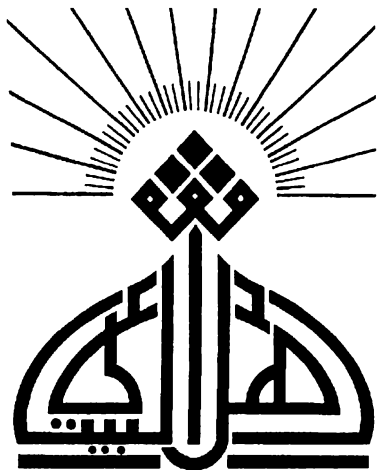


فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثانية

- قاعدة «لاتعاد»/٢/
- زراعة الأعضاء/١/
- من الذي بيده أمر الخمس؟
- الإثبات القضائي - قاطعية الإقرار
- رسالة جَمَان السَّلْك في الإعراض عن الملك
- في رحاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم/١/



مجله فقهیه و فقهیه تخصصیه

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ

مَجَلَّةٌ فِقْهِيَّةٌ تَخْصُصُصِيَّةٌ فُضِّلِيَّةٌ

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طباً لأذهب أهل البيت عليه السلام

العدد التاسع عشر - السنة الخامسة

١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

المحرر العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

مدير التحرير :

الأستاذ عبدالكريم رؤوف

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

١٠ - ٥

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٦٠ - ١١

قاعدة " لا تعاد " / ٢ /

آية الله السيد محمود الهاشمي

١١٢ - ٦١

زراعة الأعضاء / ١ /

آية الله السيد محسن الخرازي

١٥٨ - ١١٣

من الذي بيده أمر الخس ؟

آية الله الشيخ محمد اليزدي

١٨٤ - ١٥٩

الانبات الفضائي - قاطعية الإقرار

الشيخ قاسم الإبراهيمي

١٩٢ - ١٨٥

رسالة جبران السلك في الإقراض من الملك

تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

٢٤٠ - ١٩٣

في رهاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم / ١ /

اعداد: السيد محمد جواد الجلاي

المؤسسة الدينية

والمواجهة لإسرائيل

هذه المرة نطلّ من خلال نافذتنا الفقهية على واحدة من أهم المسائل التي تواجه المسلمين في عصرنا الراهن.. إنها محنة عالمنا الإسلامي في البلد الحبيب فلسطين.. فمِنذ أكثر من نصف قرن من الزمان بات هذا البلد يرزح تحت نير الاحتلال من قِبل العدو الصهيوني.. وقد ذاق شتى صنوف الأذى من القتل والنهب والتشريد.. فإنّ جنایات اليهود لم تتوقّف يوماً ولم تكن لتخفى على أحد.. بل لم يحرص اليهود أنفسهم على إخفاء هذه الجرائم رغم تجاوزها الحدود في بشاعتها.. وكان من المترقّب أن تُشجب مثل هذه الممارسات الوحشية ولوظاهرياً من قِبل المنظمات الدولية ومؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان التي باتت تنتهك يومياً..

إلا أنّ الملاحظ أنّ تلك الجهات الدولية اتخذت موقف السكوت الموحى بالرضا والتأييد للطرف الصهيوني والإدانة للطرف الفلسطيني.. إذ لا معنى للحياد أمام خرق الحدود والأعراف الإنسانية والدولية لأنّ فلسفة وجود مثل تلك الهيئات - حسب زعمها - إنما هي حماية الإنسانية والدفاع عنها.. فسكوتهّا معناه إمضاء هذه البدعة الغربية المسماة بإسرائيل واعتراف ضمني بشرعية ما يرتكبه اليهود في أرضنا المحتلة وأنّه لا يعدّ جريمة

بنظرها هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى أَنَّ ذلك السكوت مدلوله
الالتزامي عدم شرعية المواجهة .. بل يُنظر إليها كأعمال شغب ..

ومهما يكن من أمر فلسنا الآن بصدد بحث شرعية موقف المجتمع
الدولي بل مرادنا إلقاء الضوء على موقف المؤسسة الدينية من
العدو الغاصب .. ولا يخفى أَنَّ الموقف الإسلامي العام سياسياً
ودينياً - على الصعيد الجماهيري أو الرسمي - في بداية الاحتلال
كان هو التصدي والمواجهة .. وكان ذلك موقفاً إجماعياً آنذاك للأمة
بجميع فصائلها ومؤسساتها .. بيد أَنَّ الأحداث المُرّة وما أفرزته من
حالات الإحباط والهزيمة النفسية مضافاً إلى الضغوط الدولية وما
صاحبها من زخم سياسي وإعلامي مكثّف كل ذلك أدّى إلى إضعاف
القرار السياسي تدريجياً وبالتالي إسقاطه عن الاعتبار .. فإنَّ الخط
البياني لتلك المواقف يكشف عن مدى الانحدار الشديد والفجائي
وسرعة التراجع والتهاافت على مستنقع الاستسلام إلى حدّ وصل
فيه الخطاب السياسي إلى درجة الصفر لعدم تأثيره في حركة
الأحداث ممّا جعل المؤسسة السياسية تعيش عزلة جماهيرية قاتلة ..

هذا، ولكننا نرى في قبال ذلك: أَنَّ المرجعية الإسلامية والمؤسسة
الدينية - بكل مذاهبها ومدارسها الفقهية المختلفة - ظلّت ثابتة على
موقفها التقليدي وهو المواجهة مع العدو الصهيوني ولم تُمنَ بما
مُنّي به الآخرون من تأرجح أو تبدّل أو انقلاب على العقب .. وإذا
حاولنا تشريح موقف المؤسسة الدينية بصورة عامة - وبالأخص
في دائرة مذهب أهل البيت (عليهم السلام) - نراه ينطوي على عدّة حقائق:

الأولى - تصميم الموقف بمستوى الحدث .. إنَّ إلغاء سيادة شعب
على أرضه وإبادته وإزالته من الوجود وتعرّض سائر البلدان
الإسلامية إلى أخطار حقيقية تهدّد أمنها واستقرارها وما

تمثله الظاهرة الإسرائيلية من إعلان عن حرب استراتيجية طويلة الأمد بين معسكر الكفر والمعسكر الإسلامي لا يمكن أن تعدّ أموراً وأحداثاً عادية.. فهل من المعقول أن يقابل جرح بهذا الحجم من العمق والضخامة والإيلام وهجمة بهذه الشراسة والسعة بالصفح الجميل عن الجاني ومصافحته والتعايش السلمي معه وإغلاق الملف الفلسطيني وعفا الله عما سلف؟! إن هذا لشيء عجاب!..

إنّ أقلّ نصاب للموقف تجاه هذه الواقعة الكبرى هو المواجهة.. وهذا ما أدركته المؤسسة الدينية جيداً.. فعالج رجالها الحالة بما لها من أبعاد خطيرة وأعلنوا موقفهم الصريح دون التواء وثبتوا عليه وما بدّلوا تبديلاً.. وما دامت الجريمة هي هي لم ترتفع بعد وما دام ثمة حق مسلوب فإنّ الموقف يبقى هو هو.. فقد جاء في جواب استفتاء قدّم للإمام الخميني رحمته الله قبل انتصار الثورة الإسلامية بعشر سنوات حول تصعيد المقاومة المسلّحة ضد العدو الإسرائيلي الغاصب: «كما ذكرت سابقاً، أنّه يجب هذا الأمر في هذه الأوضاع والظروف التي تمرّ بالإسلام والمسلمين، إن بعد إطاعة أحكام الإسلام المقدسة لا أرى أمراً أوجب على المسلمين من الدفاع بأنفسهم وأموالهم في سبيل حفظ الإسلام. فعندما ترون دماء الأبرياء من إخوانكم وإخواتكم تسيل على أرض فلسطين المقدسة، وعندما تشاهدون أراضينا أصبحت خراباً بيد الصهاينة المجرمين، في ظل هذه الظروف لا يبقى أمامكم طريق سوى إدامة الجهاد، وواجب على جميع المسلمين أن يضعوا مساعداتهم المادية والمعنوية في طريق هذا الجهاد المقدس والله من وراء القصد»^(١)

الثانية - انطلاق الموقف المتبنّى للمرجعية الدينية من أسس ثابتة.. فإنّ الموقف تجاه ما حلّ بالمنطقة من مآسٍ لا يقبل

الاجتهادات الفقهية المتعددة والرؤى المتكثرة.. بل هو محدّد واضح بل هو من جملة الضروريات المقطوع بها فقهاً وليس هو من الأحكام الظنية.. وسوف نُفرد - إن شاء الله - بحثاً مستقلاً لفرض تجلية الخلفيات التي انبثقت منها الموقف الشرعي والأسس التي استند إليها الإفتاء بحتمية المواجهة.. لكن نشير هنا إشارة سريعة إلى العناوين التي يتم تكييف الموقف فقهاً على ضوءها من قبيل:

أ - عنوان (الدفاع الخاص) أي الدفاع عن النفس والعرض والمال.. فمن المسلّم لدى العقلاء أنّ للإنسان حريماً مختصاً به دون غيره.. يُعمل سلطانه في دائرة حريمه فله حق التصرف كيف يشاء.. وليس للآخرين تجاوز ذلك الحريم.. ولدى حدوث أي تجاوز أو تعدّ أعطت الشريعة للإنسان الحق في الدفاع والذود عن حريمه بكل وسيلة ممكنة ولو أدّى الدفع إلى قتل المهاجم.. ولا فرق في نوع الخطر الذي يواجه الإنسان سواء كان جليلاً أو قليلاً.. ولا يجوز للإنسان أن يعين عدوّه على نفسه.. ويحرم الاستسلام عند تعرّض النفس للخطر.. ولو قُتل الدافع ولو دون ماله كان كالشهيد في الأجر^(٢).. فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «من قُتل دون مظلمة فهو شهيد»^(٣). وعن الرضا عليه السلام: «عن الرجل يكون في السفر ومعه جارية له فيجيء قوم يريدون أخذ جاريته أيمنع جاريته من أن تؤخذ وإن خاف القتل؟ قال: نعم. قلت: وكذلك إن كان معه امرأة؟ قال: نعم، [قلت: وكذلك الأم والبنت وابنة العم والقربة يمنعهن وإن خاف على نفسه القتل؟ قال: نعم. [قلت: وكذلك المال يريدون أخذه في سفر فيمنعه وإن خاف القتل؟ قال: نعم»^(٤)

ولا شك بأنّ إخوتنا الذين يعيشون في فلسطين إنّما يقفون في وجه العدو الاسرائيلي من موقع الدفاع عن النفس والعرض والمال..

فسفك الدماء وتخريب الممتلكات وهدم الديار والاعتداء على كرامة الناس من الوظائف اليومية التي تمارسها القوات الصهيونية.. ودفع هذه الأخطار عملٌ مشروع قطعاً بل واجب في أغلب الحالات..

