندي أظهر، و الأول هو المسموع من المشايخ رضوان الله عليهم». (٢)

و قال الفيض - بعد نقل النصوص -:

«فان صحّ الحديثان أمكن التوفيق بينهما بالفرق بين التفؤل و الاستخارة.

فان التفؤل إنّما يكون فيما سيقع و يتبين الأمر فيه، كشفاء مريض أو موته، و

(١) الوسائل: ب ٣٨ من قراءة القرآن ذيل الحديث ٢.

(٢) بحار: ج ٨٨، ص ٢٤٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٦

وجدان الضالة أو عدمه. و مآله إلى تعجيل تعرّف علم الغيب.

و قد ورد النهي عنه و عن الحكم فيه بتيه غير أهله و كره التطير في مثله، بخلاف الاستخارة؛ فأنّه طلب لمعرفة الرشده في الأمر الذي

اريد فعله أو تركه و تفويضٌ للأمر إلى الله سبحانه في التعيين و استشارة إِيَّاه عَزَّ و جَلَّ، كما قال عليه السلام في مرفوعة علي بن محمد السابقة: هكذا تشاور ربك. و بين الأمرين فرق واضح.

و إنما منع من التَّفَوُّل بالقرآن و إن جاز بغيره إذا لم يحكم بوقوع الأمر على البت؛ لأنه إذا تَفَأَلَ بغير القرآن، ثم تبين خلافه فلا بأس. بخلاف ما إذا تَفَأَلَ بالقرآن ثم تبين خلافه، فإنه يُفْضَى إلى إساءة الظن بالقرآن. و لا يتأتى ذلك في الاستخارة به؛ لبقاء الابهام فيه بعد، و إن ظهر السوء؛ لأن العبد لا يعرف خيره من شره في شيء. قال الله تعالى: عسى أن تكرهوا شيئاً و هو خيرٌ لكم و عسى أن تحببوا شيئاً و هو شر لكم و الله يعلم و أنتم لا تعلمون» (١).

### نقد كلام المحدث الكاشاني و المحدث المجلسي قدس سرهم

و لكن يرد عليه و علي المحدث المجلسي و غيرهم أنهم قد ذكروا للاستخارة معاني، و ذكروا أن معناها الأخير؛ التعرّف على ما هو خيرٌ واقعاً في علم الله. فهل هذا إلّا التعرّف على ما هو مكتوم في علم الله المكنون في غيبه، و نحو ذلك من التعابير. الواردة في نصوص التَّفَوُّل بالقرآن. فهذا الفرق الذي ذكره ينافي ما فسّروا به المعنى الأخير للاستخارة و جعلوا الاستخارة بالمصحف و أخواتها من طرق التعرّف على الخير.

(١) الوافي: ج ٥، ص ١٤١٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٧

و أمّا ما جاء في كلام الفيض من توجيه النهي عن التَّفَوُّل بالقرآن، إنّما يكون وجيهاً إذا لم يكن المقصود من التَّفَوُّل بالقرآن التعرّف على الخير الواقعي المكنون في علم الله.

و لكن ظاهر النصوص الواردة أنّ ذلك هو المقصود من التَّفَوُّل بالقرآن. و عليه لا يصح ما ذكره من التوجيه للنهي عن التَّفَوُّل بالقرآن؛ حيث إنه لا- تتوجه شبهة سوء الظن بالله، بعد ما كان المقصود التعرّف على ما هو خيرٌ واقعاً في علم الله، مع تفويض الأمر إلى الله و البناء على الالتزام و العمل بما أراه الله و قدره له ممّا فيه خيره و صلاحه و رشده واقعاً، بلا فرق في ذلك بين الاستخارة و بين التَّفَوُّل.

نعم إذا كان التَّفَوُّل لمحض الاستطلاع على المغيبات و استكشاف المجهولات- من شفاء و موت و وجدان ضالّة و تعيين جنس الطفل في الجنين بآنة ذكر أو انثى- يكون أجنياً عن موضوع الاستخارة و خارجاً عن نطاق نصوصها و لا دليل على مشروعيتها، بل يدل النهي عنه في مرسل محمد بن عيسى المزبور على عدم مشروعيتها؛ إذ عنوان التَّفَوُّل يشمل هذا المعنى أيضاً بلا ريب.

و مقتضى التأمل حمل المرسل على هذا المعنى و النصوص المجوّزة على المعنى الأوّل؛ كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل.

و لكن صاحب الجواهر بعد نقل التوجيه المزبور لم يرتض بذلك وجهاً للجمع و الحمل، و أشكل فيه بقوله:

«و فيه أنّه بناءً على صحة الخبر المزبور يبعد حمله على ذلك؛ لأنّ التَّفَوُّل إن لم يكن هو أقرب إلى موضوع الاستخارة من تعرّف علم الغيب فهو بالنسبة

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٨

إليهما على حد سواء؛ لصدقه على كل منهما.

نعم يسهل الخطب عدم صحة الخبر المزبور، على أنه قد يعارضه ما يُحكى عن ابن طاوس في كتاب الاستخارات. (١)

و لكن التوجيه الأخير في كلام المحدث المجلسي للنهي عن التَّفَوُّل بالقرآن وجيه، كما قواه. و هو أن يكون المقصود من التَّفَوُّل المنهى عنه، التَّفَوُّل و الطيرة بمجرد سماع آية أو قراءتها، كما كان ذلك دأب العرب و عادتهم في التَّفَوُّل و التطيّر بالأمور.



ولا ربط لهذا المعنى من التَفَوُّل بالاستخارة، كما هو واضح، وإنه أُجِنِّي عن مفاد النصوص المجوّزة للتَفَوُّل المسوقه سياق نصوص الاستخارة. فلا يرد عليه إيراد صاحب الجواهر.

و أما ما أشار إليه الفيض من المحذور، فيأتي في هذا النوع من التَفَوُّل بالقرآن؛ إذ الخير المتفأل و الشر المتطير بسماع صوت انسان أو طائر، إنما هو ما كان خيراً أو شراً عند الناس، لا عند الله. و المحذور المذكور في كلام الفيض إنما يأتي فيما كان خيراً أو شراً عند الناس.

إن قلت: توجيه المحدث المجلسي أُجِنِّي عن التَفَوُّل المقصود في نصوص التَفَوُّل بالقرآن؛ إذ المقصود منه بعينه ما يُفعل في الاستخارة بالقرآن لا التَفَوُّل بمجرد سماع الآية أو قراءتها.

قلت: نعم هذا المعنى مقصود من النصوص المجوّزة للتَفَوُّل بالقرآن؛ لما جاء فيها من الآداب و الادعية، نظير ما ورد في نصوص الاستخارة بالقرآن.

و لكن موضوع كلام المحدث المجلسي و توجيهه هو مجرد النهي عن التَفَوُّل

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٦٩

بالقرآن، من دون إشارة إلى تلك الآداب و الادعية، كما هو متعلق النهي في مرسل محمد بن عيسى المزبور. و من هنا ينطبق على كلا التفسيرين المذكورين.

و أما التوجيه بالتفصيل في المقام بين التَفَوُّل بالخير و بين التَفَوُّل بالشر و التشاؤم- المعبر عنه بالتطير-، فهو غير وجيه؛ لأنه يرجع في الحقيقة إلى التفصيل بين التَفَوُّل و بين التطير، لا التفصيل في نفس التمان المتعلق للأمر و النهي في الطائفتين من نصوص المقام.

### مقتضى التحقيق في الجمع بين نصوص التَفَوُّل

و مقتضى التحقيق في الجمع بين الطائفتين في المقام: حمل النصوص المجوّزة على الاستخارة بمعنى التعرّف و الاستطلاع على ما هو خير واقعاً في علم الله، كما سبق بيانه في المعنى الأخير من معاني الاستخارة و تدرج فيه أنحاء الطرق المتداولة من الاستخارة الشائعة. و ذلك لأنّ هذا المعنى من الاستخارة في الحقيقة من قبيل التعرّف على الغيب المستور الثابت في علم الله. فيكون داخلًا في معنى التَفَوُّل بمعناه المشهور بين الأصحاب، كما أشار إليه صاحب الجواهر.

و أما النهي الوارد في مرسل محمد بن عيسى، فمحمول على مجرد الاطلاع عن المغيبات و كشف الامور المخفية المجهولة، من دون أن يكون في مقام الاستخارة و لا للتعرف على ما هو خير واقعاً في الأمر الذي يريد فعله.

و يمكن أيضاً حمله على التَفَوُّل بالخير بمجرد سماع صوت القرآن أو رؤيته مكتوبه، كما قال العلامة المجلسي. و لكن الأول آنس بالذهن و أقرب إلى

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٠

الارتكاز و أوفق بكلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم).

### مقتضى التحقيق في الفرق بين التَفَوُّل و الاستخارة



ينبغي لبيان الفرق بين التَفَوُّل و بين الاستخارة التحقيق في معنا و مفهوم كل واحد منهما. أما الاستخارة، فقد سبق الكلام في تعريفها مَفْصِيلاً. و حاصله: أنها مشترك بين مطلق الدعاء، و بين طلب الخير أو التعرُّفِ على ما فيه الخير، و بين طلب العزم على اختيار ما اختاره الله له.

فعلى الأول يكون أصلها من الخوار؛ أي صوت الأنين، و على الثاني من الخير، و على الثالث من الخيرة على وزن العتبة. و أما لفظ الفأل: قال الخليل «١»: إنه ضد الطيرة.

و عن ابن سكتيت نظير ذلك؛ حيث قال: الفأل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول: يا سالم، أو كان طالباً فيسمع آخر يقول: يا واجد.

نقله الجوهري في الصحاح «٢» و الطريحي في مجمع البحرين.

و حاصله: أنه قول الرجل للمريض يا سالم و للطالب السائل يا واجد. و لا يخفى أنه ضد الطيرة.

و جاء في الخبر أن النبي صلى الله عليه و آله: «كان يحبُّ الفأل و يكره الطيرة». نقله أيضاً

(١) قال: الفأل معروف. و قد تفاءلت بكذا، و ذلك ضد الطيرة. / العين: ج ٣، ص ١٣٦٨.

(٢) قال في الصحاح: قال ابن السكتيت: الفأل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول يا سالم، أو يكون طالباً فيسمع آخر يقول يا واجد، يقال تفاءلت بكذا. و في الحديث أنه عليه السلام: «كان يحبُّ الفأل و يكره الطيرة». / الصحاح: ج ٥، ص ١٧٨٨. و نفس التعبير جاء في مجمع البحرين.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧١

في الصحاح و مجمع البحرين.

و حيث عُرِفَ الفأل بأنه ضد الطيرة، و كانت الأشياء تُعرف بأضدادها، ينبغي التحقيق في تعريف الطيرة: فنقول:

إنَّ الطَّيْرَةَ على وزن العتبة و الخيرة اسم مصدر التطير، و هو التشاؤم و الفأل الرديء، كما قال في الصحاح. «١»

و الظاهر أن التطير كان في الأصل التَفَوُّل الرديء الشؤم، كما قال في المفردات «٢».

و المتحصّل من ملاحظته مجموع كلمات أهل اللغة: أن التفاؤل ضد التشاؤم و التطير، فيكون معناه هو الخرص و الرجم بالخير و البركة و السلامة. و لكن الاستخارة أجنبيّة عن حقيقة التخرض و التخمين و الحدس.

هذا بحسب اللغة. و أمّا كلمات الفقهاء، فمنشأ قولهم في الفرق بين التفاؤل و الاستخارة، ليس ما يفيد أصل اللغوي، بل الظاهر اتكالمهم في ذلك أيضاً على بعض التعابير الواردة في نصوص المقام. و ذلك مثل الدعاء الواردة في النبوي بقوله: «اللهم تفألّت بكتابتك، و توكلت عليك، فأرني من كتابك ما هو مكتوم من سرّك المكنون في غيبك» «٣».

حيث يفهم من هذه الرواية و نظيرها أن التفاؤل هو طلب التعرّف على

(١) قال: و تطيّرْتُ من الشيء و بالشيء. و الاسم منه الطيرة مثال العتية، و هو ما يُتشاءم به من الفأل الرديء. و في الحديث: أنه كان

يحبُّ الفأل و يكره الطيرة. / الصحاح: ج ٢، ص ٧٢٨.

(٢) قال: و تطير فلان و أطير، أصله التفاؤل بالطير، ثم يستعمل في كل ما يتفأل به و يُتشاءم. قالوا: «إنّا تطيرنا بكم» و لذلك قيل لا طير إلّا طيرك و قال: «إن تُصيهم سيئة يطيروا» أي يتشاءموا به «ألا إنّما طائرهم عند الله» أي شؤمهم. / المفردات في غريب القرآن: ص

٣١٠.

(٣) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص ٣٧٢  
المغيبات المكنونة والأسرار المكتومة المكنونة في علم الله تعالى.

و على أي حال ليس هذا المعنى المستفاد من هذه الرواية ببعيد عن المعنى اللغوي؛ لأن فيه أيضاً اشرب معنى التخرص و الرجم على الغيب المكنون و تخمين الأسرار المكتومة، إلا أن ذلك بالحدس و الوهم و الظن، و في التفاؤل بالقرآن إنما يكون بالظن الناشئ من الطريق المأثور من فتح المصحف و نحوه.

فالحق في ذلك مع صاحب الجواهر «١» من قرب التّفؤل إلى حقيقة الاستخارة، و لا سيّما بمعناها الأخير، و هو تعرّف المستخير على ما هو خيرٌ له في الواقع المكنون في علم الله و غيبه.

و مقتضى التحقيق في المقام: أن نصوص جواز التّفؤل بالقرآن يمكن توجيه مدلولها بوجه و جبه، كما يمكن توجيه النهي عنه بما قال المجلسي و قويناه. و عليه فلا وجه لدعوى معارضتها بما دل على النهي عن التّفؤل بالقرآن؛ نظراً إلى ضعف كلتا الطائفتين سنداً.

فحاصل الكلام: أن التّفؤل بمعناه الممنوع- و هو التخرص و التطلع على المغيبات و التّفؤل بمجرد سماع آيات القرآن أو قراءتها، من غير استخارة-، يمكن حمل النصوص المانعة عليه. كما يمكن حمل النصوص المجوّزة على إرادة التّفؤل بمعناه الجائز المشروع، و هو ما كان منه لغرض طلب ما هو خيرٌ في علم الله. بل التحقيق كون التفاؤل بالقرآن داخلاً في المعنى الأخير للاستخارة كما قلنا، و هو التعرّف على ما هو خير واقعاً في علم الله المكنون في غيبه. هذا من جهة الدلالة.

و أما من جهة السند فكلتا الطائفتين ضعيفتان سنداً. و عليه فلا وجه

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٣  
لدعوى المعارضة؛ لأنّ التعارض إنّما هو بين الحجّتين.

### رواية تفأل الامام السجاد عليه السلام بالقرآن

و لكن بقيت في المقام رواية، و هي ما نقله ابن ادريس في مستطرفات سرائره عن كتاب أبي القاسم بن قولويه. □  
و هذه الرواية ينبغي ذكرها في عداد نصوص التّفؤل بالقرآن، كما يمكن توجيه دلالتها على جواز استعمال خيرة الله في حق العبد بافتتاح المصحف و الأخذ بأول ما يرى من الآية.

و هي ما أرسله ابن قولويه عن بعض أصحابنا قال: «كنت عند علي بن الحسين عليه السلام فكان إذا صلى الفجر لم يتكلم حتى تطلع الشمس، فجاءوه يوم ولد فيه زيد، فبشروه به بعد صلاة الفجر. قال: فالتفت إلى أصحابه. و قال عليه السلام: أي شيء ترون أن اسمي هذا المولود؟ قال: فقال كل رجل منهم سمّه كذا سمّه كذا. قال: فقال عليه السلام: يا غلام عليّ بالمصحف. قال فجاءوا بالمصحف فوضعه على حجره.

□ قال: ثم فتحه فنظر إلى أول حرف في الورقة، و إذا فيه: و فضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً. قال ثم طبّقه ثم فتحه فنظر، فاذا في أول الورقة: إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة و الانجيل و القرآن و من أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به و ذلك هو الفوز العظيم». ثم قال: هو و الله زيد، هو و الله زيد، فسّمى زيدا «١».

ظاهر هذه الرواية أن علي بن الحسين عليه السلام كان سمع من النبي صلى الله عليه و آله أنه سيولد في أهل بيته من يُظلم و يُقتل في سبيل الله و يصلب و اسمه زيد. و لعله صلى الله عليه و آله أخبر

(١) بحار الانوار: ج ٤٦، ص ١٩١، ح ٥٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٤

أنه من أولاد علي بن الحسين عليه السلام أو من صُلب الحسين صلى الله عليه وآله. فأراد الامام علي بن الحسين بافتتاح المصحف استعمال ذلك والتعريف على خيرة الله في حقه بأن هذا المولود هو ذلك المولود الموعود المسمى بزيد وأخبر عنه النبي صلى الله عليه وآله كما يؤيد ذلك ما رواه ابن قولويه عن حذيفة بن اليمان، قال: «نظر رسول الله إلى زيد بن حارثة. فقال صلى الله عليه وآله: المقتول في الله، والمصلوب في أمتي، والمظلوم من أهل بيتي سمي هذا، وأشار بيده إلى زيد بن حارثة. فقال: ادن مني يا زيد، زادك اسمك عندي حباً.

فأنت سمي الحبيب من أهل بيتي». (١)

وإنه صلى الله عليه وآله وإن كان معصوماً وعالمًا بالمغيبات والمكنونات من أسرار علم الله وغيبه كلما أراد ذلك، إلا أنه يمكن أن يريد بذلك إعلام أصحابه ما أخبره النبي صلى الله عليه وآله بطريق التفؤل بالمصحف واستعلام السر المكنون في غيب الله. وعلى أي حال فهذه الرواية في عداد النصوص المجوزة للتفؤل بالقرآن، ويأتي فيها ما سبق منا، من توجيه النصوص المجوزة للتفؤل بالقرآن.

## الاستخارة بالسُّبْحَة

### إشارة

إن من أنحاء الاستخارة - بمعناها الخاص المصطلح - هو الاستخارة بالسُّبْحَة أو الحصى. وقد جاء هذا القسم من الاستخارة في بعض النصوص، وفي كلمات جماعة من الفقهاء والمحدثين. ولا يخفى أنه لما جُوز في هذه الطائفة من النصوص الاستخارة بالسُّبْحَة والحصى بعنوانها ينبغي التحقيق اللغوي في ضبط هذين اللفظين ومعناهما. فنقول:

لفظ «السُّبْحَة» - بضم السين - على وزن العُرْفَة واللقمة جاء في أصل اللغَة

(١) المصدر: ص ١٩٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٥

لثلاثة معان، وهي: العبادة و صلاة النافلة و خرزات متصلة بخيط و نحوه يُسَبَّح بعدها، كما قال الخليل في العين و الجوهري في الصحاح و ابن فارس في المقائيس، و غيرهم. و أما المناسب لنصوص المقام، هو المعنى الأخير. و أما لفظ «الحصى» - بفتح الحاء - فهو صغار الحجارة، كما جاء في الجوامع اللغوية المذكورة و غيرها. أما النصوص:

فمنها: ما رواه الشهيد في الذكري، عن عدّة من مشايخه، عن العلامة، عن أبيه، عن السيد رضی الدين بن طاوس، عن محمد بن محمد الآوى الحسيني، عن صاحب الأمر عليه السلام:

«قال: تقرأ الفاتحة عشر مرات، و أقله ثلاثة و دونه مرّة. ثم تقرأ القدر عشرًا. ثم تقول هذا الدعاء ثلاثًا: اللهم إنني أستخيرك لعلمك

بعاقبه الامور، و أستشيرك لحسن ظني بك في المأمول و المحذور، اللهم إن كان الأمر الفلاني مما قد نيظت بالبركة أعجازه و بواديه، و حقت بالكرامة أيامه و لياليه، فخر لي اللهم فيه خيرة ترد شموسه ذلولاً، و تقعض أيامه سروراً. اللهم إما أمر فآتمر و إما نهى فأنتهى. اللهم إنني أستخيرك برحمتك خيرة في عافية. ثم تقبض على قطعة من السبحة تضمم حاجه، فان كان عدد القطعة زوجاً فهو افعال، و إن كان فرداً، لا تفعل، و بالعكس» (١).

هذه الرواية مرسله؛ إذ محمد بن محمد الآوي الحسيني كان من الطبقة السادسة عشر و معاصر محمد بن جعفر بن نما و السيد فخار و كان منتهى عصر الغيبة الصغرى من الطبقة التاسعة، و هو عصر المحدث الكليني، و كان على بن محمد السمرى - رابع السفراء الأربعة - من هذه الطبقة، و بعده كان من

(١) الوسائل: ب ٨، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٤

زمان الغيبة الكبرى. و قد ذكرنا طبقات الأصحاب في زمان الغيبة مفصلاً في كتابنا «مقياس الرواة» فراجع (١).

و دعوى الرؤية و الرواية عن صاحب الأمر في هذا الزمان قد وقعت مورد التكذيب في نصوص أهل البيت عليهم السلام و خلاف ضرورة مذهب الشيعة.

و عليه فلا مناص من الالتزام بصدور هذه الرواية عن صاحب الأمر في زمان الغيبة الصغرى، و لا بد من الحكم بارساله؛ لما بين الآوي الحسيني و بين زمان صدوره من الفاصلة بست طبقات.

و منها: ما رواه الشهيد بقوله: «و قال ابن طاوس في كتاب الاستخارات:

وجدت بخط أخى الصالح محمد بن محمد الحسيني ما هذا لفظه عن الصادق عليه السلام:

«من أراد أن يستخير الله تعالى فليقرأ الحمد عشر مرات، و إنا أنزلناه عشر مرات، ثم يقول - ...: و ذكر الدعاء، إلا أنه قال عقيب و المحذور - إن كان أمرى هذا قد نيظت ... و قال عقيب سروراً: يا الله إما أمر فآتمر، و إما نهى فأنتهى، اللهم خر لي برحمتك خيرة في عافية، ثلاث مرات. ثم تأخذ كفاً من الحصى أو سبحة، و يكون قد قصد بقلبه إن خرج عدد الحصى و السبحة فرداً كان افعال، و إن خرج زوجاً كان لا تفعل» (٢).

هذه الرواية أيضاً كسابقتها في ضعف السند بالارسال، بل هي أضعف منها؛ لأنها أكثر حذفاً في رجال طبقاتها؛ نظراً إلى إرسالها عن الصادق عليه السلام.

هذا من جهة السند، و أما بيان المعنى المراد، فقد نقل في البحار عن السيد بن طاوس أنه قال: «و لعل المراد بأخذ الحصى أو سبحة فرداً كان افعال، و إن

(١) مقياس الرواة: ص ٥٧ - ٧١.

(٢) الوسائل: ب ٨، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٧

خرج مزدوجاً كان لا تفعل، أو لعله يجعل نفسه و الحصى أو السبحة بمنزلة اثنين يقترعان، فيجعل الصدر في القرعة منه أو من الحصى أو السبحة فيخرج عن نفسه عدداً معلوماً، ثم يأخذ من الحصى شيئاً، أو من السبحة شيئاً و يكون قد قصد بقلبه أنه إن وقعت القرعة عليه مثلاً فيفعل، و إن وقعت على الحصى أو السبحة فلا يفعل، فيعمل بذلك» (١).

و نقل عن الكفعمي أنه قال: «نيظت: أى تعلقت و ناط الشيء تعلقت، و هذا منوط بك أى متعلق و الانواط المعاليق، و نيظ فلان بكذا

أى علق.

و أعجاز الشيء آخره، و بواديه أوله. و مفتتح الأمر و مبتدأه و مقتبله و عنفوانه و أوائله و موارد و بواديه، نظائر. و شوافعه و تواليه و أعقابه و مصادره و رواجعه و مصائره و عواقبه و أعجازه، نظائر.

و قوله: «شموسه» أى صعوبته. و رجل شَموس: أى صَعب الخلق و لا تقل شَموص بالصاد. و شمس الفرس منع ظهره. و الذلول ضد العسوبة.

و تقعض؛ أى تردّ و تعطف و قعضت العودَ عطفته، و تقعض بالصاد تصحيف، و العين مفتوحة؛ لأنه إذا كانت عين الفعل أو لامه أحد حروف الحلق، كان الأغلب فتحها فى المضارع» (٢).

و أيضاً روى فى البحار (٣) روايات أخرى فى الاستخارة بالسبحة و كيفيتها، و لكن كلها ضعاف بالارسال. و أما هل يمكن تصحيح أسناد هذه النصوص بقاعدة التسامح فى أدلته

(١) بحار الانوار: ج ٨٨ ص ٢٤٧.

(٢) بحار الانوار: ج ٨٨ ص ٢٤٩، و مصباح الكفعمى: ص ٣٩٣.

(٣) المصدر: ص ٢٥١ - ٢٤٩.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٨

السنن، فسيأتى البحث عنه فى ختام أقسام الاستخارة.

و قد نقل هذه الروايات فى الحدائق (١) و له بيان نظير ما نقلناه عن الكفعمى.

و أيضاً نقل رواية ثالثة بطريق والده عن الصادق و هى تتضمن كيفية أخرى فى الاستخارة بالسبحة (٢).

### الاستخارة بالسبحة لم تكن مشهورة بين القدماء

يظهر من الشهيد الأول أنّ الاستخارة بالسبحة أو الحصى لم تكن مشهورة رائجة بين القدماء، و إنما اشتهر بين المتأخرين؛ حيث قال فى الذكرى:

«و لم تكن هذه مشهورة فى العصور الماضية قبل زمان السيد الكبير العابد رضى الدين محمد بن محمد الآوى الحسينى» (٣).

و كانت طبقة السيد الحسينى متأخرة عن العلامة.

و قد نقل الشهيد الأول روايتين عن السيد المذكور فى الاستخارة بالسبحة أو الحصى، و نقلناهما آنفاً.

و قد روى رواية الاستخارة بالسبحة أو الحصى بالطريقين المزبورين عن الشهيد الأول جماعةً من فحول الفقهاء، كما فى الوافى (٤) و الحدائق - كما أشرنا آنفاً - و المفتاح (٥) و الجواهر (٦).

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٩.

(٢) المصدر.

(٣) الذكرى / الطبع الحجرى: ص ٢٥٣.

(٤) الوافى / طبع مكتبة أمير المؤمنين: ج ٥، ص ١٤١٧.

(٥) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٧.

(٦) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧٣ - ١٦٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٧٩

### هل للسبحة و الحصى موضوعية؟

قد وقع الكلام في أنّ ذكر السبحة و الحصى في نصوص المقام، هل يكون من باب التمثيل و لا موضوعية لهما فيجوز الاستخارة بغيرهما؟ أم لا، بل لهما موضوعية؟ فلا يجوز الاستخارة بغيرهما. و أيضاً وقع الكلام في الاستخارة بالسبحة أنّه هل يجوز الاستخارة بغير السبحة الحسينية، أم لا؟ قال في المفتاح بعد نقل الرواية المزبورة:

«و هل السبحة و الحصى تمثيل فيصح بكل معدود؟ أو لا فيقتصر عليهما؟

احتمالان. و لعل الأول أظهر. و هل المراد من السبحة كلما يسبح به و إن لم تكن من تراب الحسين عليه السلام كما إذا كانت من تراب الرضا عليه السلام أو من خشب، أو لا بد من أن تكون من تراب الحسين عليه السلام و أن تكون ثلاثاً أو أربعاً و ثلاثين خرزة. الظاهر الاكتفاء بكل ما يسبح به. و ليس في الخبر تخصيص بكونها من تراب الحسين عليه السلام كالحصى، بل هي في ذلك كالحصى. نعم إذا كانت من تراب سيد الشهداء عليه السلام أربعاً و ثلاثين أو ثلاثاً و ثلاثين كانت أفضل و أعلى و أكمل» (١).

(١) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٠

و لكن خالف ذلك في الجواهر و جعل الأحوط وجوباً للاقتصار على السبحة و الحصى بقوله:

«و قد يُقوى إرادة التمثيل من الحصى و السبحة لكل معدود، إلّا أنّ الأحوط للاقتصار عليهما» (١). و هذا الاحتياط وجوبي؛ لعدم كون تقوية التعدّي من جانبه، و تظهر الثمرة في عدم جواز اسناد ذلك إلى الشارع. لأنّ اسناد الحكم إلى الشارع لا يجوز بغير دليل في مطلق الأحكام الخمسة.

و أما السبحة فقوى في الجواهر الاكتفاء بكل ما يُسبح به، و جعل الأولى للاقتصار بالسبحة الحسينية؛ حيث قال:

«كما أنّ الأولى للاقتصار على السبحة الحسينية و إن كانت الأقوى للاكتفاء بكل ما يسبح به، خصوصاً إذا كانت من تراب الرضا عليه السلام و نحوه بل كل معدود» (٢).