ب - عنوان (الدفاع العام) أي الدفاع عن السيادة الإسلامية وبيضة الإسلام.. فللمسلمين كامل السيادة على بلدانهم.. وواجب على الجميع حفظ هذه السيادة والدفاع عنها عند تعرضها للخطر والاعتداء من قبل الكفار.. وليست هذه السيادة من الحقوق الخاصة التي يمكن إسقاطها والتنازل عنها مجاناً أو مقابل عوض معين.. بل هو حكم شرعي أمره بيد الشارع.. ومن الحقائق الثابتة أنَّ فلسطين كانت قطعة من العالم الإسلامي الذي كان خاضعاً للسيادة الإسلامية.. فيجب الدفاع لاسترجاع هذه الأرض وحفظ بيضة الإسلام.. وقد ذكر الفقهاء أنَّ هذا النوع من الجهاد المسمى بالجهاد الدفاعي غير مشروط بشروط الجهاد الابتدائي - أي جهاد الدعوة - حيث يكون شاملاً للمسلمين بكل قطاعاتهم..

الثالثة - واقعية الموقف الديني.. لقد أثبتت الأحداث فشل الحلول الاستسلامية وأنها مجرد تصورات وهمية وأحلام يقظة ليس إلا.. فقد وصلت إلى طريق مسدود عجزت عن فتحه أيدي صانعيه..

فلم تثمر غير الهوان ولم ترَ حقاً استرجع ولا إجراماً توقّف ولا ضمانات مستقبلية للشعب المشردّ والمستباح بل رأينا ازدياد التعنّت والغطرسة عن العدو الاسرائيلي والتمادي في التعدي والتجاوز على الشعب الأعزل.. وهذا ما يؤكّد صحة وحقانية موقف المرجعية الدينية عندما أصرت على حتمية المواجهة وضرورتها..

الرابعة - الأفق الجماهيري لموقف المرجعية الدينية.. إنَّ الأمة

الإسلامية وجدت في القرار الإسلامي ما يملأ وجدانها وما ينسجم مع وعيها وما يعبر عن إرادتها وما يتلاءم مع هويتها.. فإن المؤسسة الدينية حدّدت الموقف ولكن تركت تجسيده إلى الأمة فهي التي بيدها عُقْدة القرار.. هذه الأمة التي غُيِّبَت تماماً في الحلول التي تبنتها المؤسسات السياسية، كما غُيِّبَ موقف المرجعية الدينية وُغْفِيَ أثره.. وما أن بدأت الأمة حركتها في العودة إلى الذات وممارسة دورها الحقيقي في الحسم حتى رأيناها تُفصح عن أوصالها وماضي انتمائها لدينها ورسالتها ومرجعيتها الدينية.. فإذا بها تُبَدِّدُ غيوم التآمر وتُقلق صاغة الوعود الذهبية المعسولة.. وما هي تقترب من النصر يوماً بعد آخر وأخذت تسطر الملاحم والبطولات مستعينة بالله العزيز إنه نعم المولى ونعم النصير..

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رئيس التحرير

الهوامش :

- (١) صحيفة النور ١ : ١٣٧ (بالفارسية) . ط / وزارة الإعلام ١٣٦١ هـ . ش .
- (٢) انظر جواهر الكلام ٤١ : ٦٥٠ وما بعدها .
- (٣) الوسائل ١٥ : ١٢١ ، ب ٤٦ من جهاد العدو ، ح ٨ .
- (٤) المصدر السابق : ١٢٢ ، ح ١٢ .

قاعدة «لا تعاد»

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

القسم الثاني

الفصل الثاني

في حدود مفاد القاعدة وموارد جريانها، والبحث عن ذلك نوره في جهات عديدة :

الجهة الأولى :

في حدود جريانها بلحاظ حالات العمد والجهل والنسيان، وتفصيل ذلك :
أنّ الاخلال قد يكون مع العلم والعمد، وقد يكون مع الجهل بمعنى التردّد المحكوم بلزوم الاحتياط والاتيان كالشك قبل الفحص، وقد يكون مع الجهل بمعنى العلم بعدم لزوم الاتيان والاجتزاء بالناقص وجداناً أو تعبدّاً ولو ظاهراً، وقد يكون مع النسيان بمعنى الغفلة، وكل ذلك تارة يكون في الموضوع بأن يسهو أو يشتبه في إتيانه بالجزء، واخرى في حكمه وهو الوجوب.

ولا إشكال في أنّ مقتضى الظهور اللفظي لعنوان « لا تعاد » شمول حالات العلم والعمد أيضاً - كما تقدم - ولكنه غير تام لأكثر من وجه .

من هذه الوجوه: لزوم المناقضة ثبوتاً بعد فرض وحدة الأمر وعدم كونه من قبيل الواجب في واجب، كما تقدم وجهه.

ومنها: ظهور القاعدة في وجود أصل المقتضي للإعادة الذي هو الجزئية والشرطية، وكذلك ظهور ذيلها في لزوم الاجزاء غير الركنية في الصلاة ولو من باب كونها سنة.

ومنها: أنَّ لسان نفي الاعادة في القاعدة يناسب النظر إلى من يريد تصحيح صلاته بعد الاتيان بها وكونه في مقام الامتثال لأوامر المولى وقد ابتلي بذلك بعد أدائها، لا من أول الأمر، وإلا كان الأنسب التعبير بعدم أصل الجزئية أو الشرطية بعد فرض وحدة الواجب.

ومنها: أنَّ سياق الامتنان والتخفيف أيضاً لا يناسب الاطلاق لحالات العلم والعمد عرفاً.

والحاصل من مجموع هذه النكات وغيرها يستفاد أنَّ القاعدة علاج لتصحيح ما وقع ممن يريد الامتثال، لا مايراد إيقاعه أو ما وقع من العاصي العامد.

فتكون صورة العلم والعمد خارجة عن القاعدة جزماً، لا من جهة عدم صدق الاعادة في موردها ليمنع ذلك ويقال باطلاقها في مورد العمد في لسان نفس الروايات البيانية كثيراً، بل بالنكات الثبوتية والاثباتية المذكورة.

وأما صورة التردد المنجّز على المكلف -لولا القاعدة- كما إذا شك في وجوب السورة قبل الفحص، أو الشك المقرون بالعلم الاجمالي بنجاسة ثوبه، أو كونه مما لا يؤكل لحمه فصلّى فيه رجاءً. فالانصاف أنّه أيضاً ملحق بالعلم والعمد من حيث عدم شمول القاعدة له لتامة النكته الاثباتية فيه على الاقل كما لا يخفى.

كما لا إشكال في أنَّ القدر المتيقن شمول القاعدة لموارد السهو أو النسيان في الموضوع، وأمّا نسيان الحكم فقد ألحقه بعضهم بالجهل؛ لأنه نحو جهل بالحكم فعلاً وإن كان يرتفع بمجرّد الالتفات، وأمّا الجهل بالحكم أو الموضوع بمعنى العلم بالصحة واقعاً أو ظاهراً على أساس أصل أو أمانة ثم ينكشف الخلاف فقد حكم المشهور بعدم جريان القاعدة فيه، وفصل بعض أساتذتنا العظام رحمهم الله في الجاهل بين المقصّر فلا يجري في حقه القاعدة، والقاصر فتجري في حقه.

والظاهر أنَّ مقصوده من الجاهل المقصّر الأعم من التردّد والشك المنجز أو العلم بالصحة نتيجة الإهمال والتقصير في المقدمات.

وما يمكن أن يذكر في المنع من التمسك باطلاق القاعدة لحالات الجهل أحد وجوه:

الوجه الأول: أنَّ النسبة بين القاعدة وبين إطلاق أدلة الجزئية والشرطية للقيود غير الركنية العموم من وجه بعد فرض خروج صورة العمد عن القاعدة تخصصاً وخروج النسيان عن أدلة الجزئية والشرطية بتعذر الامتثال، فلا وجه لتقديم القاعدة عليها.

وفيه:

أولاً: النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق؛ لأنَّ أدلة الجزئية والشرطية لها إطلاق لتمام الحالات؛ لكونها أحكام وضعية يمكن أن تثبت حتى في حالات التعذر فضلاً عن الجهل والنسيان، بل حتى إذا كان مفادها التكليف قد عرفت أنَّ الصحيح فعليته في موارد النسيان كالجهل، وإطلاق الخاص مقدّم على إطلاق العام.

وثانياً: حكومة دليل القاعدة على أدلة الاجزاء والشرائط؛ لكونها ناظرة إلى

ما ثبت اعتباره من قيود الصلاة لتفصل بين ما هو فرض منها وما هو سنة ، وإطلاق الحاكم مقدم على إطلاق المحكوم ولو كان بالعموم من وجه .

وثالثاً: لو فرض التعارض والتساقط في صورة الجهل ، كان المرجع فيه الاصول العملية المؤمنة أيضاً بناءً على جريانها في الواجبات الارتباطية حيث يشك في ثبوت الجزئية والشرطية في حقه وعدمه .

الوجه الثاني: المنع عن إطلاق القاعدة بلحاظ عقد المستثنى منه ؛ لأنها متعوضة لبيان أهمية الأركان الخمسة في المستثنى ، نعم يكون صورة السهو والنسيان هو القدر المتيقن من عقد المستثنى منه ، فتشمله القاعدة جزئاً بخلاف حالات الجهل .

وفيه: منع ظاهر؛ فإن القاعدة متعوضة لنفي الاعادة أولاً عما عدا الخمسة ، بل تقييدها لأدلة الجزئية والشرطية إنما يكون بلحاظ عقد المستثنى منه، وأما عقد المستثنى فيه فهو تأكيد لما ثبت بأدلتها من إطلاق الاعتبار، فدعوى العكس هو الأولى .

الوجه الثالث: استظهار لحوق الجهل بصورة العمد في لزوم الاعادة من بعض الروايات المتقدمة نفسها؛ فإن بعضها بعد أن بيئت التفصيل في اعتبار قيود الصلاة بين ما يكون فرضاً وما يكون سنة ، رتب على ذلك التفصيل بين من ترك ذلك متعمداً فتجب عليه الاعادة، ومن نسي فلا شيء عليه كما في صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمتين .

وورد في معتبرة منصور بن حازم في من صلى المكتوبة فنسي أن يقرأ: «أليس قد أتممت الركوع والسجود؟» قلت: بلى، قال: «قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً (ناسياً)»^(١) وغيرها من الروايات .

والاستدلال بها تارة يكون بالتمسك باطلاق العمد فيها لصورة الجهل حيث

يكون الترك فيها عمدياً؛ إذ العمد لغة هو الفعل أو الترك مع الالتفات إليهما وإن كان منشأه الجهل بالحكم، فيكون العمد بنفسه شاملاً للجهل أيضاً خصوصاً مع جعله مقابل النسيان.

هذا في صحيح زرارة، وأمّا رواية منصور فباطلاق المفهوم فيها، وحيث إنّ هذه الروايات واردة في الاجزاء غير الركنية التي هي سنّة في الفريضة وناظرة إليها، فتكون بحكم الأخص من المطلقات كصحيح زرارة «لاتعد الصلاة إلّا من خمس» ولو فرض التعارض بنحو العموم من وجه كان المرجع أيضاً لإطلاقات الشرطية والجزئية.