و الذي يقتضيه التحقيق: انصراف نصوص المقام عن المعدود الذي يكون من المأكولات كالبيض و الجوز و اللوز و نحو ذلك، كما أنّ سيرة العلماء في الاستخارة استقرت على الاستخارة بغيرها، و إن يشكل إحراز اتصال السيرة في الاستخارة بزمان المعصومين عليهم السلام، و لا سيما بلحاظ ما قاله الشهيد الأول من عدم اشتها الاستخارة بالسبحة في العصور المتقدمة، من أوائل زمان الغيبة، فضلاً عن زمان الأئمة عليهم السلام.

و أما السبحة الحسينية، فلا دليل على اعتبارها في الاستخارة، و إن لا ريب في أفضلية الاستخارة بها عملاً بعمومات أفضلية التسيح بها و السجدة عليها و ما دلّ منها على شرفها و فضلها على سائر الأتربة.

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٩٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨١

و إن كان الأحوط للاقتصار على المأثور المروي عن أهل البيت عليهم السلام و ذلك لأنّ الاستخارة بهذا المعنى من الاحكام التوقيفية

ولا يجوز التعدي عن المروي، ولا سيما بلحاظ اسناد الاستخارة بالطرق المذكورة إلى الشارع.

### الاستخارة بالبنادق

ورد الاستخارة بالبنادق في عدة نصوص وفي كلمات جماعة من الفقهاء. ولفظ البنادق جمع البندق، وهي ما يُرمى به من الرصاص. والمقصود بها في نصوص المقام بندقه من طين أو نحوه، تجعل فيها الرقاع المطوية.

أما النصوص:

فمنها: مرفوعة على بن محمد، رفعه عنهم عليهم السلام أنه:

«قال لبعض أصحابه عن الأمر يمضي فيه ولا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: شاور ربك، فقال له: كيف؟ قال عليه السلام: انو الحاجة في نفسك، ثم اكتب رقتين، في واحدة: لا، وفي واحدة: نعم، واجعلهما في بندقين من طين. ثم صل ركعتين واجعلهما تحت ذيلك، وقل: يا الله إني اشاورك، أدخل يدك، فان كان فيها نعم، فافعل. وإن كان فيها لا، لا تفعل، هكذا شاور ربك» (١).

ومنها ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث:

«وأكثر الصلاة على محمد وآل محمد، ويكون معك ثلاث رقاع قد اتخذتها في قدر واحد وهيئة واحدة... وتطوى ثلاث رقاع طياً شديداً على صورة واحدة، وتجعل في ثلاث بنادق شمع أو طين على هيئة واحدة ووزن واحد، وادفعها على من تثق به، وتأمره أن يذكر الله ويصلي على محمد وآله، ويطرحها إلى كفه، ويدخل يده اليمنى فيجلبها في كفه ويأخذ منها واحدة من غير أن

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٢

ينظر إلى شيء من البنادق، ولا يعتمد واحدة بعينها، ولكن أي واحدة وقعت عليها يده من الثلاث أخرجها... الخ». (١)

ومثله ما رواه ابن طاوس بقوله:

«ووجدت بخط علي بن يحيى الحافظ - ولنا منه إجازة بكل ما يرويه - ما هذا لفظه: استخارة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهي: أن تضر شيئاً وتكتب هذه الاستخارة وتجعلها في رقتين، وتجعلهما في مثل البندق، ويكون بالميزان، ويضعهما في إناء فيه ماء. ويكون على ظهر إحداهما: افعل: وفي الأخرى: لا تفعل. وهذه كتابتها: ما شاء الله كان اللهم إني استخيرك خيار من فوض إليك أمره وأسلم إليك نفسه واستسلم إليك في أمره وخلا لك وجهه، وتوكل عليك فيما نزل به، اللهم خر لي ولا تخر علي، وكن لي ولا تكن علي، وانصرني ولا تنصر علي، وأعني لي ولا تعني علي، وأمكن لي ولا تمكن مني، واهدني إلى الخير ولا تضلني، وارضي بقضائك وبارك لي في قدرك، إنك تفعل ما تشاء وتحكم ما تريد وأنت على كل شيء قدير.

اللهم إن كانت الخيرة لي في أمري هذا في ديني ودنياي، فسهله. وإن كان غير ذلك، فاصرفه عني يا أرحم الراحمين إنك على كل شيء قدير. فأيهما طلع على وجه الماء فافعل به ولا تخالفه إن شاء الله» (٢).

وله رواية أخرى مثلها (٣)، إلا أن كلها مرسله؛ نظراً إلى ما وقع من حذف رجال أسنادها، كما لا يخفى.

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب صلاة الاستخارة ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصدر: ح ٥.



مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٣

هذا و لكن الاستخارة بالبنادق لا- ينبغي أن يُعدَّ نوعاً مستقلاً من الاستخارات، كما فعلها في البحار «١»، و الجواهر بقوله: «و تارة: بالبنادق، كما في مرفوعة علي بن محمد» «٢».

و ذلك لأنَّ الاستخارة بالبنادق في الحقيقة هي الاستخارة بالرقاع، لكنها كيفية خاصة؛ لاشتراكهما في الكيفية و الخصوصيات، فالأنسب جعل الاستخارة بالبنادق من كفيات الاستخارة بالرقاع. و من هنا لم يجعل في الوسائل باباً مستقلاً للاستخارة بالبنادق، بل إنّما أدرجها تحت عنوان الاستخارة بالرقاع «٣».

حاصل

التحقيق

و حاصل الكلام في تحقيق هذه المسألة: أنّ الاستخارة بالبنادق ينبغي أن تُعدَّ من قبيل الاستخارة بالرقاع؛ نظراً إلى اتحاد كفيتهما بكتابه «افعل» و «لا- تفعل» في رقع و أوراق من القرطاس و نحوه في كليهما، إلا أنّ في الثاني تجعل قطع القرطاس بعد طيها في البندقة و نحوها ثم في ظرف مستور و لكن في الأول تجعل في غير البندقة.

و عليه فتشمل روايات الاستخارة بالرقاع هذا النوع من الاستخارة، و هي روايات كثيرة متظافرة بمجموعها مع أنّ بعضها لا يخلوا من قوّة و اعتبار.

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٤٠-٢٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٣.

(٣) الوسائل: ب ٢، من أبواب صلاة الاستخارة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٤

## الاستخارة بالقرعة

### إشارة

١- الاستشهاد بالأولوية و الاتحاد في الكيفية و كلمات الفحول.

٢- تحقيق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة.

قبل الورود في هذا البحث ينبغي إشارة إجمالية إلى تعريف كل من الاستخارة و القرعة ليتضح الفرق بينهما، فنقول:

قد تحضّل مما سبق في تعريف الاستخارة أنّها: طلب الخير أو خيرة الله، أو التعرف عليها بالدعاء و الصلاة أو بإحدى الطرق المأثورة، فيما إذا تردّد المكلف بين الفعل و الترك؛ لما يحتمل في كل منهما من المصلحة و المفسدة، ما لم يتصف واحد منهما- بمصادقه الجزئي الخارجي- بالواجب أو الحرام، فتشتمل المباح بالمعنى الأعم.

و أما القرعة فهي عملية خاصّة لكشف مجهول يترتب عليه الغرض أو لا خراج حق مستور متنازع فيه.

و لكن يمكن استفادة مشروعية القرعة و العمل بها للاستخارة، من عموم بعض نصوصها مما دلّ على مشروعيتها القرعة في كلّ أمر مشكل و معضل التبس فيه الأمر على المكلف و ليس مما يعرف حكمه من كتاب الله و لا سنّه نبيّه و لا من روايات أهل البيت عليهم السلام.

فمن هذه العمومات صحيح محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيءٍ فقال لي: كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له:



إنَّ القرعةَ تخطئُ و تصيبُ، قال عليه السلام: كَلِّمًا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فليس بمخطئٍ» (١).

(١) وسائل الشريعة: ب ١٣، من أبواب كيفية الحكم، ح ١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٥

هذه الرواية لا إشكال في دلالتها على حجية القرعة مطلقاً، بلا فرق بين موارد اشتباه الحقوق أو التباس أمر على المكلف فتردد بين فعله و تركه، بل يستفاد منها إصابتها القرعة إلى الواقع. و من هنا يمكن الاستدلال بها على أمارية القرعة بتعبد من الشارع و جعله كاشفاً عن الواقع بارادته التكوينية المطلقة التي أخبر الله تعالى عن حقيقتها في الكتاب المجيد بقوله: «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (١).

و أما سنداً فلا إشكال في صحته طريق الصدوق إلى محمد بن حكيم. و أما محمد بن حكيم فالأقوى ثبوت وثاقته؛ نظراً إلى عدم ورود أيّ قدح فيه مع ما له من الاشتهار و المعروفة؛ حيث كانت له كتاب و روايات كثيرة و روى عنه أجلاء الأصحاب. و يدل على وثاقته ما نقله الكشي بطريق صحيح عن حماد، قال: «كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و أن يكلمهم و يخاصمهم حتى كالمهم في صاحب القبر فكان إذا انصرف إليه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و يرضى بذلك منه» (٢).

وجه الدلالة: أنه لو لم يكن ثقة عند الامام عليه السلام لم يكن عليه السلام يأمره ببيان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفين؛ فان الاحتجاج ربما يقتضى نقل حكم و بيان أمر من أحكام المذهب. فالأقوى وثاقه الرجل.

و منها: صحيح موسى بن القاسم البجلي: رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسى عن موسى البجلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا ورد عليه ما ليس في كتاب و لا سنة نبيه، فيرجمه، فتصيب ذلك،

(١) سورة يس: الآية ٨٢.

(٢) مستدرک الوسائل: ب ١١، من كيفية الحكم، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٦

و هي من المعضلات» (١). المعضلات - بكسر الضاد - أي الشدائد و العصبوبات.

و لا يخفى أنه جاء في متن السند موسى الحلبي؛ و لكنه غلط و الصحيح البجلي؛ حيث لم يعهد موسى الملقب بالحلي في الرواة. و أما موسى بن القاسم البجلي فهو من أجلاء الرواة و صاحب الكتب. و روى محمد بن الحسن الصفار كتبه كما صرح به النجاشي و الشيخ (٢).

و مثله معتبرة عبد الرحيم (٣) و ظاهر صدرهما و إن كان في موارد التنازع و الرجوع إلى أمير المؤمنين لرفع النزاع و فصل الخصومة إلّا أن تعليقه في ذيلها بقوله: «و هي من المعضلات» ظاهرٌ في حجية القرعة و جواز الرجوع إليها في كل معضل، بلا اختصاص بمورد هما. و منها: ما رواه ابن أبي الجمهور الأحسائي في عوالي اللثالي بقوله: و روى في الصحيح عن النبي ٩، قال: «في كل أمر مشكل القرعة». (٤)

و قال في موضع آخر: «و نقل عن أهل البيت:: «كل أمر مشكل فيه القرعة».» (٥)

هذه النصوص بعمومها تشمل موارد التنازع و غيرها من موارد الاشتباه في الموضوعات و التردد في الامور بين فعلها و تركها مما لم يرد حكمه في الكتاب و السنة. و من هنا يمكن دخول الاستخارة بالرقاع و السبحة في هذه العمومات، لكن يستحب صلاة الاستخارة و

الدعاء بالمأثور. و من هنا جاء

(١) بصائر الدرجات: ص ٤١٠، ح ٧.

(٢) راجع معجم رجال الخوئي: ج ٢٠، ص ٧٨.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٤٠٩، ح ٤.

(٤) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٢٨٥، ح ٢٥.

(٥) المصدر: ص ١١٢، ح ٣٠٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٧

في بعض النصوص تعبير الاستخارة بالمساهمة.

و دعوى انصراف عمومات القرعة إلى خصوص إخراج سهم المحق المتنازع فيه؛ نظراً إلى بعض النصوص، «١» ممّا لا وجه له. و ذلك لعدم مفهوم لتلك النصوص و لعدم سبب آخر للانصراف من غلبه في الاستعمال أو الوجود، كما هو واضح.

### الاستشهاد بالأولية و الاتحاد في الكيفية و كلمات الفحول

بل لا مناص من الالتزام بذلك؛ حيث إنّه يثبت بالأولية و الفحوى، بعد إثبات القرعة لاثبات الحقوق المتنازع فيها و الأحكام الشرعية من النجاسة في مثل الغنم الموطوءة و جواز التصرف في المال الخارج بالقرعة. و جه الأولية أنّ الاستخارة لا تتضمن إثبات حكم شرعى وضعى و لا تكليفي و لا إثبات حق.

و أولى من ذلك كله قوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»، في قضية يونس عليه السلام؛ حيث إنّ القرعة إذا كانت دليلاً مجوّزاً لإلقاء مثل يونس عليه السلام في البحر مع ما فيه من خوف الهلاك يشمل مورد الاستخارة بالفحوى القطعى. و مضمون هذه الآية قد أمضاه الشارع في الجملة بشهادة النصوص الصحيحة الواردة في استشهاد الأئمة عليهم السلام بهذه الآية للاحتجاج على اعتبار القرعة و وجوب الأخذ بها. و من هنا استند إليها صاحب الجواهر لمشروعية الاستخارة بالمساهمة.

و يشهد لذلك كلام صاحب الجواهر؛ حيث يظهر منه شمول نصوص

(١) كصحيح أبي بصير و جميل / الوسائل: ب ١٣، من أبواب كيفية الحكم، ح ٥ و ٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٨

القرعة لموارد الاستخارة.

فانه قال: «و تارة تكون بالقرعة و المساهمة كما اتفق ليونس، فانه روى أنّه لما وعد قومه بالعذاب، خرج من بينهم قبل أن يأمره الله تعالى. فركب في السفينة فوفقت، فقالوا هذا عبد آبق فافترعوا فخرجت القرعة عليه، فرمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت» «١».

و مما يؤيد ذلك اتحاد كيفية العمل في القرعة و الاستخارة بالمساهمة من جعل السهام و الرقاع- المكتوب عليها الفعل و الترك- في ظرف أو صندوق أو بندق مستور و إخراجه بعد التشويش و الخلط.

و من هنا صرّح جماعة من فحول المحدثين و الفقهاء بأنّ القرعة من طرق التعرّف على ما فيه الخيرة فجوّزوا الاستخارة بالقرعة. كما صرح به المحدث الكاشاني «٢» و المحدث البحراني «٣».

بل قال المحدث المجلسي بعد ذكر معتبرة ابن سيّابة: «و يمكن تأييده بأخبار القرعة، فأنّه ورد أنّها لكلّ أمر مشكل. و ورد أنّه ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج لهم الحق، لا سيّما إذا اختلفت الآراء في الأمر الذي يقرعون فيه» «٤».

و فقد عقد في الوسائل «٥» في أبواب الاستخارة باباً بعنوان «استحباب مشاورة الله عزّ وجلّ بالمساهمة و القرعة» ثمّ قال في ذيل الرواية الدالة على

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٥.