وأخرى يكون بتقريب آخر لا يتوقف على إطلاق العمد لحالات الجهل ولا إطلاق المفهوم في رواية منصور، وحاصله: إنّ ورود عنوان النسيان في لسان هذه الروايات مع وضوح وحدة الجعل وكونها كروايات القاعدة ناظرة إلى مطلب واحد بحكم التعليل فيهما معاً يوجب حمل المطلقات عليها، وأنّ المقصود من نفي الاعادة في هذه الأخبار جميعاً إنّما هو نفيها في حالة الاخلال بها نسياناً وإلّا يلزم إلغاء قيد النسيان والسهو الوارد فيها.

وقد يجاب عن الاول بأنّ الظاهر من عنوان العمد هو العلم، فلا يشمل صورة الجهل. وقد يستشهد لذلك بما ورد في صحيح زرارة في الجهر في موضع الاخفات وبالعكس من نفس التعبير، أي من فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته^(٢) مما يعني أنّ صورة عدم العلم والجهل مقابل للعمد، وكذلك صورة النسيان الشامل لنسيان الحكم مع الالتفات إلى ترك الموضوع.

هذا، ولكن الصحيح أنّ العمد إذا اضيف إلى عنوان الفعل أو الترك فظاهره

صدور ذلك الفعل أو الترك عنه بالالتفات والاختيار سواء كان حكمه معلوماً أم مجهولاً، فالعلم بالعنوان شرط في تحقق العمدية دون العلم بالحكم. نعم، لا يصدق تعمّد الحرام أو ترك الواجب إذا كان جاهلاً بالحكم، وأما تعمّد ترك القراءة مثلاً أو الاخفات فيها فلا يتوقف صدقه على العلم بوجوبهما، والحديث المذكور لا يكون شاهداً على إرادة ذلك في سائر الموارد.

وقد يجاب عن مثل صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم بحمل العمد فيهما على مطلق مايقابل العذر، وعن معتبرة منصور بن حازم بانكار المفهوم فيها؛ لأن فرض النسيان جاء في كلام السائل، فيكون جواب الامام عليه السلام عن خصوص تلك الفرضية، فالشرطية مسوقة لبيان الموضوع المفروض في السؤال لا المفهوم.

ويرد عليه: أمّا بالنسبة إلى معتبرة منصور فبأنّ ظاهر جواب الامام بيان كبرى كلى وقضية حقيقية، فتكون الشرطية ظاهرة في المفهوم لا محالة.

هذا، مضافاً إلى أنّه بالامكان تبديلها بمعتبرة علي بن جعفر: «... وإن كان نسي فلا بأس»^(٣) الوارد فيه الشرطية في كلام الامام عليه السلام.

وأما بالنسبة إلى عنوان العمد فبأن الحمل المذكور بحاجة إلى قرينة ودليل، وإلا كان ترك فعل عن التفات إليه عمدياً وإن لم يعلم حكمه وكان معذوراً في الترك، ومن هنا يكون من أفطر بتخيّل دخول المغرب متعمّداً في إفطاره وإن كان معذوراً، فيجب عليه القضاء.

والانصاف إنّ الاستفادة من مجموع روايات الباب بحسب المتفاهم العرفي منها ومن التعبير فيها بأن القراءة أو ماعدا الأركان سنة أو سنة في الفريضة أنّ الاخلال غير العمدي بها بمعنى السهو عن الاتيان به أو نسيانه الشامل لصورة نسيان حكمه أو الجهل بمعنى عدم العلم والدراية به من دون تعمّد

وتقصير في ذلك يكون معفواً عنه ، فكأنها تجعل الميزان أن لا يعتمد ترك السنة ومخالفتها كما أنها لا تريد ما يؤدي إلى المنع عن لزوم تعلمها بحيث تشمل الجهل عن تقصير ، فإنّ هذا خارج عن مساقها وما فرض فيها من المفروغية عن ثبوت أصل الجزئية ولزوم الاتيان بالسنة كالفريضة .

وعليه فلا إطلاق لحديث « لاتعاد » لصورة الجهل عن تقصير بملاحظة مجموع الروايات والتعابير فيها ، كما لا إطلاق للتعبير بالترك العمدي في هذه الروايات للجاهل بالحكم الملتفت إلى ترك الفعل والموضوع إذا كان معذوراً ولا يدري بالحكم .

وقد يشهد له صحيح زرارة المتقدم حيث عطف عدم العلم والدراية على النسيان والسهو ، بل عطف النسيان على السهو أيضاً في جملة من الروايات مما يعني أنه لاختصاصية للنسيان أو السهو . ومنه يعرف عدم صحة التقريب الثاني المتقدم من لزوم حمل المطلق على المقيد ؛ فإنّ ذكر السهو والنسيان خصوصاً بقرينة المقابلة بينها وبين التعمد يناسب ما ذكر لا الموضوعية .

وقد يؤيد أو يشهد على ما ذكرناه أيضاً ماورد في صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ، ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي » (٤) .

فإنّ لسان هذه الرواية نفس لسان صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم - الطائفة الثانية من أخبار الباب - من حيث الدلالة على أنّ الركن المفروض من قبل الله في الصلاة إنّما هو الركوع والسجود وسائر الاجزاء سنة في الفريضة ، ومن هنا كان الاخلال بها لعذر غير قاض في صحة الصلاة . وموردها وإن كان الجاهل بالقراءة بنحو يوجب عجزه عن الاتيان بها إلا أنّ الاستفادة منها بقرينة الصدر الوارد في سائر روايات القاعدة أيضاً وبحسب السياق إعطاء

القاعدة الكلية، وهي عدم قبح الاخلال بغير ما فرضه الله إذا كان عن عذر، فتكون الرواية بنفسها من أدلة قاعدة « لا تعاد » في الاجزاء إذا ضمعتها إلى سائر روايات القاعدة، فهذا الوجه لا ينفي شمول القاعدة لحالات الجهل بالحكم لا عن تقصير.

الوجه الرابع: مذكروه الميرزا رحمته الله في وجه اختصاص القاعدة بصورة السهو والنسيان وعدم شمولها لصورة الجهل، وقد اختلفت تعبيرات الاصحاب في تقرير مقصوده، ومن هنا فنحن نحتمل في كلامه احتمالين، فهذا الوجه يمكن تقريره بأحد بيانين:

البيان الأول:

إنّ القاعدة باعتبار نفيها للاعادة تكون ظاهرة في النظر إلى المورد الذي يكون الأمر فيه - لولا القاعدة - متعلقاً بإعادة الصلاة، وهذا لا يكون إلا بعد فرض سقوط الأمر الأول عن المكلف، وآلا كان بنفسه مقتضياً للامتنال بلا نشوء أمر بالاعادة وفي موارد الجهل كالعمد حيث يكون التكليف بالاكثّر فعلياً، فيجب عليه الاكثّر بالأمر الاول وبعنوانه، لا بعنوان الاعادة فإنّها لازم عقلي لبقاء الأمر، فلا موضوع للأمر بالاعادة فيه لنفيها بالقاعدة، وهذا بخلاف موارد النسيان والسهو حيث لا يعقل الأمر فيها بالفعل المنسي، فإذا كان له أمر باعتبار دخل الجزء المنسي في الفرض كان لا محالة أمراً بالاعادة.

وفيه:

أولاً: لا نسلم ظهور القاعدة في إرادة نفي الأمر بالاعادة بعنوانها أي تأسيساً، بل مقتضى إطلاقها نفي الاعادة مطلقاً سواء كان من جهة أمر تأسيسي بها أو من جهة بقاء الأمر الأول المستلزم لصدق الاعادة على الامتنال، بل الأمر الجديد أيضاً لا يلزم أن يكون بعنوان الاعادة؛ إذ يمكن أن

يكون بعنوان الأكثر، فالقاعدة تنفي لزوم الاعادة سواء كان من جهة بقاء الأمر الاول بالاكثر أو من جهة أمر جديد به ، ولازمه ارتفاع الجزئية والشرطية في الحالتين .

هذا، مضافاً إلى أنّ نفي الاعادة ابتداءً إرشاد إلى نفي الجزئية والشرطية لا نفي الأمر، والجزئية أو الشرطية إطلاقها لموارد الجهل والنسيان على حدّ واحد .

وثانياً: إنّ الأمر بالاعادة تأسيساً لامعنى له في نفسه حتى في موارد النسيان والتعذر، وإنّما هو إرشاد إلى بقاء الأمر الأول وعدم سقوطه ، أمّا إذا قلنا بأنّ النسيان غير رافع للتكليف واقعاً وأنّ حاله حال الجهل المركّب كما هو الصحيح فواضح ، وأمّا على القول الآخر فأيضاً كذلك ؛ لأنّ متعلّق التكليف إنّما هو جامع الفعل بين الحدين ، وهو مقدور للمكلف وإن فرض طرو النسيان أو العجز في جزء الوقت ، لأنّ القدرة على بعض أفراد الجامع قدرة على الجامع من غير فرق بين الافراد الطولية أو العرضية ، كما أنّ التكليف بالجامع بين الأفراد الطولية يعقل فعليته وتوجهه إلى المكلف من أول الأمر كما في الواجب المعلق، نعم لو قيل باستحالة الواجب المعلق فلا بدّ من سقوط التكليف في زمان العجز ثم نشوئه بعد ارتفاع العذر، ولكنه لا موجب له كما هو مقرّر في الأصول .

البيان الثاني :

إنّ أدلّة الجزئية والشرطية كما لها إطلاق لموارد العمد والقدرة كذلك لها إطلاق لموارد العجز والتعذر، غاية الأمر إطلاقها الأول يثبت تعلّق الأمر بذلك الجزء أو الشرط وفعلية الأمر بالاكثر عليه ، بينما الاطلاق الثاني يثبت سقوط الأمر بأصل الفعل وعدم وجوبه حتى ضمن الأقل على المكلف ، وإنّما قد يجب عليه عندئذ الاعادة أو القضاء بعد ارتفاع العذر، وقاعدة « لاتعاد » ناظرة إلى

الاطلاق الثاني في أدلة الاجزاء والشرائط لا الاطلاق الأول، فهي تدل على عدم دخل الجزء أو الشرط المتعذر أو المنسي في هذا الحال، وأن الأقل صحيح ووافٍ بالغرض.

والوجه في دعوى الميرزا رحمته الله اختصاص القاعدة بتقييد الاطلاق الثاني في أدلة الجزئية والشرطية إما يكون باعتبار أن لسان القاعدة وإن كان بعنوان نفي الاعادة إلا أن هذا إرشاد إلى رفع الجزئية باعتبار لزوم ثبوتها للاعادة، فيكون من قبيل الكنايات التي يطلق فيها اسم المسبب ويراد به السبب، وهذا إنما يصح إذا كان المسبب معلولاً مباشراً لذلك السبب، وهذا إنما يكون في مورد الاطلاق الثاني لدليل الجزئية لا الأول، أي في مورد لا يكون إطلاق الأمر بالجزء فعلياً وإلا كانت الاعادة فيه من جهة عدم الامتثال المستلزم لبقاء الأمر الأول، وليس مسبباً مباشرة من إطلاق الجزئية.

وإن شئت قلت: إن العلة والسبب التام للاعادة في مورد الاطلاق الأول مجموع أمرين: إطلاق الجزئية وعدم الامتثال؛ لأن المفروض القدرة على الامتثال فيه، فإطلاق الجزئية فيه ليس إلا جزء السبب، فلا يكون مساوفاً مع الاعادة وسبباً تاماً لها ليصح إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب إثباتاً أو نفياً، وهذا بخلاف موارد النسيان والعذر، فإن الاعادة فيها مسبب من إطلاق الجزئية مستقلاً بلا حاجة إلى ضمنية لعدم التمكن من الاتيان بالاكتر وعدم الأمر به، فتكون الجزئية أو الشرطية وحدها سبباً تاماً للاعادة، فيمكن إرادة نفيها بلسان نفي مسببها المباشر.

أو يكون الوجه في الاختصاص أن أدلة القاعدة حيث تفترض بنفسها الأمر بالاجزاء غير الركنية واعتبارها في الصلاة ولو بعنوان كونها سنة، فلا يمكن أن يكون النظر فيها إلى نفي الجزئية في مورد فعلية الأمر بها وإمكان امتثالها؛ لأنها تفترض ذلك وتأمّر به، فكيف تنفيه؟! وهل هذا إلا شبه

تناقض عرفاً؟! فلا بدّ وأن يكون نظرها مصروفاً إلى نفي الجزئية في مورد لو ثبتت لسقط الأمر بأصل العمل وهو مورد النسيان والعذر حيث يدور الأمر فيه بين سقوط أصل التكليف أو الاكتفاء بالأقلّ لوفائه بالملك وعدم دخل المنسي فيه في هذا الحال، فتكون القاعدة مثبتة لذلك من دون مناقضة مع كون ذلك الجزء أو الشرط واجباً لا بدّ من الاتيان به في حالات التمكن.

وهكذا تكون القاعدة مقيدة لاطلاق الجزئية أو الشرطية لحالات العذر وعدم الأمر باتيانها بحيث تكون نتيجة الاطلاق المذكور سقوط أصل الواجب، لا إطلاقها لحالات عدم العذر وإمكان الأمر بالجزء أو الشرط، والذي تكون نتيجته فعلية التكليف بهما.

ويرد عليه :

أولاً: ماتقدم من أنّه مبني على القول بسقوط التكليف بالجزء المنسي في حال النسيان مع أنّه ممنوع إمّا مطلقاً كما هو الصحيح، أو في خصوص موارد ارتفاع العذر في أثناء الوقت؛ لأنّ الواجب إنّما هو الجامع بين الافراد الطولية، وهو مقدور للمكلف، ولا يشترط في تكليفه بالجامع إمكان تمام الافراد في حقه، من دون فرق في ذلك بين الافراد الطولية في عمود الزمان أو العرضية في زمان واحد، فإذا كان المكلف غير قادر على فعل في أول الوقت ولكنه ارتفع عذره في أثنائه كان مكلفاً بالفريضة من أول الأمر، لا أنّه يكلف به بعد ارتفاع العذر، فلا موضوع لأصل هذا التفصيل بين الاطلاقين في المقام.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك مع ذلك لا وجه لدعوى اختصاص القاعدة بنفي الاطلاق الثاني لأدلة الجزئية؛ للمنع عن كلتا الدعويين المتقدمتين، حيث إنّ نفي الاعادة إرشاد إلى نفي منشأها الشرعي، وهو إطلاق الجزئية والشرطية كلّما كانت الاعادة مستندة إليه، وهذا يكون في المورد الذي قد أتى المكلف بالفعل ناقصاً، فأصل الامتثال متحقق منه، فلا محالة تكون الاعادة مستندة

إلى إطلاق الجزئية والشرطية في حقه، فهذا هو مصحح الارشادية أو الكناية المذكورة، وهي محفوظة في حالتي السهو والجهل على حدّ سواء.

وما قيل من أنّ الاعادة مترتبة على إطلاق الجزئية لحالات النسيان أو العذر وحده بخلاف حالات العمد والجهل فغير تام؛ إذ الاعادة في كلتا الحالتين مترتبة على إطلاق الجزئية وعدم الاتيان بالجزء، غاية الأمر، هذا متحقق في حالات العذر قهراً وبلا اختيار، بخلافه في حالات الجهل؛ فإنّه متحقق بالاختيار، ثم ليعلم أنّ صدق الاعادة متوقف على ضمّ شيء آخر أيضاً في الحالتين، وهو الإتيان بالأقل، وإلاّ لم يكن أمر بالاعادة ولم يكن الاتيان بالأكثر بعد ارتفاع الجهل أو النسيان يسمى إعادة، فالمصحح لاطلاق الاعادة إثباتاً ونفيّاً وإرادة سببها وهو الجزئية، تحقق الأقل دون الأكثر حيث يكون سبب الاعادة عندئذٍ إطلاق الجزئية، فيمكن أن تنفي بلسان نفي الاعادة، وهذا نسبته إلى حالات النسيان والجهل بل والعمد أيضاً على حدّ واحد.

كما أنّ ما ذكر من لزوم التناقض عرفاً من إطلاق القاعدة لموارد فعلية الأمر بالجزء أو الشرط التي تدل القاعدة بنفسها على فعلية الأمر فيها وثبوت الجزئية ممنوع؛ فإنّ ما تفترضه القاعدة ليس بأكثر من ثبوت الجزئية في الجملة لنفي إطلاقها لتمام الحالات حتى حالات التوجّه إلى العمل بعد الاتيان به بانياً على الصحة، فالحاصل فرض الصحيحة للجزئية في غير الخمسة ولو من باب السنّة فرض لها في الجملة من أجل تحديدها وتقبيدها بحالات العمد وما يلحق به، وليس في هذا أي تناقض لا عقلاً ولا عرفاً.

نعم، هذا التناقض العرفي قد يدعى على القول باطلاق القاعدة لموارد الجهل، بمعنى التردّد وتنجز الواقع، والذي تقدم إلحاقها بصورة العلم والعمد.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض أساتذتنا العظام رحمهم الله من أنّ القاعدة في

نفسها وإن كانت مطلقة وشاملة لصورتي الجهل والنسيان معاً، ولكنه لابد من تقييد إطلاقها وإخراج خصوص صورة الاخلال بالجهل عن تقصير عنها؛ وذلك لدليلين:

١ - الاجماع القطعي القائم على إلحاق المقصر بالعامد والمؤيد بإطلاق ماورد في أخبار التعلّم من أنّه يقال للعبد يوم القيامة هلّا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلّمت؟ (٥).

٢ - إنّ عدم إخراج صورة الجهل عن تقصير يستلزم لغوية أدلة اعتبار الاجزاء والشرائط غير الركنية وما فيها من الأمر بالاعادة؛ لندرة صورة الترك والاخلال عن علم وعمد.

وكلا الوجهين قابل للمناقشة؛ إذ تحصيل الاجماع التعبّدي في مثل هذه المسألة التي فيها روايات مختلف في تفسيرها مشكل، ولو فرض فقره المتيقن الجاهل المتردّد الذي يكون محكوماً عليه بالاحتياط حين العمل كما ذكرنا، لا من كان يبني على صحة عمله ولو لجهله وعدم تعلّمه، كما أنّ إطلاق أخبار التعلّم فرع تنجّز التكليف نتيجة جهله، وهو فرع عدم الاطلاق في دليل القاعدة لحالات الجهل وإلا كان بنفسه دليلاً على شرطية العلم بالجزئية في فعليتها، فمع عدمه لا موضوع للتكليف والتنجّز والتقصير، وهذا يعني أنّ إطلاق تلك الاخبار يستحيل أن يكون مقيداً للقاعدة ومانعاً عنها للزوم الدور، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ إطلاق القاعدة وارد عليها ورافع لموضوعها.

نعم، لو فرض ورود الأمر بالتعلّم في مورد الاجزاء والشرائط غير الركنية للصلاة فقد يشكل دلالة الاقتضاء على لزوم تعلّمها حتى في حال الجهل، ولكن تلك الاخبار واردة بشكل عام في التكاليف الشرعية كما هو واضح.

كما أنّ الوجه الثاني وهو دعوى ندرة الاخلال عن علم وعمد يرد عليه:

أولاً: منع الصغرى لكثرة موارد الاخلال العمدي لعجلة ونحوها خصوصاً بناءً على ماتقدم من أنّ موارد الجهل والتردد المنجّز شرعاً أو عقلاً ملحقة بالعلم والعمد.

وثانياً: لو فرض فلا يمنع عن التمسك بإطلاق القاعدة وتقييد دليل الجزئية؛ لأنّها تكشف عن شرطية العلم بالمخالفة في جزئيتها، وليس مثل هذا التقييد مستهجناً ولا بعزیز في أدلّة الاجزاء والشرائط المبينة للحكم الوضعي، وليس الميزان في استهجان التقييد قلة أفراد المقيد في الخارج بل معقولة ذلك التقييد، وهذا في باب الجزئية والشرطية ونحوها من الاحكام الوضعية لا استهجان فيه؛ لأنّ مقتضى الجمع بين الدليلين عندئذٍ شرطية العلم في الجزئية والشرطية.

وإن شئت قلت: إنّ ندرة الافراد قد يفرض مانعاً في باب الاوامر التكليفية التي يكون المراد منها البعث والتحريك نحو العمل، لا في باب الاحكام الوضعية التي لها إطلاق حتى لموارد التعذّر والعجز.

وثالثاً: لو سلّم عدم إمكان تقييد دليل الجزئية بصورة الترك العمدي -أي عن علم- فهذا يوجب وقوع التعارض بين القاعدة وأدلة الجزئية؛ لأنها تستلزم الغاءها، والحاكم المستلزم لإلغاء المحكوم معارض معه، وعندئذٍ لواجه لتقديم دليل القاعدة على دليل الجزئية حتى في صورة النسيان أو الجهل القصورى، بل لابدّ إما من تقديم دليل الجزئية على القاعدة لو قيل بعدم شموله لحالات النسيان، فتختص القاعدة بصورة النسيان فقط، أو لزوم التعارض والتساقط والرجوع في غير مورد العلم بالجزئية إلى الأصل المؤمّن، وأما تقييد دليل الجزئية بغير صورة الجهل القصورى والنسيان وتقييد دليل القاعدة بغير صورة الجهل التقصيري، فهذا يكون من قبيل الجمع التبرعي بين الدليلين المتعارضين، ومجرّد كون أحدهما حاكماً على الآخر بحسب لسانه لا يصحح

الجمع التبرّعي بينهما إذا فرض التعارض بينهما؛ لكون الحاكم يوجب إلغاء المحكوم، وهذا واضح.

نعم، لو كان المقصود المنع عن إطلاق دليل القاعدة لموارد الجهل عن تقصير بعد فرض ظهورها في عدم إلغاء أصل الجزئية رأساً لم يرد هذا الاشكال.