(٢) الوافي: ج ٥، ص ١٤٠٩ و ١٤١٣.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٦.

(٤) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤.

(٥) الوسائل: ب ١١، من أبواب صلاة الاستخارة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٨٩

ذلك: «أقول: و يأتي ما يدل على القرعة في القضاء».

و قال في المفتاح: «و قد يظهر من المختلف و غيره أنّ الرقاع و البنادق قرعة أو نوع منها. و في الوسائل باب استحباب مشاورة الله عزّ وجلّ بالمساهمة و القرعة فيه حديث، و عدّ قبل ذلك الاستخارة بالرقاع في باب على حدة» (١).

### تحقيق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة

كل ما سبق كان بحسب دلالة عمومات القرعة. و قد وردت روايات خاصّة دلّت على مشروعية الاستخارة بالمساهمة و القرعة. فمن هذه النصوص ما رواه سيد بن طاوس بقوله: «أخبرني شيخى الفقيه محمد بن نما و الشيخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهاني باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن عبد الرحمن ابن سيابة قال: خرجت إلى مكة و معى متاع كثير فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن و بعض أصحابنا ابعث به إلى مصر فذكرت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام فقال عليه السلام لى:

«سأهم بين مصر و اليمن، ثمّ فوّض أمرى إلى الله. فأئى البلد ينّ خرج اسمه فى السهم، فابعث إليه متاعك.

فقلت: كيف أسأهم؟ قال عليه السلام: اكتب فى رقعة: بسم الله الرحمن الرحيم إنّه لا إله إلا أنت عالم الغيب و الشهادة أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فى أىّ الأمرين خير لى حتى أتوكل عليك فيه، فأعمل به.

ثمّ اكتب مصرأ إن شاء الله، ثمّ اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلك ثمّ اكتب اليمن إن شاء الله. ثمّ اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلك. ثمّ اكتب: يُحبس إن شاء الله و لا يبعث به إلى

(١) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٠

بلده منهما.

ثمّ اجمع الرقاع، فادفعها إلى من يسترها عنك. ثمّ أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقاع. فأيها وقعت فى يدك، فتوكّل على الله، فاعمل بما فيها، إن شاء الله تعالى» (١).

هذه الرواية يوجد الإشكال فى رجال سندها، من ناحيتين:

إحداهما: الرجال الواقعون فى أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلى الحسن بن محبوب؛ حيث لم يذكر ابن طاوس رجال أسنادهما حتى يُعلم حالهم، إلا أنّ نعتهم على أسنادهما؛ نظراً إلى اعتماد ابن طاوس على طريق ابن نما و أسعد، و إلى جلاله قدر ابن نما.

ثانيتها: من جهة عبد الرحمن بن سيابة، فالأقوى اعتبار رواياته؛ لما ورد في بعض النصوص من إعطاء أبي عبد الله عليه السلام إليه أموالاً ليقسمه في عيالات زيد بن علي، و لنقل الأجلء وأصحاب الاجماع عنه، كابن أبي عمير و نحوه. و إن وقع الرجل نفسه في سند الرواية المزبورة، مع عدم حجية نقل أصحاب الاجماع على وثاقه من رواه عنه، إلا أن ذلك مع كثرة روايات الرجل و عدم ورود قدح فيه، يكشف الجميع من حيث المجموع عن الاعتماد على رواياته. و من هنا قال المحدث المجلسي: «و سنده لا يقصر عن عمل المشهور في الرقاع، فإن ابن سيابة عندي من الممدوحين الذين اعتمد الأصحاب على أخبارهم» (٢).

فلا- يبعد جواز الاعتماد على سند هذه الرواية، لا لإثبات وثاقه رجال أسناد ابن نما و أسعد بالتوثيق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروايتهم لأجل

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤-٢٣٣.

(٢) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩١

ما قلناه من جلالتهما و مشاهدة ابن طاوس أسنادهما و اعتماده عليهما، بل ظاهر كلام المجلسي كون اعتبار أسنادهما مفروغاً عنه؛ لدلالة اقتضاره على نفى شائبة الضعف عن ابن سيابة على أنه لم يرى شائبة الضعف أسناد ابن نما و أسعد. هذا من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة، فواضح؛ لأنه و إن لم يُصرَّح فيها بلفظ الاستخارة و لا مادّتها، بل أمر فيها الامام عليه السلام بالمساهمة، إلا أن تحيّر السائل في اختيار أيّ الأمرين و إراءة الامام إياه الطريق إلى ما هو خير له عند الله، لا يلائم إلا الاستخارة، و لا سيما أن كيفية المساهمة التي بيّنها الامام عليه السلام في جواب السائل إنما تطابق الاستخارة بالرقاع، كما ورد في خبر هارون. فلا إشكال في دلالتها على المطلوب.

و قد سبق أيضاً تحقيق هذه الرواية سنداً و دلالة في الاستخارة بالرقاع.

و من هذه النصوص ما رواه ابن طاوس بقوله: «وجدت رواية عن عمرو بن أبي المقدم عن أحدهما عليه السلام في المساهمة: تكتب بسم الله الرحمن الرحيم اللهم فاطر السموات و الارض عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحق محمد و آل محمد أن تصلّي على محمد و آل محمد و أن تُخرج لي خيرة في ديني و دنياي و عاقبة أمري و آجله إنك على كل شيء قدير، ما شاء الله لا حول و لا قوة إلا بالله صلى الله على محمد و آله. ثم تكتب ما تريد في رقعتين و يكون الثالث غفلاً، ثم تجيل السهام فأيهما خرج عملت عليه و لا تخالف، فمن خالف لم يصنع له، و إن خرج الغفل رميت به» (١).

(١) بحار الانوار: ج ٨٨، ص ٢٣٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٢

و إن للمحدث المجلسي بياناً نافعاً في ذيل هذا الحديث، إليك نص كلامه، قال:

«قال في القاموس: الغفل بالضم من لا يرجي خيره و لا يخشى شرّه، و ما لا علامه فيه من القداح و الطرق و غيرهما، و ما لا سمه عليه من الدواب و من لا- نصيل له و لا عزم عليه من القداح، انتهى. «لم يصنع له» أي لم يُقدّر له ما هو خير له. ثم اعلم أن الكتابة على رقعتين؛ لعلها فيما إذا كان الأمر مردداً بين شقين أو بين الفعل و الترك. و إذا كان بين أكثر من شقين، فيزيد الرقاع بعدد الزيادة، و مع خروج غفل يرميها و يخرج اخرى» (١).

ولا يخفى أن مقتضى عمومات القرعة وشمولها لموارد الاستخارة، عدم اختصاصها بالكيفية المذكورة في الخبرين المزبورين الخاصين، وأن الطريق المذكور فيهما من باب التمثيل؛ نظراً إلى أن مقتضى عمومات القرعة تحققها بأيّ طريق معتاد. ولكن الأقوى الاقتصار في كيفية الاستخارة على الطريق المأثور. وذلك لأنها بكيفيتها المأثورة داخل في عنوان الاستخارة. وإنها لما كانت مستندة إلى الشارع وبحساب الشريعة، يجب الاقتصار على الطريق المأثور ولا يجوز التعدي عنه. وحاصل الكلام: أنه لا يمكن إنكار دلالة نصوص القرعة والمساهمة عموماً وخصوصاً على مشروعية الاستخارة بالمساهمة. واتضح بذلك أن عمومات القرعة إنما تصلح لمشروعيتها خصوصاً الاستخارة بالقرعة و

(١) المصدر.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٣

المساهمة، دون ساير أنحاء الاستخارة؛ نظراً إلى خروجها عن عنوان القرعة.

أفهل ترى صدق عنوان القرعة على الاستخارة بالمصحف؟! وكذا الاستخارة بالسبحة. نعم لا يبعد دخول الاستخارة بالبندق والرقاع فيها؛ نظراً إلى اتحادهما في كيفية العمل.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٤

## مدرک الاستخارة

### إشارة

١- تحرير آراء الفقهاء.

٢- مقتضى التحقيق في مدرک الاستخارة.

□ □ إن الاستخارة بمعناها الأعم؛ أي بمعنى الدعاء والصلاة والتوسل إلى الله تعالى لطلب الخيرة وما فيه الخير والصلاح عند الله - من دون استطلاع ولا طلب تعرف على الواقع المستور في علمه تعالى بإحدى العلامات والطرق المذكورة - لا ريب في مشروعيتها، بل استحبابها مؤكداً في جميع الأمور المهمة الخطيرة وغيرها؛ نظراً إلى النصوص و اتفاق الفقهاء عليها من دون مخالف في البين. فلا كلام في ذلك.

□ □ وإنما الكلام في مشروعيتها الاستخارة بمعناها الأخص؛ أي طلب التعرف على ما هو خير له في الواقع المكتوم في علم الله، والاستطلاع على خيرة الله المكنونة في غيبه؛ بإحدى العلامات والطرق المأثورة، بعد الصلاة والدعاء والتوسل إلى ساحته تعالى. وهذه الطرق والعلامات - كما عرفت آنفاً - هي الأخذ بالرقاع بعد خلطها وتشويشها في شيء مستور. أو الأخذ بالسبحة أو الحصى بعدها اثنين اثنين أو أكثر، أو بفتح المصحف وغيرها من الطرق المذكورة آنفاً. وإنما المتداول الرائج من الاستخارة بين العلماء والمؤمنين، بل المرتكز في أذهان المتشرعة، هو الاستخارة بهذا المعنى.

□ □ وعمدة الدليل على مشروعيتها هي النصوص الواردة في آحاد أنحاءها. وقد ذكرناها في بيان أقسام الاستخارة. والكلام هاهنا في حجية هذه النصوص و

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٥

دليليتها على مشروعيتها الاستخارة بهذا المعنى. وقبل الخوض في البحث ينبغي نقل آراء الفقهاء وتنقيح كلماتهم.

## تحرير آراء الفقهاء

## تنقيح كلمات المشايخ الثلاثة

قد روى الكليني و الشيخ بعض روايات الاستخارة بهذا المعنى. وقد صرح الكليني بأن الروايات التي نقلوها و دونوها في كتبهم الأربعة، من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التي عليها العمل، كما قال الكليني «١». و قال الشيخ الطوسي قدس سره في مقدمته التهذيب: «و أذكر مسألة مسألة، فأستدل عليها؛ إما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، و إما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة، أو الأخبار التي تقترب إليها القرائن التي تدل على صحتها، و إما من إجماع المسلمين إن كان فيها أو إجماع الفرقة المحقة. ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك» «٢». و يفهم من كلامهما أن فتاوهما قد استقرت على الروايات التي رواها، كما يستفاد حجية هذه النصوص عندهما. و إنهما قد رويَا روايات دالة على مشروعية الاستخارة بهذا المعنى، كما روى الكليني بسنده عن هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام رواية في

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٦

الاستخارة بالرقاع «١». و كذا روى في ذلك بطريق آخر «٢».

و قد روى الشيخ الطوسي هاتين الروايتين في التهذيب «٣». و روى أيضاً في مصباح المتهجد «٤» رواية هارون بن خارجة و مرفوعة على بن محمد في الاستخارة بالرقاع.

و أما الصدوق فلم يرو رواية في هذا النوع من الاستخارة.

و ممن روى الاستخارة بهذا المعنى عن هارون بن خارجة، هو يحيى بن سعيد الحلبي في الجامع للشرائع «٥».

## رأى الشيخ المفيد قدس سره

يظهر من كلام الشيخ المفيد في المقنعة، أن رواية الاستخارة بالرقاع شاذة؛ حيث قال بعد نقل روايتها:

«قال الشيخ: و هذه الرواية شاذة، ليست كالذي تقدم، لكننا أوردناها للرخصة، دون تحقيق العمل بها». «٦»

قوله: قال الشيخ، احتمال المحدث المجلسي أن هذا الكلام مما ألحقه الشيخ المفيد بعد تصنيف الكتاب في الهامش، فأدرجه المستنسخون في المتن، حيث قال بعد نقل كلام المفيد: «و لعلَّه مما ألحقه أخيراً في الهامش، فأدرجه في

(١) الكافي: ج ٣، ص ٤٧١، ح ٣، من باب صلاة الاستخارة.

(٢) المصدر: ح ٨.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ١٨٢-١٨١، ح ٦ و ٧، من باب صلاة الاستخارة.

(٤) مصباح المتهجد: ص ٥٣٥.

(٥) الجامع للشرائع / طبع مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام: ص ١١٤.

(٦) المقنعة طبع جماعة المدرسين: ص ٢١٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٧

المتن «١».

□  
ثم نقل في البحار عن ابن طاوس بقوله: «وقال السيد بن طاوس عندي من المقنعة نسخة عتيقة جليظة كتبت في حياة المفيد رضي الله عنه، وليست فيها هذه الزيادة، ولعلها قد كانت من كلام غير المفيد على حاشية المقنعة، فنقلها بعض الناسخين فصارت في الأصل، ثم أولها على تقدير كونها من الشيخ بتأويلات كثيرة» «٢».

### رأى ابن ادريس ومن وافقه

وقد ناقش ابن ادريس في مشروعيه هذا النوع من الاستخارة، بعد الاذعان بمشروعية الاستخارة بالمعنى الأول؛ حيث قال: «فاما الرقاق والبنادق والقرعة، فمن أضعف أخبار الآحاد وشواذ الأخبار؛ لأن روايتها فطحية ملعونون، مثل زرعته ورفاعته وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما اختصا بروايته. والمحضون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه، إلا ما اخترناه. ولا يذكر البنادق والرقاق والقرعة، إلا في كتب العبادات دون كتب الفقه.

(١) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٨٨.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٨، ص ٢٨٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٨

فشيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله لم يذكر في نهايته ومبسطه واقتصاده، إلا ما ذكرناه واخترناه، ولم يتعرض للبنادق، وكذا شيخنا المفيد في رسالته إلى ولده لم يتعرض لشيء من الرقاق. والفقيه عبد العزيز بن البراج رحمه الله أورد ما اخترناه الخ «١».

وقد وافقه المحقق في المعتمد؛ حيث إنه - بعد الاذعان بمشروعية الاستخارة بالمعنى الأول و تأكيد استحباب صلاتها وذكر رواياتها والتصريح باشتهار العمل بمضمونها بين الأصحاب - قال: «أما الرقاق، فيتضمن فعل ولا تفعل وفي خبره الشذوذ، فلا عبرة بها» «٢».

### رأى العلامة الحلي وتشيعه على ابن ادريس

و ممن أفتى بمشروعية الاستخارة بالمعنى الثاني الأخص، العلامة الحلي. فانه بعد الاشارة إلى الروايات المروية في الاستخارة بالرقاق، تعرض لإنكار ابن ادريس وأجاب عنه وشدّد في التشيع عليه. ولما لا يخلو كلامه في المقام من فوائد جليظة نافعة نقلها هاهنا بنصه.