وأوضح بطلاناً من الوجهين ما ذكره بعض الباحثين للقاعدة من أنّ إطلاقها لموارد التقصير يوجب التعجيز أو التفويت للمصلحة على المكلف، وهو قبيح. هذا بناءً على استفادة العزيمة من نفي الاعادة، وإلاّ بأن استفدنا الرخصة لزم التخيير بين الاجتزاء بالناقص مع رضاه بالعقاب وبين الاعادة فراراً عن المؤاخذه، وهو تخيير مستهجن للغاية، بل ليس تخييراً، وإنّما هو أمر بالاعادة، وهو خلف مفاد القاعدة^(٦).

فإنّه يرد عليه:

أولاً: قد عرفت أنّه لو فرض إطلاق الحديث لحالة الجهل كان معناه تقييد الجزئية بصورة العلم بها، فلا موضوع للتقصير والعقوبة كسائر الشرائط المشروطة بالعلم؛ لأنّ ظاهر القاعدة تقييد أدلة الجزئية بالملك الأول من الملاكين المتقدمين في المقدمة.

وثانياً: لو افترضنا أنّ مفادها نفي الاعادة الأعم من كونه بملك تقييد الجزئية أو عدم إمكان استيفاء تمام الملك، فهذا التفويت ناشئ من المكلف نفسه في حالة تقصيره، وهو معذور في حالة قصوره، وأيّ محذور في ذلك ثبوتاً أو إثباتاً؟! كيف! وقد حكم المشهور بذلك في الجهر والتمام.

ودعوى أنّه خلاف الامتنان مدفوعة بأنّ الامتنان في نفي الاعادة عليه بعد أن فرض عدم إمكان استيفاء الملك بسوء اختياره، وهذا واضح، على أنّ

الامتنان أساساً يناسب الملاك الاول لا الثاني كما لا يخفى .

وثالثاً: لا ربط لمسألة العزيمة والرخصة بالمقام، بل المسألة مربوطة بتشخيص ملاك نفي الاعادة كما ذكرنا، فلو كان بالملاك الأول فلا موضوع للتقصير والعقوبة، ولو كان بالملاك الثاني فالمكلف معاقب على تركه للجزء جهلاً بسوء اختياره رغم عدم وجوب الاعادة عليه، والرخصة في الاعادة ليست بمعنى استيفائه لتمام الملاك لكي يلزم منه ارتفاع العقوبة كما توهم، وإنما تعني مشروعية الاعادة رغم عدم استيفائها للملاك الفائق بتمامه، كما أنّ القاعدة لا دلالة لها لا على الرخصة ولا العزيمة؛ لما تقدّم من أنّها تدلّ على الارشاد إلى تقييد إطلاق الجزئية والشرطية وتخصيصها بحالات العمد. وأمّا مشروعية الاعادة مع صحة الصلاة المأتي بها فبحاجة إلى دليل آخر، فحال هذه القاعدة حال سائر أدلة الاجزاء والشرائط إثباتاً أو نفيّاً.

وهكذا يتّضح أنّ الصحيح ماتقدم في التعليق على الوجه الثالث من أنّ الاستفادة من ملاحظة مجموع روايات الباب اختصاص القاعدة بموارد العذر في ترك الجزء غير الركني، سواء كان لنسيان أو سهو أو جهل بالموضوع أو الحكم بنحو يكون معذوراً، فلا يشمل الجاهل المقصّر بترك تعلّم الصلاة وأحكامها.

الجهة الثانية:

في شمول القاعدة للاخلال بغير الاجزاء والشرائط بعد وضوح شمولها لهما قطعاً ولو من جهة كون الخمسة المذكورة بعضها من الاجزاء وبعضها من الشرائط، فالبحث في غيرها كالاخلال بالزيادة أو بأحد الموانع الأخرى، وهي ما اعتبر وجوده مانعاً عن صحة الصلاة، أو الاخلال بشرائط الاجزاء - كشرائط الركوع والسجود - أو بالقواطع، أمّا الزيادة فالبحث عنها مبني على فرض قاذحية الزيادة وإبطالها للصلاة المستفادة إمّا من بعض الاحاديث الدالة

على أنَّ «من زاد في صلاته فعلية الاعادة» - كما في موثقة أبي بصير - أو الاستفادة من نفس الاخبار البيانية المحددة للاجزاء والشرائط؛ فإنَّه قد تتشكل فيها دلالة عرفية مقامية على لزومها بحدِّها وعدم صحة الاضافة عليها كما في الركوع والسجدين، فإنَّ دليل لزوم ركوع واحد وسجدين في كل ركعة قد يقال بدلالتها على مانعية الزيادة على ذلك وإلاَّ لم يكن وجه للتحديد المذكور.

وعلى كل حال البحث هنا حول عموم القاعدة للموانع بمعنى شمول إطلاق المستثنى منه لها كالزيادة في المورد الذي يثبت دليل على قادحيته، فيكون مقتضاها عدم إعادة الصلاة من الزيادة في أجزائها مطلقاً إلاَّ ما ثبت بدليل آخر خروجه عنه، كما في زيادة الركعة أو الركوع أو مجموع سجدين من ركعة على ما سوف يأتي الحديث عنه.

فقد يقال بعدم شمول القاعدة للخلل من ناحية الزيادة وغيرها من الموانع أصلاً حتى في غير الأركان؛ لظهورها في نفي الاعادة من ناحية نقصان جزء أو شرط معتبر في الصلاة، لأنها ذكرت ما فرضه الله سبحانه في الصلاة وما هو سنة فرضه النبي ﷺ، فهي تنظر إلى الاتيان بالامور اللازمة في الصلاة والخلل الحاصل من عدم الاتيان ببعضها؛ ولهذا فرَّع في بعض الروايات على ذلك بقوله عليه السلام: «فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه» (٧) فالمقدَّر هو الشيء الذي أُخِلَّ به المكلف، فلم يأت به، فلا يشمل الاخلال الناشئ من الاتيان بالزيادة أو أي مانع آخر.

وقد يقال بالاطلاق وشمول الخلل من ناحية الزيادة والنقيصة معاً؛ لأنَّ المقدَّر في القاعدة مطلق الخلل، فكأنَّه قال: لاتعاد الصلاة من الخلل الواقع فيها إلاَّ من ناحية الاخلال بأحد الخمسة؛ إمَّا لاستظهار ذلك ابتداءً أو بالاطلاق بملاك أنَّ حذف المتعلِّق يفيد العموم.

وقد يفصل بين زيادة أحد الخمسة - والمعقول فيه الزيادة منها خصوص

الركوع والسجود - وبين الزيادة في غيرها، فالأول مشمول لعقد المستثنى في الحديث لا المستثنى منه، بل قد يجعل إطلاق المستثنى دالاً على مبطلية الزيادة في الأركان أيضاً كالأدلة الخاصة الدالة على ذلك، إلا أنه متوقف على كون الحديث في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى أيضاً، والثاني مشمول للقاعدة، لأننا إذا استظهرنا أن المقدّر هو مطلق الخلل من ناحية الأجزاء والشرائط فما يكون منه مربوطاً بالاركان الخمسة يدخل في عقد المستثنى الذي تعاد الصلاة منه بخلاف ما يكون داخلاً في عقد المستثنى منه، والمقدّر في العقدين لا بدّ وأن يكون أمراً واحداً، فإذا كان مطلق الاخلال حتى بالزيادة فكذلك في المستثنى أيضاً.

وقد يقال بالاجمال وعدم تعيين أن يكون المقدّر الشيء أو مطلق الخلل، والاطلاق بملاك حذف المتعلّق ممنوع كبرى على ماحققناه في محلّه؛ لأنّ الاطلاق ينفي أخذ القيد مع المفهوم ولا يعيّن ماهو المفهوم المأخوذ في موضوع الحكم، بل بالاطلاق لا يمكن إثبات التعميم للشروط أيضاً لولا كون بعض الخمسة من الشروط كالطهور والوقت والقبلة، ومن هنا يقتصر على الاخلال بالاجزاء والشروط فقط.

بل قد يقال بأنّ الاطلاق في المقام غير معقول؛ لأنّ عقد المستثنى أضيف فيه الاعادة إلى نفس الخمس، فقليل: لاتعاد إلّا من خمسة، فيكون المستثنى منه أيضاً نفي الاعادة من غير الخمس، ومقتضى الأصل عدم التقدير وعدم أخذ مفهوم اسمي زائد على نفس الخمس وغيرها من الاجزاء، بل لا بدّ وأن يؤخذ الوجود الذي هو مفهوم حرفي كما هو ظاهر هذه التراكيب أو العدم إذا لم يمكن أخذ الوجود كما في المقام حيث لا معنى لفرض الاعادة من الخمس بمعنى وجودها، وحيث لا جامع بين الوجود والعدم، فيتعيّن إرادة العدم بنحو المعنى الحرفي، فتختص القاعدة بالنقيصة.

والتحقيق شمول القاعدة للاخلال بكل ماهو معتبر في الصلاة سواء كان من قبل النقيصة أو من قبل الزيادة وسواء سمّي المعتبر جزءاً أو شرطاً أو عدم مانع، وذلك مايمكن تقريبه بأحد بيانات:

البيان الأول:

دعوى الفهم العرفي بحسب المناسبات وإلغاء العرف لكيفية الاعتبار وصيغته الوضعية ودخلها في مثل هذا الحكم؛ لأنّ المهم بحسب نظره إتيان الوظيفة وتفرغ الذمة من ناحية الصلاة المأمور بها، فيكون تمام همه ونظره عدم الاخلال بما هو معتبر فيها، وهذا يجعل المتفاهم من «لاتعاد» نفي الاعداء من ناحية الاخلال بكل ماهو معتبر في الصلاة غير الأركان الخمسة، وهذا يعني أنّ المقدّر مطلق الخلل فيما يعتبر في الصلاة، فكأنه قال: لاتعاد الصلاة من الخلل فيما يعتبر فيها إلّا إذا كان الخلل في أحد الخمسة أو يكون التقدير كل مايوجب الاعداء، فكأنه قال: لاتعاد الصلاة مما يوجب الاعداء والبطلان إلّا مايوجب بطلان أحد الخمسة، وليس المقدّر الترك ولا العدم ولا الوجود فضلاً عن مفهوم الجزء والشرط.

البيان الثاني:

إنّ مفاد القاعدة المطابقي وإن كان هو نفي الاعداء إلّا أنّ ذلك كناية أو إرشاد إلى مدلول آخر تصوري أو تصديقي على الأقل هو المقصود بالفهم عرفاً، وهو صحة العمل المأتي به إذا كان تاماً من ناحية الأركان الخمسة، وهذا لازمه العقلي انتفاء الجزئية أو الشرطية أو المانعية لسائر الاجزاء، وهذا يعني أنّ المقدّر بحسب المدلول التصوري والاستعمالي للفظ وإن كان عبارة عن مفهوم الشيء - لكون الاستثناء مفرغاً بحاجة إلى تقدير - إلّا أنّ ذلك كناية وإرشاد إلى صحة العمل المأتي به إذا كان حافظاً للأركان الخمسة، فلا نحتاج إلى إجراء الاطلاق في مفهوم الشيء وإرادة الجزئية منها تارة أو هي مع

الشرطية اخرى أو هما مع المانعية الثالثة ليقال بأن الاطلاق لايمكن أن يفي بذلك، وإنما الاطلاق نجريه في المدلول الآخر، وهو صحة العمل المحفوظ فيه الأركان الخمسة؛ لأنه المقصود التصديقي الكنائى أو الارشادي من الكلام بحسب الحقيقة، ومقتضى إطلاقه نفي كل مايعتبر في الصلاة لامحالة سواء كان جزءاً أو شرطاً أو عدم مانع، وأما المقدّر في المدلول التصوري الأولي فليس إلّا مفهوم الشيء، وبهذا لا يكون هناك تقدير بالدقة في مجرى الاطلاق.