قال قدس سره: «نقل الشيخ المفيد عن الصادق عليه السلام في صفة صلاة الاستخارة عدّة روايات، من جملتها المشتملة على أخذ الرقاق، وكذا الشيخ في المصباح والتهذيب. وأنكر ابن ادريس هذه الصفة، فقال ...: ثم طول في معنى الاستخارة. وأدى بحثه إلى أنّها طلب الخيرة من الله تعالى بالدعاء.

وهذا الكلام في غاية الرداءة، وأي فارق بين ذكره في كتب الفقه و كتب العبادات؟ فان كتب العبادات هي المختصة به، ومع ذلك فقد ذكره المفيد في المقنعة وهي كتاب فقه و فتوى، وذكره الشيخ في التهذيب وهو أصل الفقه، وأي محصل أعظم من هذين؟ وهل استفيد الفقه إلا منهما؟

و طلب الخيرة بالدعاء لا ينافي ما قلناه؛ فانها مشتملة على ذلك. و أما نسبة الرواية إلى زرعته و رفاعته فخطأ؛ فان المنقول فيه روايتان:



إحداهما: رواها

(١) السرائر/ طبع جماعة المدرسين: ج ٢، ص ٣١٤-٣١٣.

(٢) المعتبر: ج ٢، ص ٣٧٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٣٩٩

هارون بن خارجة عن الصادق عليه السلام والثانية: رواها محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن محمد - رفعه - عنهم عليهم السلام و ليس في طريق الروايتين زرعاً ولا رفاعاً.

و أما نسبة زرعاً و رفاعاً إلى الفطحية فخطأ. أما زرعاً؛ فإنه واقفي و كان ثقةً. و أما رفاعاً؛ فإنه ثقةٌ صحيح المذهب.

و هذا كله يدلّ على قلّة معرفته بالروايات و الرجال. فكيف يجوز ممن حاله هذا أن يُقدم على رد الروايات و الفتاوى، و يستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام؟! و

هنا استبعد القرعة و هي مشروعة إجماعاً في حق الاحكام الشرعية و القضايا بين الناس، و شرعها دائم في حق جميع المكلفين؟ و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخيرة في بعض أفعاله المباحة المشتبهة عليه منافعها و مضارّها الدنيوية» (١).

و كذا روى نصوص هذه الاستخارة في المنتهى (٢)، و أفتى به في القواعد أيضاً و نقله في ايضاح الفوائد (٣).

### رأى المحقق الكركي

و أما المحقق الكركي فقد أفتى بمشروعية الاستخارة بهذا المعنى، بل يفهم من ظاهر كلامه استحبابها؛ حيث قال: «السادس: صلاة الاستخارة، تكتب في ثلاث رقايع: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعل، و في ثلاث رقايع بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثم يضعها

(١) مختلف الشيعة/ طبع مكتب الأعلام الاسلامي: ج ٢، ص ٣٥٧- / ٣٥٦.

(٢) المنتهى / الطبع القديم: ج ١، ص ٣٦٢.

(٣) ايضاح الفوائد: ج ١، ص ١٣٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٠

تحت مصلاه، ثم يصلى ركعتين، ثم يسجد بعد التسليم و يقول فيها: أستخير الله برحمته خيرة من عافية مائة مرة، ثم يجلس و يقول: اللهم خر لي في جميع اموري في يسر منك و عافية، ثم يشوش الرقايع و يُخرج واحدة واحدة. فان خرج ثلاث متواليات افعل، فليفعل. و إن خرج ثلاث متواليات لا تفعل، فليترك. و إن خرجت واحدة افعل و الاخرى لا تفعل، فليخرج من الرقايع إلى خمس و يعمل على الأكثر» (١).

### رأى الشهيد

و قد أفتى الشهيد الأول بمشروعية الاستخارة بهذا المعنى في البيان (٢). و قد فصل في بيان ذلك في الذكرى (٣) و ردّ كلام ابن ادريس، و صرح بأن الاستخارة بالرقاع مشتهر بين الأصحاب. فإنه بعد ذكر روايات الاستخارة بالرقاع، قال:



«فان الكليني ذكرها في كتابه و الشيخ في التهذيب و غيرهما. و انكار ابن ادريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهاها بين الأصحاب، و عدم راد لها سواه، و من أخذ مأخذ كالشيخ نجم الدين. ثم قال: و كيف تكون شاذة و قد دونها المحدثون في كتبهم، و المصنفون في مصنفاتهم، و قد صنّف السيد العالم العابد صاحب الكرامات الظاهرة و المآثر الباهرة، رضی اللہ عنہ أبو الحسن علی بن طاوس الحسنی قدس سره كتاباً ضخماً في الاستخارات و اعتمد فيه على رواية الرقاع، و ذكر من آثارها عجائب

(١) جامع المقاصد: ج ٢، ص ٤٨٦.  
 (٢) البيان / الطبع الحجري: ص ١٢٨-١٢٧.  
 (٣) الذكري / طبع الحجري: ص ٢٥٤-٢٥٣.  
 مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠١  
 و غرائب، أراه الله تعالى إياها، و قال: إذا توالى الأمر في الرقاع فهو خير محض، و إن توالى النهي فذلك الأمر شر محض، و إن تفرقت كان الخير و الشر موزعاً بحسب تفرقتها على أزمنة ذلك الأمر بحسب ترتبها» (١).  
 ثم ذكر روايات سائر أنحاء هذه الاستخارة بقوله: «و منها الاستخارة بالعدد، و لم تكن هذه مشهورة في العصور الماضية قبل زمان السيد الكبير العابد رضی اللہ عنہ محمد بن محمد الآوي الحسيني المجاور بالمشهد المقدس الغروي. و قد رويناها عنه- إلى أن قال: و منها: الاستخارة بالمصحف الكريم روى اليسع القمي، قال الخ» (٢).  
 و مثله ما جاء في كلام الشهيد الثاني فانه أفتى بمشروعية الاستخارة بالرقاع الست و غيرها في شرح اللمعة (٣).  
 و في روض الجنان صرح باعتضاد أخبار الاستخارة و انجبار ضعفها بعمل الأصحاب؛ حيث قال: «و صلاة الاستخارة للخبر و ضعفه معتضد بعمل الأصحاب» (٤) و مقصوده خبر هارون بن خارجة الوارد في الاستخارة بالرقاع، على ما يظهر من مجموع كلماته في مواضع اخرى، كقوله في نفس هذا الكتاب؛ أعني الروض:  
 «و صلاة الاستخارة و هي أيضاً أنواع أشهرها الاستخارة بالرقاع الست، رواها هارون بن خارجة عن الصادق عليه السلام، قال: إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك و تعالی، قال: قلت: جعلت فداك و ما

(١) الذكري / الطبع الحجري: ص ٢٥٣.

(٢) المصدر.

(٣) شرح اللمعة / طبع مطبعة أمير- / قم / ج ١، ص ٢٩٥.

(٤) روض الجنان: ص ١٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٢

مشاورة الله؟ قال عليه السلام: تبدأ فتستخير الله فيه أولاً ثم تشاور فيه، فانه إذا بدأ بالله أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» (١) ثم نقل ما قاله السيد بن طاوس في وصف الاستخارة بالرقاع و أصابتها الواقع ما نقل عنه الشهيد الأول في الذكري، و قد نقلناه آنفاً.

قال صاحب الحدائق بعد ذكر طوائف النصوص الواردة في انحاء الاستخارة بمعناها الأخص الشائع: «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لكل شيء و تأكدها حتى في المستحبات» (٢).

وإنه قدس سره بعد ذكر الأقسام العشرة للاستخارة و الاستدلال لها بما ورد فيها من النصوص، قال ما لفظه: «فهذه عشرة وجوه و مجموعها يصلح مدركاً لمثل هذا الأمر و مسلماً لهذا الشأن، و إن تطرق على بعضها المناقشة» (٣).

و أما تلك الوجوه العشرة من أنحاء الاستخارة التي ذكرها صاحب الوسائل و استشهد لأحاديثها بالنصوص، فهي:

١- طلب الخيرة من الله؛ بأن يسأل الله في دعائه أن يجعل له الخير و يوفقه في الأمر الذي يريد.

٢- طلب تيسر ما فيه الخيرة.

(١) المصدر: ص ٣٢٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣١.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٣

٣- طلب العزم على ما فيه الخير.

٤- الاستخارة بالدعاء خاصة، بعد ما جعل الثلاثة الأولى بالصلاة و الدعاء بقوله: «و هذه الثلاثة المعاني تكون بالصلاة و الدعاء. و ربما تكون بالدعاء خاصة» (١).

٥- الاستخارة بالرقاع.

٦- الاستخارة بالبنادق.

٧- الاستخارة بفتح المصحف.

٨- الاستخارة بالسُّبْحَة.

٩- الاستخارة بالقرعة.

١٠- الاستخارة بالأخذ من لسان المشاور.

فانه قدس سره جعل الأقسام الستة الأخيرة كلها من أنواع الاستخارة بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة؛ حيث إنه بعد ذكر الأقسام الأربعة الأولى قال:

«و منها ما ورد بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة، و هذا هو المعروف الآن بين الناس، و لكن لا بد هنا من انضمام شيء آخر إلى الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده، من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الأخذ من لسان المشاور» (٢).

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٥.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٤

**رأى صاحب الجواهر في مدرک الاستخارة**

سلك صاحب الجواهر مسلك التسامح في أدلة السنن في الاستدلال على مشروعية الاستخارة بالطرق والعلامات المذكورة الشائعة، بعد ما حَكَمَ باستحباب أنحائها.

فإنه - بعد ذكر الاستخارة بالقرعة والمساهمة و ذكر نصوصهما - قال:

«و إن كان الأظهر أن استحباب الاستخارة بهذا الطريق أو غيره لا ريب في أنه من السنن التي يتسامح في أدلتها، فلا بأس في نية القرعة للمستخير بذلك حينئذٍ، ولا ينافيه اشتغال الدليل على علامة الخبرة، إذ لا ريب في أن للفاعل إيقاع فعله كيف شاء، و مباح له الفعل و الترك، فلا - حرج عليه باناطة الفعل و الترك بهذه العلامة لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشريع فيه، و من ذلك تعرف أنه لا بأس حينئذٍ بالأخذ بجميع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دليل بعضها» (١).

و بعد ما ذكر ذلك أنكر كلام ابن ادریس و استجود كلام العلامة في التشنيع على ابن ادریس؛ حيث قال قدس سره: «و لقد أجاد الفاضل في المختلف - بعد أن نقل ما سمعته من السرائر - في قوله: و هذا الكلام في غاية الرداءة، و أي فرق بين ذكره في كتب الفقه و كتب العبادات، فان كتب العبادة هي المختصة به، و مع ذلك فقد ذكره المفيد في المقنعة و هي كتاب فقه، و الشيخ في التهذيب و هو أصل الفقه، و أي محصل أعظم من هذين، و هل استفيد الفقه إلّا منهما، و أما نسبة الرواية إلى زرعة و رفاعه فخطأ، فان المنقول روايتان ليس فيهما زرعة و لا رفاعه، ثم أخذ يشنع عليه بعدم معرفته بالروايات و الرجال، و أن زرعة و

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٥

رفاعة ليسا من الفطحية، و أن من حاله كذلك كيف يجوز له أن يقدم على رد الروايات و الفتاوى، و يستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام، و هلما استبعد القرعة و هي مشروعَةٌ إجماعاً في حق الاحكام الشرعية و القضاء بين الناس، و شرعها دائم في جميع المكلفين، و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخير في بعض أفعاله المباحة المبتنية عليه منافعتها و مضارها الدنيوية» (١).

ثم ذكر كلام ابن طاوس و الشهيد في تأييد كلام العلامة و ردّ ابن ادریس، ثم نقل عن المفتاح أن ابن طاوس ادعى الاجماع على الاستخارة بالقرعة. ثم قال: «و من هذا كله مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من التسامح في أدلة الاستخارة كما أو ما إليه في المختلف، تعرف وجوه النظر فيما سمعته من السرائر» (٢). و أيضاً استدلل ببعض آيات الكتاب الوارد في قصة بونس بقوله: «و تارة: تكون بالقرعة و المساهمة كما اتفق ليونس، فانه روى أنه لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره الله تعالى فركب في السفينة فوقف، فقالوا هذا عبد آبق فاقترعوا فخرجت القرعة عليه، فرمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت» (٣).

### آراء سائر الفقهاء

و أما الفقهاء المتأخرون عن الشهيد، فاتفقوا على مشروعية هذا النوع من الاستخارة، كما عرفت ممّا حكاه في المفتاح عن ابن طاوس و كثير من أعاضد الأصحاب بل نسب بعضهم ذلك إلى الأصحاب.

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٧.

(٢) المصدر: ص ١٦٨.

(٣) المصدر: ص ١٦٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٦

فتحصّل أنّ هذا النوع من الاستخارة كان معمولاً بين قدماء الأصحاب كما يظهر من كلام العلامة و ابن طاوس و الشهيد الأوّل. و أما المتأخرون، فاتفقوا على مشروعيتها، و لم يُعهد منهم المخالف، بل المخالف لأصل مشروعيتها الاستخارة بهذا المعنى الشائع يُعدّ من الشذوذ.

و قد عرفت آراء سائر الفقهاء من كلماتهم المنقولة سابقاً. فإنّ المحدث الكاشاني و المحدث البحراني و المحدث المجلسي و الفاضل الهندي صاحب كشف اللثام و السيد محمد جواد الحسيني العاملي في المفتاح و غيرهم من الفقهاء الفحول، قد صرّحوا بمشروعيتها هذا النوع من الاستخارة و ذكروا له أقساماً. و قد ذكرنا مواضع الحاجة من كلماتهم في خلال البحث.

### مقضى التحقيق في مدرك الاستخارة

#### إشارة

عمدة مدرك الاستخارة هي النصوص الواردة في أنحاء الاستخارة، من الاستخارة بالرقاع و البنادق و المصحف و السُّبحة و القرعة. و إن يظهر من صاحب الجواهر «١» نسبة دعوى الاجماع إلى ابن طاوس؛ حيث نقله عن مفتاح الكرامة في تنقيح آراء الفحول و الاستشهاد بكلماتهم لتأييد العلامة في ردّه ابن ادریس و تشييعه عليه. و لكن لا اجماع تعبدى في البين و إن ذهب إلى مشروعيتها جلُّ الأصحاب. و إلى الكتاب؛ حيث استند لمشروعيتها الاستخارة بالقرعة إلى قوله تعالى: «فَسَاءَ مَا كَانُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». كل ذلك سبق آنفاً في نقل كلام صاحب الجواهر. و عليه فعمدة ما يمكن الاتكال عليها في الاستدلال لمشروعيتها الاستخارة

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٧

هي النصوص.