البيان الثالث:

إننا ذكرنا فيما سبق بأن القاعدة معلّلة في أكثر رواياتها بأنّ غير الخمسة إنّما لا تعاد الصلاة منها؛ لكونها سنّة وليست بفرض الله بخلاف الخمسة، وهذا يعني أنّ الميزان في الاعادة وعدمها كون الخلل فرضاً أو غير فرض، فما لا يكون فرضاً سواء كان اعتباره بنحو الجزئية أو الشرطية أو عدم المانع مشمول لنكتة هذا التعليل وعمومه حتى لو فرض اجمال عنوان «لاتعاد» أو عدم شموله له، فإنّ العلة تعمّم الحكم لأوسع من مورد التعليل.

وهكذا بأحد هذه البيانات الثلاثة يتضح أنّه لاينبغي التشكيك في عموم القاعدة للاخلال بترك جزء أو شرط أو بزيادة ما يكون مانعاً، أي عمومه للاجزاء والشرائط والموانع ومنها الزيادة.

هذا كله مضافاً إلى أنّ المانعية ترجع إلى شرطية العدم، فإن استفيد من ذكر بعض الشروط في عقد المستثنى شمول القاعدة للاخلال بنقصانها مطلقاً وبلا احتمال فرق بين شرط وشرط، رجع الاخلال بفعل المانع إلى الاخلال بنقصان الشرط دائماً، نعم لو كان منشأ توهم الاختصاص أخذ مفهوم الترك أو النقصان المضاف إلى الاجزاء والشرائط الوجودية في التقدير فقد لا يشمل المستثنى منه للاخلال بالزيادة إلّا أنّ هذا التقدير لا موجب له كما عرفت.

ومما ذكرنا ظهر وجه الضعف فيما ذكره البعض من أنّ عدم ذكر غير

الاجزاء والشرائط في الخمسة المستثناة وكذلك في التعليل الوارد في ذيل القاعدة، قرينة على عدم شمول المستثنى منه للزيادة وللموانع الاخرى للزوم كون المستثنى من سنخ المستثنى منه وإلا كان منقطعاً وهو خلاف الظاهر. فإنه يرد عليه:

أولاً: أنّ الانقطاع إنّما يحصل لو كان المستثنى منه غير شامل للمستثنى، لا ما إذا كان عنواناً عاماً شاملاً له ولغيره، وهو عنوان كل ما يعتبر في الصلاة سواء كان جزءاً أو شرطاً أو عدم مانع، وهذا واضح، ولعل المستدلّ تصور أنّ المقدّر مفهوم الجزئية والشرطية، وهو واضح الفساد، كيف! وهذه انتزاعات عقلية وليست شرعية أصلاً، وإنّما الشرعي الأمر بالاجزاء والقيود سواء كانت وجودية أو عدمية.

وثانياً: ما عرفت من أنّ هذا اللسان كناية أو إرشاد إلى صحة الصلاة المأتي بها والمحفوظ فيها الأركان الخمسة التي فرضها الله تعالى، ولازم إطلاق ذلك نفي كل أمر آخر معتبر في الصلاة في حال السهو، ومجرّد ذكر التشهد أو القراءة أو التكبير - وظاهره التكبير المستحب لا الواجب كما ذكرنا سابقاً - كامثلة لا يكون دليلاً على الاختصاص بذلك، وهذا واضح.

ثم إنّ الزيادة للاركان هل تكون داخلية في عقد المستثنى منه أو المستثنى أو غير داخل في شيء منهما؟ وجوه:

ذكر بعض الأعلام أنّ المقدّر إذا كان خصوص الاخلال بالنقيصة فلا تدخل الزيادة للاركان وغيرها لا في عقد المستثنى ولا المستثنى منه، وإن كان المقدّر هو الاخلال بالنقيصة أو الزيادة في طرف المستثنى منه فقط دون المستثنى، حيث قد يستظهر منه أنّ الصلاة تعاد من عدم حفظ أحد الخمسة ونقصانها لا زيادتها، فيدخل ذلك في عقد المستثنى منه، ومعه تكون القاعدة

دالة على نفي الاعادة منها لولا الأدلة الخاصة، إلا أن هذا التفكيك بلا موجب؛ فإنّه إذا كان المقدّر مطلق الاخلال في طرف المستثنى منه كان هو المقدّر في طرف المستثنى أيضاً، فتكون الزيادة في الأركان مشمولة لعقد المستثنى دون المستثنى منه، فتجب الاعادة منها^(٨).

وهذا الكلام غير تام؛ فإنّ المقدّر في عقد المستثنى منه ليس عنوان النقيصة والزيادة المضافين إلى ذوات الاجزاء غير الركنية، بل المقدّر - على تقدير القول به - مطلق الاخلال بما يعتبر في الصلاة أو مطلق مايوجب الاعادة، فزيادة الجزء إخلالها ليس من ناحية الاخلال بذلك الجزء المعتبر فيها، بل من ناحية إخلال الزيادة بأصل الصلاة وأخذ عدمها قيداً فيها، وهكذا الحال بالنسبة إلى زيادة الركن؛ فإنّها مخلة بالصلاة لابتدائك الركن من دون أن يلزم عدم تطابق المقدّر في طرف المستثنى والمستثنى منه ليقال بأنّه خلاف الظاهر.

هذا لو فرض أخذ التقدير في المدلول التصديقي، وأمّا بناءً على البيان المتقدم ممّا فالأمر أوضح حيث يكون مفاد القاعدة أنّه كلّما حفظت الصلاة من ناحية الأركان بأن جاء المكلف بما فرضه الله ولم يخل بها فالصلاة صحيحة، وهذا لازمه نفي قاذحية كل خلل آخر مأخوذ عدمه في الصلاة، ومنها الزيادة سواء كانت من الاجزاء الركنية أو غير الركنية أو من غيرها.

ومما ذكرنا ظهر أنّ هذه النقطة غير مربوطة بكون القاعدة في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى؛ فإنّها حتى إذا كانت في مقام البيان، فهي في مقام البيان من ناحية لزوم إعادة الصلاة إذا وقع إخلال بالركن المأمور به لا إخلال بالصلاة من ناحية الزيادة فيها المأخوذ عدمها شرطاً في صحتها، فإنّ هذا داخل في عقد المستثنى كسائر مايعتبر عدمه شرطاً في صحتها.

نعم، لو كان المدعى تقدير مفهومي النقيصة والزيادة في طرفي المستثنى

والمستثنى منه كان مقتضى إطلاق المستثنى مبطلية زيادة الركوع والسجود، إلا أن هذا بلا موجب، ومجرد كون الاستثناء مفرغاً لا يقتضي ذلك، كما أن تقدير الوجود أو العدم المضافين إلى ذوات الخمسة بلا إضافة أي مفهوم اسمي إليه يستوجب أن يكون المقدّر إما العدم أو الوجود؛ لاستحالة الجمع بينهما معاً بلا ضمّ مفهوم آخر، وحيث إنّ الاخلال بالعدم مندرج ومشمول للقاعدة فلا يكون لها إطلاق لأصل الزيادة لا في عقد المستثنى ولا المستثنى منه، فيكون هذا موجباً آخر لاختصاص القاعدة بالاخلال بالنقيصة فقط كما ذكرنا، وقد فرغنا عن بطلانه وإن العرف حتى بناءً على فرض التقدير في لسان القاعدة يتوسّع ويرى المقدّر مطلق الاخلال بما يعتبر في الصلاة أو مطلق ما يوجب الاعادة في نفسه، فلا تعاد الصلاة ممّا يوجب إبطال الصلاة إلا ما يوجب إبطال أحد الخمسة، أو لاتعاد الصلاة من الاخلال بما يعتبر في الصلاة إلا الاخلال بأحد الخمسة، وعلى كلا التقديرين تدخل الزيادة حتّى للركن في عقد المستثنى؛ لأنها مانعة عن صحة أصل الصلاة لا الركن.

نعم، ينبغي في المقام تفصيل آخر سوف نشير إليه بعد قليل، هذا كله في عموم القاعدة للزيادة والموانع كالاخلال بالأجزاء والشرائط.

وأما الاخلال بأجزاء الأجزاء أو شرائطها أو ما يعتبر فيها فالظاهر شمول القاعدة لها أيضاً فيما هو معتبر في غير الأركان مطلقاً، وأما الأركان فإذا كان ما يعتبر فيه غير دخيل في صحة ذلك الركن، أي كان من قبيل الواجب في ضمنه كالذكر حال الركوع والسجود أو الطمأنينة حال الذكر فهذا بحسب الحقيقة ليس شرطاً للركن ولا جزءً له، وإنّما هو ممّا يعتبر في الصلاة ولكن موضعه ومحلّه الركن، فيكون الاخلال به لا عن عمد مشمولاً لعقد المستثنى منه في القاعدة. وأما ما يكون شرطاً أو مقوماً لنفس الركن كوضع الجبهة على الأرض في السجود أو كون موضعه مما يصح السجود عليه فلا تجري

القاعدة في الاخلال به ولو كان سهواً؛ لأنه داخل في عقد المستثنى. فلا يشمل المستثنى منه؛ إذ المقصود من القاعدة - كما أشرنا - أنه كلما حفظت الصلاة من ناحية الأركان الخمسة فلا إعادة، فلا بد من انحفاظ الأركان الخمسة لا بمسمياتها اللغوية، بل بما هي فرائض مأمور بها شرعاً، أي لا بد من صحة الصلاة من ناحيتها، فإذا كان شيء معتبراً في صحتها وأخل بها المكلف ولو سهواً لم تكن محفوظة ولا الصلاة صحيحة من ناحية أمر الركن، فلا تشمل القاعدة؛ لأنها تصحيح للصلاة من ناحية غير الأركان كما هو واضح.

وبهذا ظهر وجه ما أفتى به بعض المحققين المتأخرين^(٩) خلافاً للمشهور ببطالان الصلاة بالاخلال ولو سهواً بالسجود على ما لا يصح السجود عليه بخلاف الاخلال سهواً بالذكر في السجود والركوع أو الطمأنينة حال السجود والركوع أو الذكر.

كما أنه ظهر ممّا بيّناه أنّ زيادة الركن أو الترتيب بين الركنين إذا اعتبر شرطاً في صحة الركن بأن كان المأمور به كفرض في الصلاة الركوع الواحد في كل ركعة بقيد الوحدة أو السجدين كذلك وأن يكون الركوع قبل السجود كان داخلاً في عقد المستثنى لا المستثنى منه؛ لأنّ الاخلال بذلك ولو سهواً إخلال بأحد الخمسة لا محالة، فالزيادة للأركان إن كان عدمها قيداً في الركن نفسه ومن شرائط صحته كان داخلاً في المستثنى من القاعدة وإلاّ بأن كان قيداً في أصل الصلاة وصحتها كان داخلاً في عقد المستثنى منه، ولا إشكال أنّ عنوان من زاد في صلاته فعلية الاعادة يكون ظاهراً في أخذ عدم الزيادة شرطاً في صحة الصلاة لا أكثر. ولا أقل من الاجمال، فلا يثبت شرطيته في نفس الاجزاء والأركان، فيكون مقتضى إطلاق أدلة الجزئية تحقق ذلك الجزء الركني أو غيره ولو كان معه زيادة، فيكون الاخلال في الصلاة من ناحية

الزيادة لا نقيصة ذلك الجزء .

وهذا المطلوب تترتب عليه ثمرات عملية منها المقام ، وسوف نعود إلى هذه النقطة في بعض الابحاث القادمة ، وهذا هو التفصيل الذي قلنا إنه سوف يأتي في زيادة الركوع والسجود .

ومما ذكرنا ظهر وجه الفساد فيما ذكره بعض في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الاخلال بشرائط الأركان غير الدخيلة في قوامها وصدق حقيقتها فيدخل في عقد المستثنى منه فلا تعاد منه الصلاة ، وبين مايكون دخيلاً في قوامها كوضع الجبهة على الارض في السجود فإنه لا سجود بدون ذلك حقيقة فيدخل في عقد المستثنى وتعاد منه الصلاة^(١٠) .

فإنّ هذا التفصيل لا مبرّر له بعد أن كانت أدلّة القاعدة واضحة ، بل بعضها صريح في لزوم حفظ الصلاة من ناحية الركوع والسجود وعدم الاخلال بما فرضه الله الذي لا يكون إلّا بحفظ شرائط صحة الركن أيضاً سواء كانت دخيلة في قوامه وصدق مسماه أم لم تكن ، وليس المقصود تصحيح الصلاة بمجرد الركوع والسجود ولو لم يكن كما أمره الله تعالى .

وإن شئت قلت : إنّها ليست في مقام بيان أنّ الفرض مطلق الركوع أو السجود وأنّه لا يعتبر فيهما شيء آخر ، وإنّما هي في مقام بيان عدم رافعية النسيان أو الجهل لجزئيتهما ولزومهما في الصلاة ، وهذا واضح .

ومثله في الضعف دعوى أنّ مقتضى عموم التعليل « السنّة لاتنقض الفريضة » شمول المستثنى منه للاخلال بشرائط الركوع والسجود ؛ لأنها مجعولة بالسنّة لا بالكتاب^(١١) .

فإنّه يرد عليه : أنّ المراد بالفرض ما فرضه الله الذي هو أمر ثبوتي ، وبالسنّة ما فرضه النبي ﷺ ، وليس المراد وروده في الكتاب أو الحديث

كأمرين إثباتيين، وأدلة شرائط الركوع والسجود تكون مفسرة لما هو فرض الله فلا تكون سنة.

هذا كله مضافاً إلى كفاية احتمال ذلك في الاجمال وعدم إمكان التمسك باطلاق المستثنى منه في القاعدة لما يكون من شرائط أحد الأركان الخمسة، فيكون مقتضى القاعدة لزوم الاعادة.

ومن مجموع ماتقدم يتّضح أنّ القاعدة تشمل الاخلال غير العمدي بالأجزاء والشرائط غير الركنية وكذلك بالموانع، ومنها الزيادة المأخوذ عدمها في الصلاة أو في جزء غير ركني، كما تشمل الاخلال غير العمدي بشرائط الاجزاء غير الركنية وبالأجزاء الواجبة ضمن الأركان من دون أن تكون شرطاً في صحة ذلك الركن.

نعم، نستثني من الشرائط خصوص الشرط الذي ثبت اعتباره في الصلاة أو في الاجزاء غير الركنية بقاعدة الامتناع العقلية كما في شرطية إباحة مكان المصلي حتى إذا فرض عدم رجوعها إلى إباحة محل السجود التي تكون شرطاً في الركن؛ وذلك لأنّ مثل هذا الشرط دليله كما يقتضي تقييد إطلاقات الجزئية والشرطية والأمر بهما بخصوص الفرد المباح كذلك يقتضي تقييد إطلاق القاعدة بذلك؛ لما تقدّم من أنّ ظاهر القاعدة تقييد أدلة الجزئية والشرطية بخصوص حال العمد والكشف عن أنّ متعلّق الأمر هو الجامع بين الواجد للشرط في حال العمد وفاقده في غيره، والمفروض أنّ هذا ممتنع مع فقد هذا الشرط، أي في المكان المغصوب، فمثل هذه الشروط الثابتة عقلاً في متعلّقات الأوامر الشرعية بقاعدة امتناع الاجتماع لا يمكن تصحيح الصلاة من ناحيتها حتى بالقاعدة.

نعم، لو فرض ارتفاع الحرمة صحت الصلاة من ناحية هذا الشرط، إلّا أنّه من الواضح أنّ لسان القاعدة لا يمكن أن يستفاد منه رفع الحرمة عن المكان

المغصوب؛ لكونها ناظرة إلى التكليف بالصلاة لا غيره من التكاليف، اللهم إلّا بناءً على مبنى المشهور في مورد نسيان الغصب بالخصوص، حيث تكون الحرمة مرتفعة واقعاً، فتصح الصلاة للإباحة الواقعية، ولكنك عرفت الاشكال فيه.

كما أنّه لو فرض أنّنا لم نستظهر من دليل القاعدة تقييد الجزئية والشرطية وبالتالي توسعة الأمر لمورد الاخلال بل مجرد نفي الاعادة في موارد الخل ولو من باب تحقق الملاك واستيفائه أمكن التمسك باطلاقه لموارد الصلاة في المغصوب جهلاً أو نسياناً؛ لأنّ النكته العقلية للامتناع إنّما تمنع عن تعلّق الأمر به لا اشتماله على الملاك، ولكنه خلاف الظاهر؛ لما تقدّم من أنّ مفاد القاعدة النظر إلى مفاد خطاب الأمر بالصلاة فهي تدلّ على صحة المأتي به الناقص لبعض القيود غير الركنية من باب كونه مصداقاً للمأمور به وأنّ الجزئية أو الشرطية للقيد المنسي أو المجهول مقيدة بحال الذكر، ومثل هذا المفاد كاطلاق أصل الأمر بالصلاة مقيد لبّاً بأن لا يكون ضمن الفرد المحرم بناءً على الامتناع.

ومنه يظهر ما في فتوى السيد الاستاذ الخوئي رحمته الله من الحكم بصحة الصلاة في السائر المغصوب جهلاً بعد فرض الاتحاد وبطلان الصلاة فيه مع العلم بالغصب مما يظهر أنّ مدركه التمسك بالقاعدة.

لا يقال: لا مانع من إطلاق القاعدة لهذه الموارد والشروط ويكون مفادها رفع شرطية اللباس والأمر الضمني به، لا شرطية إباحته مع فعلية الأمر به لكي يلزم الامتناع.

فإنّه يقال: هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً، ولكنه لا يمكن استفادته من إطلاق القاعدة إثباتاً؛ لأنّها تنفي جزئية أو شرطية ما يكون منسياً أو مجهولاً لا أكثر، وفي المقام شرطية اللباس أو الأمر الضمني به ليس منسياً أو مجهولاً، وإنّما المنسي أو المجهول شرطية إباحته بنحو الشبهة الحكيمة أو الموضوعية، وهي لا يمكن رفعها عقلاً مع فعلية الأمر باللباس، فتدبر.

وأما القواطع فالمراد بها إن كان ما أخذ عدمه شرطاً أو وجوده مانعاً رجع إلى المانع والشرط فتشمله القاعدة، وإن أُريد به ما يكون ماحياً لصورة الصلاة ومخرجاً للمكلف عنها كالفعل الكثير والفصل الطويل ونحو ذلك فلا تشملها القاعدة ولو حصل سهواً؛ لأنها نازرة إلى فروض الاخلال بما يعتبر في الصلاة بعد فرض تحقق أصلها وعنوانها.

وإن شئت قلت: إنَّ الاخلال ولو السهوي بما يكون ماحياً لصورة الصلاة والاتصال بين الأجزاء اللاحقة والأجزاء السابقة يوجب الخلل في شرط صحة الأجزاء الركنية المتأخرة لا محالة؛ لأنَّ المأمور به هو الركوع أو السجود في الصلاة لا خارجها، فيوجب الخلل في الأركان، وهو غير داخل في عقد المستثنى منه كما تقدم.

الجهة الثالثة:

في شمول القاعدة لموارد الاضطرار والاكراه على ترك جزء أو شرط: فظاهر كلمات الميرزا رحمته شمول القاعدة لذلك أيضاً، بل تقدم منه أنَّ القاعدة نازرة إلى نفي إطلاق الجزئية والشرطية في موارد استلزامه لسقوط التكليف والأمر الأوَّل، وهي تمام حالات العذر.

واعترض على ذلك بعض الباحثين ^(١٢) بأنَّ: «هذا كلام غريب؛ لأنَّ المقصود من شمول الحديث للمضطر هل هو شموله قبل شروعه في العمل المضطر إلى ترك جزء منه أو شرطه، أم بعد عمله ذاك؟ فإن كان الثاني فكيف صح له الدخول في العمل وهو يعلم بأنَّه عاجز عن الاتيان به تاماً وفق المأمور به؟! فلا بد له من مستند آخر مثل قوله «لا تترك الصلاة بحال» الذي جَوَّز له الدخول في العمل الناقص، وبما أنَّ التكليف الاضطراري لو كان فهو تكليف واقعي ثانوي، فالاجتزاء به في مقام الامتثال يكون وفق القاعدة من دون حاجة إلى التمسك - في مقام الاجتزاء - بحديث «لا تعاد». وإن كان

الأول - أي شموله قبل شروعه في العمل - فهذا بعيد عن متناول دلالة ظاهر الحديث غاية البعد، وذلك لأنَّ ظاهره كونه علاجاً للعمل بعد الالتفات إلى إتيانه ناقصاً والاكتفاء به في مقام الامتثال بدلاً عن الكامل الذي غفل عنه، ومن ثم لم يشمل الملتفت قبل العمل كالعامد بالترك مع علمه بالاعتبار».

ثم أضاف: «ولم نعهد فقيهاً تمسك بحديث «لاتعاد» تصحيحاً لصلاة من يكون مضطراً إلى ترك القيام أو السجدة أو عارياً... ونحو ذلك، بل مستمسكهم في ذلك حديث «لا تترك الصلاة بحال» وبالأدلة الخاصة الواردة بشأن بعض هذه الأحوال، ومن ثم استغربنا تعبير من عبّر بشمول حديث «لا تعاد» للمضطّر!» (١٣).