و يمكن الاستدلال بالنصوص لمشروعيتها الاستخارة بأبحاثها المذكورة، بإحدى الطرق الأربعة الآتية.

### ١- تظافر النصوص الدالة على مشروعيتها أحاد أنحاء الاستخارة بالطرق المذكورة

و صلاحية هذه النصوص بمجموعها لاثبات مشروعيتها في الجملة.

بيان ذلك: أنّ النصوص الواردة في أنحاء الاستخارة المذكورة، و إن كانت بأحاديها ضعيفة، إلا أنّ كثرة ما ورد من النصوص في كلّ واحدٍ من أنحاء هذه الاستخارات و تظافرها يوجب الوثوق النوعي بصدورها في كلّ قسم من هذه الأقسام في الجملة، كما أشار إليه صاحب الحدائق بعد ذكر أنحاء الاستخارة و نصوصها، بقوله: «و هذه عشرة وجوه و مجموعها يصلح مدركاً لمثل هذا الأمر و مسلماً لهذا الشأن و إن تطرّق على بعضها المناقشة» «١».

فان النصوص الواردة في كل من الاستخارة بالرقاع و المصحف و السُّبحة متظافرة و يحصل الوثوق بصدور بعضها في كل نوع، و إن

كانت ضعيفةً بآحادها كلاً أو بعضاً. وهذا الوثوق النوعي بصدورها يكفي في الاعتبار وإثبات مشروعيتها الاستخارة في كل قسم من هذه الأقسام.

فإن تظافر النصوص و كثرتها ممّا يوجب الوثوق النوعي، بل الاطمئنان و القطع بصدورها في الجملة. و إن اختلفت تعابيرها و مواردنا بعد اشتراك الكل في معنى واحد و مفهوم فارد.

و يظهر هذا المسلك في الحكم باعتبار الروايات و الاحتجاج بها من أعظم الأصحاب و فحول الفقهاء. منهم العلامة؛ حيث جعل ذلك وجهاً خامساً

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٨

للاستدلال على مشروعيتها بيع المتاع بأضعاف قيمته مشروطاً باقراض أو إجارة و نحو ذلك. قال: «الخامس: تظافر الروايات و تطابقها من غير معارض فيتعين العمل عليه». «١»

و كذا جميع من تأخر عنه من الفقهاء، إلّا أنهم قصدوا من المتظافرة ما يشتمل على الصحاح و غيرها غالباً.

و لكن استدلال بعض الفحول بالنصوص المتظافرة مع التصريح بضعف آحادها.

كما يظهر ذلك من المحقق الهمداني في النصوص الدالة على عدم وجوب الصلاة على من نسي الاستنجاء، فتذكر بعدها «٢».

و منهم السيد الخوئي؛ حيث صرح بضعف ما دلّ على كون المراد بدوى القربى الأئمة المعصومين و لكن استدلال بها و حكم باعتبارها بمجموعها بدعوى كونها متظافرة. و بذلك ردّ ابن الجنيد المدعى إرادة مطلق القرابة من الآية؛ حيث قال: «و فيه أنّ الروايات الدالة

على أنّ المراد به الامام عليه السلام كثيرة جداً، و إن كانت ضعيفة السند بأجمعها، فهي نصوص مستفيضة متظافرة» «٣».

و قال في حرمة الطواف عرباناً: «الروايات الناهية عن الطواف عرباناً و ان كانت باجمعها ضعيفة السند إلا أنّها كثيرة متظافرة لا يمكن ردّها بل عن كشف

الثلاث انها تقرب من التواتر من طريقى الخاصة و العامة». «٤»

(١) مختلف الشيعة: ج ٥، ص ٣٠١.

(٢) مصباح الفقيه: ج ١، ق ١، من الطبعة الحجرية.

(٣) كتاب الخمس / للسيد الخوئي: ص ٣٠٨.

(٤) المعتمد / كتاب الحج / ج ٤ / ص ٣٣١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٠٩

و قال في حرمة الانتفاع بالميتة: «الروايات الدالة على حرمة الانتفاع بالميتة فان أكثرها ضعيفة السند إلا أنّها متظافرة». «١»

و نكتفي بذكر هذه الموارد من باب التمثيل؛ حذراً من الاطناب و التويل، و إلّا فموارد تعبير فحول المحققين عن النصوص الكثيرة- الضعيفة آحادها- بالمتظافرة و الاستدلال بها، كثيرة، يجدها المتتبع في كلام مثل صاحب الحدائق و الجواهر و الشيخ الاعظم و

المحقق الهمداني و السيد الخوئي و غيرهم.

**٢- انجبار ضعف سند هذه النصوص بقاعدة التسامح في أدلة السنن،**

كما يظهر ذلك من كلام صاحب الجواهر؛ حيث نفى الريب عن جريان هذه القاعدة في نصوص المقام بقوله: «وإن كان الأظهر أنّ استحباب الاستخارة بهذا الطريق أو غيره، لا ريب في أنّه من السنن التي يتسامح في أدلتها، فلا بأس في نية القرية للمستخير بذلك حينئذٍ، ولا ينافيه اشتغال الدليل على علامة الخبرة، إذ لا ريب في أنّ للفاعل إيقاع فعله كيف شاء، و مباح له الفعل و الترك، فلا حرج عليه باناطة الفعل و الترك بهذه العلامة لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشريع فيه، و من ذلك تعرف أنّه لا بأس حينئذٍ بالأخذ بجميع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دليل بعضها» (٢).

و ممّن صرّح بهذا الوجه و استدل به و اتّكل عليه صاحب العروة؛ حيث قال: «بل أنكر بعض ما عداها مما يشتمل على التّفوّل و المشاورة بالرقاع و الحصى و السبحة و البندقه و غيرها، لضعف غالب أخبارها، و إن كان العمل بها

(١) مصباح الفقاهة/ ج ١/ ص ٦٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٠

للتسامح في مثلها لا بأس به أيضاً» (١).

و ينبغي قبل الورود في تقريب هذا الاستدلال إشارة إجمالية إلى هذه القاعدة، و قد بحثنا عنها مفصلاً في كتابنا «مقياس الرواية». المقصود من هذه القاعدة أنّه إذا ورد خبر ضعيف عن النبي صلى الله عليه و آله أو أحد المعصومين عليهم السلام فدّل على استحباب فعل يثبت بهذه القاعدة استحباب ذلك الفعل.

و السرّ في ذلك: دلالة بعض الروايات المعتبرة على ثبوت الاستحباب أو الأجر و الثواب للعمل بكلّ رواية وُعد فيها بالثواب و لو كانت غير صادرة عن أهل البيت عليهم السلام واقعاً. و عليه فاستحباب العمل الوارد فيه الرواية لا يحتاج في إثباته إلى تامة سند الحديث الدال عليه أو الوثوق بصدوره، بل يثبت بنفس تلك الرواية الضعيفة بمعونه ما دلّ من النصوص المعتبرة على ثبوت الأجر و الثواب على العمل الموعود به في تلك الرواية، و لو لم تكن صادرة عنهم عليهم السلام واقعاً.

و قد وقع البحث في أنّ الثابت بهذه الأخبار هل هو حجية الرواية الضعيفة الدالة على الاستحباب، أو ثبوت حكم الاستحباب، من دون جبر ضعف الرواية و إثبات حجيتها، أو لا يثبت شيءٌ منهما، بل إنّما يثبت مجرد الأجر و الثواب.

و المشهور بين الفقهاء جبر ضعف سند الرواية الواردة في السنن و المستحبات و إثبات حجيتها بهذه القاعدة كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الثاني؛ حيث قال: «و جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص و المواعظ و فضائل الأعمال ... و هو حسن، حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع و

(١) العروة الوثقى المحشّى: ج ٢، مقدمة كتاب الحج في آداب السفر، ص ٤١١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١١

الاختلاق؛ لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل بأدلة السنن، و ليس في المواعظ و السنن غير محض الخير» (١ ...).

و قد صرّح السيد الحكيم (٢) و السيد الخوئي (٣) باشتهار هذا المبدأ بين الأصحاب. و قد بحثنا عن نصوص هذه القاعدة و تنقيح آراء فحول الفقهاء في مفادها في كتابنا «مقياس الرواية» (٤). و اخترنا هناك قصور نصوص هذه القاعدة عن إثبات حجية الروايات الواردة في السنن و كذا عن إثبات استحباب العمل المرغّب إليه في هذه الروايات، بل غاية ما يثبت بنصوص هذه القاعدة مجرد ترتب الأجر و الثواب عليه ما لم يبلغ ضعف الرواية إلى حدّ الوضع و الاختلاق.

و على أيّ حال فما ذهب إليه في الجواهر في المقام مبنيٌّ على قاعدة التسامح. و بناءً على رأى المشهور يمكن دعوى انجبار ضعف

أسناد الروايات الواردة في أنحاء الاستخارة و القول باعتبارها. و أما بناءً على رأى غير المشهور يثبت استحباب الاستخارة أو مجزّد ترتّب الثواب و الأجر عليه. و قد رجّحنا هذا المبنا الأخير في كتابنا «مقياس الرواية». و على أى حال لا إشكال في ثبوت جواز الاستخارة بإحدى الطرق المزبورة و أصل مشروعيتها. و إن لا- يخلو ذلك من إشكال؛ نظراً إلى خروج ثبوت مجرد الأجر و الثواب عن مفاد نصوص الاستخارة و نطاقها؛ حيث إنّها بصدد إراءة الواقع و رفع

(١) الدراية: ص ٢٩.

(٢) حقائق الاصول: ج ٢، ص ٢٦٨.

(٣) مصباح الاصول: ج ٢، ص ٣١٩.

(٤) مقياس الرواية في علم الدراية: ص ٢١٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٢

التحير و إيجاد العزم، لا مجرد الوعد بالثواب و الأجر حتى يثبت بقاعدة التسامح.

و الجواب: أنه ورد في بعض نصوص الاستخارة ثبوت الأجر للمستخير إذا دخل في أمر بالاستخارة ثم ابتلى، و في بعضها ثبوت الأجر في الاستخارة مطلقاً.

كما في صحيح محمد بن أبي عمير و صفوان عن عبد الله بن مسكان قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «من دخل في أمر بغير استخارة ثم ابتلى لم يوجر» (١).

و في خبر محمد بن مضارب- المروى في المحاسن- عن أبي عبد الله عليه السلام:

«من دخل في أمر بغير استخارة لم يوجر» (٢).

وجه الدلالة: دلالة مفهوم التحديد في هاتين الروايتين على ثبوت الأجر فيما دُخل فيه بالاستخارة.

و دعوى انصراف الاستخارة في هاتين الروايتين إلى الاستخارة بمجرد الدعاء و الصلاة، لا وجه لها بعد ورود نصوص متظافرة بلفظ الاستخارة و دلالتها على مشروعيتها، بل استحباب الاستخارة بإحدى الطرق المبحوث عنها في المقام لظهور الأمر و الترغيب- الوارد فيها- في الاستحباب.

و عليه فالوعد بثبوت الأجر و الثواب يثبت في جميع أنحاء الاستخارة و يدخل في نطاق نصوص الاستخارة كلها. و عليه يمكن إثبات مشروعيتها بقاعدة التسامح؛ حيث من الواضح أن ثبوت الأجر فرع مشروعيتها أصل العمل.

و بهذا البيان يتضح وجه ما استقرّ عليه رأى الفقيه الفحل خزيت صناعة

(١) الوسائل: ب ٧، من أبواب الصلاة الاستخارة، ح ٧.

(٢) المصدر: ح ١ و ٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٣

الفقه صاحب الجواهر، من إثبات مشروعيتها بل استحباب الاستخارة بقاعدة التسامح.

و بناءً على ما اخترناه في قاعدة التسامح لا إشكال في إثبات أصل مشروعيتها الاستخارة بإحدى الطرق المذكورة و جواز العمل بها مسنداً إلى الشارع.

**٣- انجبار ضعف أسناد هذه النصوص بعمل مشهور الفقهاء.**

و يمكن دعوى ذلك بلحاظ شهادة مثل العلامة و الشهيد الأول و ابن طاوس على عمل أكثر الفقهاء و المحدثين من القدماء و المتأخرين بما ورد من النصوص في الاستخارة بالطرق المأثورة المذكورة، كما جمع أقوالهم في مفتاح الكرامة «١» بل نقل عن ابن طاوس الاجماع على الاستخارة بالرقاع، كما أشار إليه في الجواهر «٢».

و لكن لا يخفى أن الجابر لضعف سند الرواية إنما هو عمل مشهور قدماء الأصحاب بها، دون المتأخرين، فلو أحرزنا ذلك من مطاوى كلمات الفقهاء، يمكن دعوى جبر ضعف أسناد روايات الاستخارة بعمل المشهور. و إثبات ذلك بحاجة إلى فحص تام في كلمات القدماء. و لا- يبعد دعوى ذلك؛ نظراً إلى كثرة العاملين بها. و إن كان أكثر العاملين من المتأخرين. إلا أن من القدماء أيضاً من أفتى بمضمونها، بل شهد بصورها عن الصادقين عليهم السلام كالكليني في الكافي و الشيخ في التهذيب و مصباح المتهجد و المفيد في المقنعة و عدم ثبوت ما ادّعاه في المفيد و ابن ادریس من الشذوذ في كلامه، كما قال العلامة. و قد أكد

(١) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٢٧٤-٢٧٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٨.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٤

العلامة باعتبار هذه النصوص و مشروعيتها للاستخارة بهذا المعنى، و صرح الشهيد الأول باشتهارها بين الأصحاب و فتوى مثل العلامة و المحقق الكركي و الشهيدين و المحدث البحراني و الكاشاني و الفاضل الهندي و صاحب مفتاح الكرامة و صاحب الجواهر و غيرهم.

**٤- عمومات القرعة الشاملة للاستخارة بما يُعدّ عرفاً من مصاديق القرعة بتقريين:**

أحدهما: العموم اللفظي، و الآخر: بالفحوى. و قد سبق بيان هذين التقريين في البحث عن الاستخارة بالقرعة و المساهمة. و يمكن استفادة شمول عمومات القرعة للاستخارة بالفحوى من كلام العلامة في تشييعه على ابن ادریس بقوله: «و هلاً استبعد القرعة و هي مشروعاً إجماعاً في حق الاحكام الشرعية و القضايا بين الناس، و شرعها دائم في حق جميع المكلفين؟ و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخيرة في بعض أفعاله المباحة المشتبهة عليه منافعتها و مضارها الدنيوية» «١».

و حاصل الكلام: أن عمومات القرعة بالتقريين السابقين تامة في إثبات مشروعيتها بالاستخارة بطريق القرعة. و هذا العمومات تكفي في الخروج عن الحرمة المستفادة من آية تحريم الاستقسام بالأزلام، كما يكفي لذلك ساير نصوص الاستخارة بسائر الطرق المزبورة.

و هذا مراد المحقق الأردبيلي؛ حيث استدلل لبطلان تفسير الآية بما يشبه التعرف على الغيب و الاستطلاع على حكم الله بما يلزم من المحذور على القول

(١) مختلف الشيعة/ طبع مكتب الأعلام الاسلامي: ج ٢، ص ٣٥٧-٣٥٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٥

بهذا التفسير. و ذلك المحذور لزوم حرمة الاستخارة المشهورة، مع دلالة نصوص متظرفة و فتوى الأكثر الاصحاب بجوازها. فاستدل بلزوم هذا المحذور على بطلان التفسير المزبور و رجح بذلك ساير التفاسير من القمار و الشطرنج، و إن قواه في ختام كلامه



بدلالة ما ورد من النص الدال على حرمة الاستقسام بالمعنى المزبور في خصوص مورد نزوله.

قال قدس سره بعد ذكر التفاسير المزبورة: «وقيل على الأول سبب التحريم أنه دخول في علم الغيب و ضلال و اعتقاد أن ذلك طريق إليه افتراء على الله و على هذا يفهم منه تحريم الاستخارة المشهورة التي قال الأكثر بجوازها بل باستجابها، و يدلّ عليه الروايات فهو دليل بطلان الأول، أو لا- يكون سبب التحريم ما ذكره بل مجرد النصّ المخصوص بذلك الفعل الخاصّ و الوجه الخاصّ أو يكون الاستخارة خارجة عنه بالنصّ» (١).

و أنت ترى أن مقصود هذا العلم الاستشهاد بنصوص الاستخارة المشهورة المتداولة و بفتاوى الاصحاب لا بطلان التفسير الأول و ما ذكر له من التوجيه؛ لما يستلزمه من محذور حرمة الاستخارة. و إن احتمل في ختام كلامه صحة التفسير المزبور و خروج الاستخارة المشهورة عن كبرى المنع المستفاد من الآية- أعني بها كبرى منع التعرف على الغيب- بنصوص الاستخارة من باب التقييد أو التخصيص و على أي حال لم يلتزم هذا العلم بدلالة الآية على حرمة الاستخارة المشهورة و لم يحكم بحرمتها، كما توهمه

(١) زبدة البيان: ص ٦٢٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٦

بعض «١» و تعجّب من المحقق الأردبيلي بسبب زعمه ذلك.

هذا كله مضافاً إلى قوة سند بعض ما ورد في الاستخارة ببعض الطرق المذكورة من النصوص مما يقرب الصحة، بل يمكن الحكم باعتباره، و قد سبق البحث عن ذلك في بيان أنحاء الاستخارات مفضلاً.

و في الختام نكتة مهمّة لا ينبغي الغفلة عنها، و هي: أن طرق الاستدلال المزبورة لا يفيد كلّها اعتبار الاستخارة المزبورة على منوال واحد. فإنّ طريق التظافر يفيد اعتبار ما تضافرت فيه النصوص، كالاستخارة بالرقاع و المصحف. و طريق التسامح يفيد اعتبار آحاد النصوص الواردة في أنحاء الاستخارات المزبورة. و طريق التسامح فيد اعتبار آحاد النصوص الواردة في أنحاء الاستخارات المزبورة. و طريق الانجبار يفيد اعتبار ما استقرّ عليه عمل مشهور القدماء كالاستخارة بالرقاع، كما شهد به الشهيد الأول.

(١) راجع دروس تمهيدية في القواعد الفقهية: ج ٢، ص ٣٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٧

## شروط الاستخارة

### إشارة

- ١- اشتراط التحير و التردّد.
- ٢- عدم اشتراط وقت خاص.
- ٣- هل يشترط المباشرة؟.

### اشتراط التحير و التردّد

يستفاد من كثير من نصوص المقام كون تشريع الاستخارة في موارد التحير و التردّد في فعل شيء أو تركه. كما يظهر من نصوص

المقام. مثل خبر اليسع القمي؛ حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام بقوله: «أريد الشيء فأستخير الله فيه، فلا يوفق فيه الرأى أفعله أو أدعه» «...» قوله: «أستخير» أي أدعو وأطلب الخير من الله بالدعاء، ولكن لا يزول بذلك تحيرى وترددى فى الأمر، فعلمه الامام عليه السلام الاستخارة بافتتاح المصحف و الأخذ بأول ما يراه من الآية.

و ما ورد فيها الأمر بأخذ ما يخطر بالقلب كما فى موثق ابن فضال، حيث سأل فيه ابن الجهم أبا الحسن عن السفر إلى مصر بطريق البر أو البحر- وكذا فى صحيح ابن أسباط- فأجاب عليه السلام فى الموثق بقوله: «فاستخر الله مائة مرة، ثم انظر أى شىء يقع فى قلبك فاعمل به» وقال فى الصحيح: «تستخير الله مائة مرة و مرة، ثم تنظر فان عزم الله لك» «...» ٢. فان ظاهر السؤال فيهما. وكذا قوله عليه السلام: «فان عزم الله ظاهر في تحير السائل وتردده فى الأمر؛ وإلا لم يكن يطلب العزم من الله

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

(٢) الوسائل: ب ١، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٤ و ٥.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٨  
يعطيه بالدعاء.

و نظيره قوله عليه السلام: «ثم تنظر ما يلهمك تفعله»... فى خبر المنصورى «١» وقوله عليه السلام: «فان احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها، فبعها»... فى خبر ابن مهزيار «٢» وقوله عليه السلام: «واعزم لى»... فى خبر جابر «٣».

بل صرح بذلك فى صحيح خلف بن حماد؛ حيث جاء فى سؤاله: «ربما أردت الأمر يفرق منى فريقان: أحدهما يأمرنى، و الآخر ينهانى، قال: فقال إذا كنت كذلك فصل ركعتين و استخر الله مائة و مرة و مرة، ثم انظر أجزم الأمرين لك فافعله فان الخير فيه إن شاء الله» «٤».

بل فى مرفوعة على بن محمد سئل: «عن الأمر يمضى فيه و لا يجد أحداً يشاوره، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: شاور ربك» «٥»، ثم علمه كيفية الاستخارة بالرقاع، ثم قال عليه السلام فى الختام: «هكذا شاور ربك» «٦».

و يمكن استفادة ذلك من لسان الأديعية فى أكثر نصوص الاستخارة؛ من طلب التعرف و الاشارة من الله على ما فيه الخير و الانصراف عما كان فيه الشر فى علم الله و طلب العزم على ما فيه الخير.

كما استفاد ذلك مما جاء فى كلام السائل- فى كثير من نصوص المقام- من تردده فى الأمر الذى يريد فعله، و إن جواب الامام عليه السلام و كلامه مبنئ على هذا

(١) الوسائل: ب ٤، من أبواب الصلاة الاستخارة، ح ٣.

(٢) المصدر: ب ٥، ح ٧.

(٣) المصدر: ب ١، ح ٣.

(٤) المصدر: ح ٦.

(٥) الوسائل: ب ٢، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٢.

(٦) المصدر: ذيل الرواية المزبورة.

مباني الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤١٩  
الفرض.

و يشكل القول بمشروعية الاستخارة بإحدى الطرق المذكورة فى غير موارد التردد و التحير فى الأمر وجه ذلك أن الاستخارة بمعناها

الشائع أمرٌ توقيفيٌ و بحاجته إلى دلالة دليل من الشارع، و إلاً لكان تشريعاً محرماً. و الدليل الوارد من الشارع إنما دلّ على جوازها عند التحير و التردد في الفعل و الترك، على النحو المذكور في تنقيح مورد الاستخارة.

و لا يستفاد من شيءٍ من نصوص المقام- على كثرتها و تظافرها- مشروعية الاستخارة مع عدم التردد و التحير في الفعل و الترك. بل لا يبعد دعوى استفادة نفي مشروعية الاستخارة عند عدم التحير من لسان مجموع نصوص المقام بمفهوم التحديد و نحوه.

نعم لا إشكال في جواز الاستخارة بمعنى الدعاء و المناجاة و الصلاة و طلب الخير في الأمر الذي يريده مع عدم التحير و التردد في أصل الفعل. و ما يشعر بذلك من النصوص إنما هو ناظرٌ إلى هذا النوع من الاستخارة، إلا أن الاستخارة بهذا المعنى خارجة عن محل الكلام.

### عدم اشتراط وقت خاص

و هل يشترط في الاستخارة وقت خاص؟ مقتضى التحقيق عدم دلالة النصوص على اشتراط وقت خاص، نعم جاء في خبر اليسع القمي الأخذ بما يقع في القلب عند الفريضة، و في صحيح حماد (١) بعد صلاة الفجر، و في خبر المنصوري عقيب

(١) الوسائل: ب ٤، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٠

المكتوبة (١). و في خبر محمد بن خالد القسري في آخر ركعة من صلاة الليل (٢).

و لكن في أكثر نصوص الاستخارة، لم يُعيّن وقت خاص، و لمّا لا مفهوم لما عُيّن فيه الوقت، فلا دلالة له على النهي عن سائر الأوقات. و من هنا لا ينعقد لسائر النصوص- المشار إلى بعضها آنفاً- ظهور في اشتراط وقت خاص، بل تُحمل هذه النصوص على الأفضلية. و من هنا قال في الحدائق: «الأفضل وقوعها في الأوقات الشريفة و الأماكن المنيفة» (٣)؛ أي العالية، مقصوده العالية في الشرف و المنزلة.

و قال في الجواهر: «كما أنه من المكملات ملاحظة شرف المكان على ما يومئ إليه خبر ابن أسباط و الجهم المتقدمان (٤)، بل و الزمان كما يومئ إليه خبر اليسع المتقدم، بل و الحال كما في السجود و في حال الطهارة، و قال في فهرست الوسائل: باب استجابها أي الاستخارة حتى في العبادات المندوبات و كيفياتها، و في ذلك عشر حديثاً، و أن الأفضل إيقاعها في الأوقات الشريفة و الأماكن الكريمة، خصوصاً عند قبر الحسين عليه السلام و هو جيد، و إن لم تكن النصوص صريحة في جميع ما ذكره، لكن يستفاد منها أن كل ما له مدخلية في استجابة الدعاء و بعد الشيطان عنه من مكان أو زمان أو غيرهما ينبغي ملاحظته؛ لأنّ المقام نوع منه كما يومئ إليه أيضاً- زيادة على ما سمعت- خبر

(١) المصدر: ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٢.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣١.

(٤) حيث أمر الامام عليه السلام فيهما باتيان المسجد للاستخارة. / الوسائل: ب ١، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٤ و ٥.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢١

اليسع القمي المتقدم. (١)

و الوجه الصناعي في ذلك، كما أشرنا إليه آنفاً: أن نصوص الاستخارة مطلقة من حيث الزمان، و لا يصلح شيءٌ من نصوص المذكور

فيه الوقت لتقييد الاطلاقات؛ لعدم مفهوم لهذه النصوص، بل غاية مدلولها إثبات مشروعية الاستخارة في هذه الاوقات المخصوصة و حمل المطلق على المقيّد في المبتين إنّما هو مع إحراز اتحاد المطلوب، و الأمر في المقام بالعكس. فلا مناص حينئذٍ من حمل الأوامر المقيّدة على الأفضلية.

### هل يشترط المباشرة؟

وقع الكلام في جواز النيابة في الاستخارة. وجه الكلام أنّ نصوص الاستخارة ظاهرة في مباشرة صاحب الحاجة في الاستخارة لنفسها؛ لما ورد في جميعها أمر المخاطب السائل بها، بل مطلق الأوامر الواردة في الخطابات التكليفية العبادية ظاهرة في المباشرة. و لم يدلّ واحد من النصوص الواردة في الاستخارة على جواز النيابة فيها بالخصوص. كما أشار إلى ذلك في الحدائق بقوله:

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٢-١٦١.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٢

«المفهوم من ظواهر الأخبار الواردة في الاستخارة أنّ صاحب الحاجة هو المباشر للاستخارة، و لم أقف على نص صريح أو ظاهر في الاستنابة فيها، إلّا أنّ من عاصرناهم من العلماء كلهم على العمل بالنيابة» (١).  
ثمّ نقل عن شيخه سليمان البحراني في الاستدلال على جواز النيابة في الاستخارة وجوهاً، ثمّ قال:

«و أقربها إلى الاعتبار وجوه أربعة:

أحدها: ما ذكره من قوله: من القواعد أنّ كل ما يصح مباشرته يصح التوكيل فيه، إلّا في مواضع مخصوصة ذكرها العلماء و اختلفوا في أشياء منها، و ليس هذا الموضوع من تلك المواضع.

و ثانيها: ما ذكره من أنّ العلماء في زماننا مطبقون على استعمال ذلك، و لم نجد أحداً من مشايخنا الذين عاصرناهم يتوقف فيه و نقلوا عن مشايخهم نحو ذلك. و لعله كاف في مثل ذلك.

ثالثها: أنّ الاستخارة مشاورة الله تعالى، كما ورد به النص عن مولانا الصادق عليه السلام. و لا ريب أنّ المشاورة تصح النيابة فيها، فان من استشار أحداً فقد يستشير بنفسه و قد يكلف من يستشير له، كما في استشارة علي بن مهزيار للجواد عليه السلام.

و رابعها: أنّ مشاورة المؤمن نوع من أنواع الاستخارة. و قد ورد في رواية علي بن مهزيار ما هو صريح في النيابة فيها، و لا فرق بين هذا النوع و غيره» (٢).

ثمّ قال: «و مما خطر على البال في هذه الحال أنّه لا ريب أنّ الاستخارة بأيّ المعاني المتقدمة ترجع إلى الطلب منه سبحانه، و لا ريب أنّه من المتفق عليه بين ذوى العقول و ساعدت عليه المنقول عن آل الرسول صلى الله عليه و آله هو أنّ من طلب حاجة من سلطان عظيم الشأن فان الانجح في قضائها و الأرجح في حصولها و إمضائها هو أن يوسّط بعض مقرّبي حضرة ذلك السلطان في التماسها منه، بحيث يكون نائباً عن صاحب الحاجة في سؤالها من ذلك السلطان، و النيابة في

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٥٣٣-٥٣٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٣

الاستخارة منه سبحانه من هذا القبيل، و هذا بحمد الله أوضح برهان على ذلك و دليل» (١).

و لكن يرد على الوجه الأول: أن كبرى «كل ما يصح مباشرته يصح التوكيل فيه» غير مسلمة في التكاليفيات، بل مطلق العباديات و ذلك لأن إطلاق صيغة الأمر في التكاليفيات يقتضى العينية؛ بمعنى أن مقتضى توجه الخطاب التكليفى إلى كل مكلف وجوب الاتيان بالواجب على نفسه، سواء أتى به غيره أم لا. وهذا هو المقصود من أصالة العينية.

و أيضاً مقتضى ذلك وجوب المباشرة عليه و عدم كفاية إتيان الغير عنه نيابة. فإن خطاب صلّ و صمّ تكليف كلّ مكلف بالصلاة و الصيام بحيث يصدق أنه صلى و صام حتى يتحقق به امتثال الأمر. و لا يصدق و لا يتحقق ذلك بفعل النائب كما هو واضح.

نعم في المعاملات من العقود و الايقاعات، حتى مثل النكاح و الطلاق يكن الالتزام بالكبرى المزبورة؛ نظراً إلى أن الغرض من تشريعها أسباباً لآثارها، يتحقق بفعل النائب و من هنا إسنادها إلى المنوب عنه عرفاً؛ حيث إن النائب بمنزلته.

و يرد على الوجه الرابع: أن الاستخارة و إن كانت مشاورة الله، كما ورد عن الصادق أنه قال:

«إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك و تعالى، قال: قلت: جعلت فداك و ما مشاورة الله؟ قال عليه السلام: تبتداً فتستخير الله فيه أولاً ثم

(١) المصدر: ص ٥٣٣.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٤

تشاور فيه، فانه إذا بدأ بالله أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» (١).

و قوله عليه السلام: «هكذا شاور ربك» في مرفوعة على بن محمد (٢).

و لكن مشاورة الناس ليس من قبيل الاستخارة ما لم يسبق بمقدماتها، كما هو واضح، اللهم إلا بمعناها اللغوى، و هو خارج عن المعنى الاصطلاحي المقصود من نصوصها.

نعم لا يخلو الوجهان الوسطان من قوة، لو أغمضنا عن المناقشة في اعتبار الشهرة الفتوائية، لا سيما بين المتأخرين، و عن كون مشاورة الله من غير سنخ مشاورة الناس القابلة للنيابة، في مثل المقام مما يتسامح في أدلته. و أما الوجه الذى ذكرها صاحب الحقائق، فهو فى الحقيقة تميم و تكميل للوجه الثالث، كما لا يخفى على المتأمل.

هذا و لكن فى الجواهر - بعد الاشارة إلى ما أورده فى الحقائق - أنكر كون الاستنباه المتعارفه بين المتشرعه فى الاستخاره من قبيل الاستنباه فى الاستخاره حقيقه، بل من قبيل الاستخاره بالمباشرة. فانه بعد التصريح بأن الاستخاره بالمشوره ليست من قبيل النيابة قطعاً، قال: «بل قد يقال: إنه ليس من النيابة ما لو دعا المستخير لنفسه و سأل من ربه صلاحه و استناب غيره فى قبض السبحة أو فتح المصحف أو نحوهما و إن دعا هو معه، و لعل الاستنباه المتعارفه فى أيدينا من هذا القبيل» (٣).

(١) الوسائل: ب ٥، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٢.

(٢) المصدر: ب ٢، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٧٦.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٢٢٥

و لكن الذى أنكره كونه من النيابة لا ربط له بمحل الكلام و النزاع؛ لأن الكلام فى أن ما تعارف بين المتشرعه من الاستنباه فى افتتاح المصحف للاستخاره أو فى الاستخاره بالرقاع أو بأخذ السبحة، هل يستفاد جوازه من النصوص أو لا؟ و لا ريب فى تحقق النيابة فى افتتاح المصحف أو أخذ الرقاع أو السبحة للغير. و أما الاستخاره بمعنى الدعاء مقدّمة لذلك فهى خارجة عن محل الكلام. و فى المتعارف ربما لا يصدر من المنوب عنه غير النيء و طلب الخيرة، من دون دعاء.

و تحصيل من جميع ما نقلناه و بيناه أن مقتضى التحقيق جواز النيابة في الاستخارة. و عمدة الدليل عليه هي الوجوه الثلاثة الأولى المنقولة عن الشيخ سليمان.

و لكن مقتضى التحقيق في الاستدلال أن الاستخارة و إن كانت من العبادات؛ لتقومها بالدعاء و التوجه كل على الله و التوسل و تفويض الأمر إليه، إلا أنها كالقرعة جعلت طريقاً و وسيلة للتعرف و الاستطلاع على الخير المكنون في علم الله و ما تعلقت به إرادته تعالى من الخيرة. فكيف أن القرعة بيد الحاكم، بل وقع الكلام في صحة القرعة و جوازها بيد المتنازعين و أرباب الحاجة بعد الاتفاق على جواز اقتراع الحاكم؟ فكذلك الاستخارة بلا فرق بينها و بين القرعة من هذه الجهة، مع أن في القرعة أيضاً وردت الأدعية المأثورة.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٦

## آداب الاستخارة

### إشارة

- ١- كراهة التكلم و استحباب تركه عند الاستخارة.
- ٢- لزوم الرضا بمؤدى الاستخارة.
- ٣- استحباب تعلم الاستخارة.

### كراهة التكلم و استحباب تركه عند الاستخارة

يظهر من النصوص و الفتاوى كراهة التكلم مع الناس و استحباب تركه في أثناء الاستخارة.

أما النصوص:

فمنها: صحيح شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبى إذا أراد الاستخارة في أمر توضعاً و صلى ركعتين، و إن كانت الخادمة لتكلمه، فيقول: سبحان الله لا يتكلم حتى يفرغ» (١).

و منها: معتبرة على بن مهزيار قال: «كتب أبو جعفر الثاني إلى إبراهيم بن شيبه فهمت ما استأمرت فيه من أمر ضيعتكم التي تعرض لك السلطان فيها، فاستخر الله مائة مرة: خيرة في عافية، فإن احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها، فبعها و استبدل غيرها إن شاء الله، و لا تتكلم بين أضعاف الاستخارة حتى تتم المائة إن شاء الله» (٢).

و قد استفاد صاحب الجواهر من خبر اليسع القمي منع التكلم في أثناء الاستخارة؛ حيث قال: «و يستفاد منها أيضاً القطع في الدعاء على الوتر، و عدم

(١) الوسائل: ب ١، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٨.

(٢) المصدر: ب ٥، ح ٧.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٧

التكلم في أثناء الاستخارة» (١).

و النهى عن التكلم في معتبرة على بن مهزيار محمول على استحباب الترك و كراهة التكلم؛ للاجماع؛ حيث لم يفت كل من تعرض للاستخارة بالمعنى الشائع بحرمة التكلم، بل صرحوا بكراهته، بل ينبغي عد ذلك من ضرورة الفقه.

هذا، مع أن لفظ الاستخارة في هذه المعبرة ليس بمعنى الاستخارات المبحوث عنها في المقام، بل بمعنى الدعاء، كما هو واضح. و

أما صحيح شهاب فغاية مدلوله استحباب الترك، لعدم اشتماله على النهي و ترك فعل من الامام عليه السلام لا يثبت حرمة. و من آداب الاستخارة التطهير من الحدث الأكبر والأصغر و من الخبث و رعاية كل ما يشترط في الصلاة و قراءة القرآن و الدعاء. و ذلك لأنّ زمان الاستخارة لحظة اتصال المستخير بعناية ربّ العالمين و خالق السماوات و الأرضين و وقت الخلوة مع إله العالمين و المواجهة معه بالدعاء و التضرع و التوسل إليه. و هذه الحالة حالة عبادة، و لا سيما إذا أراد الاتيان بصلاة الاستخارة قبلها. و ينبغي له في هذه الحالة أن يفرغ قلبه عن شواغل الدنيا و شهوات النفس و وساوسها. و أن يوجد في نفسه و صقع قلبه حالة التوكل على الله سبحانه، و تفويض الأمر إليه تعالى، و حالة الخضوع الباطني و الخشوع القلبي لربّه الجليل و الاعتراف بجهله و عجزه في محض خالقه العليم الحكيم، و حالة التوسل إلى الله بوسيلة محمد و آل بيته الطاهرين المعصومين (صلوات

(١) جواهر الكلام: ج ١٢، ص ١٦٢.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٨  
الله عليهم أجمعين).

### لزوم الرضا بمؤدى الاستخارة

لا- ريب في أنّ المتوكل على الله و المفوض أمره إليه تعالى ينبغي له أن يرضى بقضاء الله و بما قدّر له مولاه من شئون العبودية و قضاء حق المولوية. و لا سيما في أمر فوض العبد أمره إليه سبحانه و توكل فيه على ساحته باختيار نفسه و استدعائه الخيرة من ساحة مولاه الجليل و خالقه الحكيم.  
و عليه فلزوم الرضا بمؤدى الاستخارة مقتضى القاعدة بل مما يحكم به العقل قضاءً لحق العبودية و المولوية. و من لوازم الاعتماد و التوكل على الله و تفويض الأمر إليه سبحانه.

و قد دلّ على ذلك أيضاً بالخصوص بعض نصوص المقام. كما في مرسل عثمان بن عيسى قال: «قلت من أكرم الخلق على الله؟ قال عليه السلام: أكثرهم ذكراً لله و أعمالهم بطاعته، قلت: من أبغض الخلق إلى الله؟ قال عليه السلام: من يتهم الله، قلت: و أحد يتهم الله؟ قال عليه السلام: نعم من استخار الله فجاءته الخيرة بما يكره فسخط فذلك الذى يتهم الله» (١).  
و في خبر هارون بن خارجة، قال: «قال أبو عبد الله من استخار الله عزّ و جلّ مرة واحدة و هو راضٍ بما صنع الله له خار الله له حتماً» (٢).

و من هذا القبيل ما رواه الحسين بن محمد الطوسي في أماليه بسنده عن علي بن محمد عن آبائه عليهم السلام، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا عرضت لأحدكم حاجة، فليستشر الله ربّه، فإن أشار عليه اتبع، و إن لم يُشر عليه فتوقف. قال: قلت: يا سيدي

(١) الوسائل: ب ٧، من صلاة الاستخارة، ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٤.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٢٩

كيف أعلم ذلك؟ قال عليه السلام: يسجد عقيب المكتوبة و يقول: اللهم خر لى مائة مرة، ثم يتوسل بنا و يصلّى علينا و يستشفع بنا، ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذى أشار عليك به» (١).

قوله: «فإن أشار عليه اتبع و إن لم يُشر عليه فتوقف» يدل على لزوم الرضا بما أفاده الاستخارة و النهي عن مخالفته.

و لكن لا يجب العمل بمؤدى الاستخارة شرعاً، و ذلك لعدم دليل على ذلك. و أما الرضا بمؤداه فهو أمر قلبى و معناه أن يرضى قلبه



بما هو خير له عند الله تعالى. ولا يلزم ذلك وجوب العمل شرعاً بحيث يعاقب على تركه. فإن ذلك بحاجة إلى الدليل، والوجه الأول قاصر عن إثبات ذلك. وأما الروايتان، فمضافاً إلى قصورهما دلالةً عن إثبات ذلك، لا يخفى ضعف سندهما بالارسال.

### استحباب تعلم الاستخارة

وفي الختام ينبغي أن أذكر نكتة لطيفة، وهي أن القراء الفضلاء الكرام بعد دراسة هذه الرسالة والاحاطة بما نقلناه من نصوص الاستخارة وكلمات فحول الفقهاء وما سردناه وبيناه في مطاوى البحث، يعترفون حق الاعتراف بأن للاستخارة مقدمات وخصوصيات وشرائط وآداباً وأدعية تحتاج إلى تعلم. وعلى ضوء ما جاء في هذه الرسالة يرتفع تعجبهم البدوي من احتياج الاستخارة إلى التعلم ومن استقرار سيرة أهل البيت عليهم السلام على تعلمها، كما ورد عن الباقر والصادق (عليهما السلام): «إنا كنا نتعلم الاستخارة كما نتعلم السورة من القرآن» (٢).

(١) المصدر: ب ٤، ح ٣.

(٢) الوسائل: ب ١، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٩ و ١٠.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٣٠

وقال الصادق عليه السلام: «وكان أبي يعلمني الاستخارة، كما يعلمني السورة من القرآن» (١).

ودعوى اختصاص الاستخارة في هذه النصوص ببعض معانيها وأقسامها - المذكورة في النصوص والفتاوى - لا وجه لها، بعد استعمال لفظ الاستخارة في النصوص الواردة في الاستخارة المتداولة بأنحاءها. هذا تمام الكلام في الاستخارة على ما خطر ببالي مع ضيق الفرصة للتحقيق، وأظن مع ذلك أن هذه الرسالة من أكمل وأدق ما صُنّف في هذا الموضوع إلى زماننا. والحمد لله أولاً وآخراً وصلواته الوافرة على محمد وآله الطاهرين سرمداً.

(١) المصدر: ب ٧، ح ٩.

مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣، ص: ٤٣١

يبحث هذا الكتاب عن أهم القواعد المفتاحية الجارية في عامة أبواب الفقه. وهي:

١- قاعدة اشتراك الأحكام بين جميع المكلفين، من أية طائفة وثقافته في جميع الأعصار، وتنفي نظرية الهرمنيوطيقيا بأدلتها القاطعة.

٢- قاعدة الاكراه الباحثه عن تخليه سبيل الانسان المكره من خوف الخطر برفع التكليف عنه.

٣- قاعدة الأهمية الحاكمه بتقديم أهم التكليفين اللذين تردّد الانسان في امتثالهما.

٤- قاعدة القرعة والاستخارة الرافعتان للمشاكل الصعبة التي يواجهها الانسان في مختلف مجالات العيش بتعيين الحق وإراءة الواقع، مع تحقيق عميق جامع في الاستخارة لم يسبق بمثله.

و جدير بالذكر أن بعض هذه القواعد اصولي، وإنما بحثنا عنه هاهنا؛ جرياً على عادة الباحثين، ونظراً إلى عدم استيفاء البحث عنه في علم الاصول.

بحثنا في ختام كل قاعدة عن تطبيقاتها الفقهية؛ وهي تمارين قائمة بدراسة نماذج من موارد استشهاد أعظم الفقهاء بنص القاعدة.



جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَأَتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رحمه الله" - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشأته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأدق للمسائل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعته ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريّة، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبية، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدّة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمي لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعيتة و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفترق" و فاني/ "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوفّي الحجم المتزايد و المتسعّ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحبَ هذا البيتِ (المُسمّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجه الشّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - في حدّ التّمكّن لكلِّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