والظاهر أنَّه وقع خلط للباحث المذكور فالميزر لا يريد التمسك بالقاعدة لإثبات الأمر بالأقل في موارد تعدّر جزء أو شرط في حال التعدّر والاضطرار أو الاكراه، وإنّما يريد التمسك بها لنفي الاعادة فيما إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت بعد ما كان يعتقد صاحبه عدم زواله أو يعتقد جواز البدار وصحة عمله وأنَّ وظيفته حين العذر هو الأقل؛ فإنَّ مقتضى إطلاق أدلة اعتبار ذلك الجزء أو الشرط في حق مثل هذا المكلف إذا زال عذره لزوم الاعادة بعد ذلك، فيقال بأنَّ مقتضى إطلاق القاعدة صحة العمل حتى بعد زوال العذر وعدم لزوم الاعادة إذا لم يكن الناقص ركناً، وهذا قد أفتى به جملة من الفقهاء والمحققين في رسائلهم العملية.

والحاصل: ليس المقصود إثبات الأمر بالأقل في حق العاجز عن أداء بعض الأجزاء أو الشروط؛ فإنَّه لا إشكال في أنَّ مدركه حديث «لا تترك الصلاة بحال» أو قاعدة الميسور أو الأدلة الخاصة، وإنّما المقصود التمسك بالقاعدة لنفي الاعادة في مورد الاتيان بالفعل بالاضطراري باعتقاد أنه تكليفه الواقعي ولو من جهة توهم استمرار العذر الى آخر الوقت ثم انكشف خلافه وارتفاعه في أثناء الوقت، فإنَّه عندئذ تجري القاعدة لنفي الاعادة - التي يقتضيها إطلاق

جزئية أو شرطية الأمر المتروك اضطراراً - إذا كان الناقص من غير الأركان ، وهذا بالدقة تمسك بالقاعدة بلحاظ الجهل واعتقاد أنَّ وظيفته وظيفه المضطر ، لا بلحاظ الاضطرار .

ومثله ما إذا اعتقد أنه مضطر أو مريض لا يمكنه القيام كثيراً لقراءة الحمد فكبر حال القيام ثم جلس للقراءة ثم قام للركوع وبعد ذلك انكشف له أنه مشتبّه وكان متمكناً من القيام ، وهذا من الجهل بالموضوع بحسب الحقيقة .

ولعل الذي أوجب هذا الخلط ظهور كلمات بعض مقرري بحث الميرزا رحمته في الاطلاق وأنه كلما لزم سقوط الأمر من إطلاق الجزئية في مورد أمكن رفعها باطلاق القاعدة ، مع أنَّ المفروغ عنه في كلمات الميرزا رحمته أنَّ كل إطلاق للجزئية يستلزم منه سقوط الأمر الأول ونشوء أمر بالاعادة يكون هو المنفي بالقاعدة ، وهذا إنما يكون في خصوص مورد ارتفاع العذر في الاثناء والالتفات بعد الاتيان بالناقص ، فليس النظر الى أصل الاضطرار جزءاً .

ثم إنَّه لو فرض الاتيان بأحد الخمسة بنحو الوظيفة الاضطرارية ثم تبين عدم الاضطرار أو ارتفاع العذر في الاثناء لزم الاعادة ، ولا يمكن تصحيح ما أوقعه بالقاعدة ؛ لأنَّ الاخلال هنا بحسب الحقيقة بأحد الخمسة بعد فرض التمسك باطلاق دليل الأمر الاختياري بالخمسة ، فيدخل في عقد المستثنى لا المستثنى منه ؛ لأنه لم يحفظ ماهو وظيفته من ناحية الخمسة ، لأننا ذكرنا بأنَّ القاعدة ليست في مقام بيان ماهو الركن وما هو شرائطه في نفسه ليمسك باطلاق المسمى في عقد المستثنى ، وهذا واضح .

الجهة الرابعة :

لا يشترط في جريان القاعدة الفراغ عن الصلاة ، بل يكفي تجاوز محل التدارك ، وذلك بالدخول في الركن أو انتهاء الفعل الذي يجب فيه المنسي ، كمن نسي الذكر في الركوع أو السجود حتى رفع رأسه ، لأنَّ الاعادة تصدق

في ذلك أيضاً؛ إذ لا يشترط فيها أن يكون العمل السابق كاملاً، بل قد عرفت أن المدلول التصديقي للقاعدة نفى الجزئية أو الشرطية في حال الاخلال غير العمدي به إذا كان تداركه مستلزماً لبطلان العمل المأتي به المعبر عنه كناية بالازمه وهو الاعادة، فالإطلاق للخلل الواقع في الإثناء المستلزم تداركه لاعادة العمل لا غبار عليه.

لا يقال: غاية ما تقتضيه القاعدة صحة العمل وعدم وجوب الاستئناف لاسقوط جزئية ذلك الجزء المنسي كالقراءة، فيجب الاتيان بها بمقتضى دليل جزئيتها، غاية الأمر يكون الساقط هو الترتيب بينه وبين الركن الذي دخل فيه، فيجب الاتيان بالقراءة لمن نسيها بعد الركوع.

فإنه يقال: إنما يصح ذلك فيما إذا لم نستظهر أن موضع القراءة ومحلها قبل الركوع كالذكر حاله وإلا لم يصح التمسك بإطلاق جزئية ذات القراءة في الصلاة؛ لأن الدليل إنما دلّ على جزئيتها في موضع مخصوص لا جزئيتها وشرطية الترتيب بينها وبين سائر الاجزاء كما ثبت ذلك في مثل التشهد والسلام، ولعله لأجل ذلك كان فيهما قضاء بخلاف القراءة والذكر.

وإن شئت قلت: إنّ دليل جزئية القراءة لا يدلّ على جزئية ذات القراءة للصلاة أينما وقعت ليمسك بإطلاقه.

ومنه يظهر وجه عدم شمول القاعدة للخلل الواقع في الإثناء مع إمكان تداركه؛ لعدم تجاوز المحل، فإنّ إطلاق دليل اعتباره يقتضي جزئيته ولا تنفيها القاعدة ولا لزوم الترتيب والاكتفاء بما جيء به - كالسورة قبل القراءة - لاختصاصها بنفي ما يلزم من اعتباره إعادة العمل، وهو غير لازم إذا لم يلزم زيادة ركن، فيجب التدارك لا محالة وبعد ذلك يجب الاتيان بما جيء به قبله من الاجزاء المترتبة عليه كالسورة في المثال ويكون ما أتى به من السورة قبل الحمد زيادة غير عمدية.

لا يقال: لماذا لا يحكم بسقوط شرطية الترتيب والاكتفاء بالسورة التي جيء بها أولاً، وبذلك يرتفع موضوع الزيادة، فلا تكون تلك السورة زيادة أصلاً.

فالحاصل كون السورة المأتي بها أولاً زيادة غير عمدية فرع بقاء الأمر بإتيان السورة بعد الحمد، وهو فرع عدم سقوط شرطية الترتيب، وإلا لم تكن زيادة، فيقع التعارض بين إطلاق شرطية الترتيب وإطلاق مانعية الزيادة، حيث إنَّ ثبوتها معاً يستلزم منه بطلان العمل المذكور، والقاعدة نسبتها الى الاطلاقين على حدّ واحد، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق مانعية الزيادة بدليل القاعدة دون العكس، وبعد التساقط لايبقى دليل على وجوب إعادة السورة.

فإنّه يقال: إطلاق دليل مانعية الزيادة في المقام متعين للسقوط؛ لأنَّ أمره دائر بين التخصيص والتخصص، فلا يمكن التمسك به لإيقاع المعارضة مع إطلاق دليل شرطية الترتيب، وهذا واضح.

الجهة الخامسة:

في عموم القاعدة لنفي القضاء حين الاخلال بغير الخمسة كالاعادة:

وقد استدلّ على ذلك بعض المحققين تارة: بحمل الاعادة في القاعدة على المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الفقهي المقابل للقضاء، فيشمل مطلق تكرار العمل ولو بعد الوقت.

وأخرى: بالفحوى العرفية والفقهية فإنّه إذا كانت الاعادة في الوقت منفية بالاخلال بالاجزاء غير الركنية فالقضاء خارج الوقت منفي بالاولوية.

وثالثة: بأنّ نفي الاعادة في داخل الوقت يوجب ارتفاع موضوع القضاء خارجه^(١٤).

ونلاحظ على ذلك بأنّه تارة يفرض البحث في من التفت في الاثناء إلى

الخلل في صلاته فلم يعدها عملاً بالقاعدة ولكنه يحتمل أنه إذا خرج الوقت وجب عليه القضاء، وأخرى يفرض أنه التفت إلى الخلل خارج الوقت.

والوجوه الثلاثة المذكورة تختلف من حيث مورد الحاجة إلى كل منها بين الفرضيتين، فالوجه الثالث إنَّما يتم في خصوص الفرض الأول حيث يقال بعد أن جرت القاعدة في الوقت تثبت صحة الصلاة واقعاً، ومعه لا موضوع للأمر القضائي؛ لأنَّه متفرع على عدم الاتيان بالفريضة صحيحة، فالقاعدة تكون رافعة لموضوع القضاء. ولا مجال في هذه الفرضية للوجهين الاولين؛ لأنَّ التمسك بالمدلول المطابقي للقاعدة وبلحاظ الاعادة بمعناها الاصطلاحي الخاص. وإنَّما يحتاج إليهما في الفرضية الثانية أي من يلتفت إلى الخلل في صلاته بعد الوقت، والذي هو المهم في المقام؛ إذ الفرضية الاولى هي القدر المتيقن من دليل القاعدة، والتي لا إشكال في أنَّ القاعدة مصححة فيها للعمل ونافية لأية تبعة فيها على المكلف إعادة أو قضاء.

وعندئذ لا يتم الوجه الثالث؛ لأنَّ انتفاء موضوع الأمر بالقضاء فرع تصحيح الصلاة الواقعة في الوقت، فإذا لم تكن القاعدة دالة إلا على صحة الصلاة الملتفت إلى خللها داخل الوقت ولو باعتبار ظهور الاعادة على لسان الشارع في معناها الشرعي لا اللغوي العام أو إجماله على الأقل فلا رافع لموضوع الأمر بالقضاء كما هو واضح.

وأما الفحوى العرفية فدعواها في مثل هذه الاحكام التعبدية التوقيفية عهدتها على مدعيها.

ودعوى: إنَّ القاعدة مصحح واقعي للعمل؛ لكونها مقيدة لأطلاق أدلة الجزئية والشرطية.

مدفوعة: بأنَّ هذا لا ينافي عدم شمول القضاء، فإنَّها تصح وتقيّد بمقدار

مفادها لا أكثر، فإذا كان مفادها التصحيح في المورد الذي يلزم من إطلاق الجزئية والشرطية الأمر بالاعادة شرعاً لا الأمر بالقضاء، فلا يشمل الملتفت إلى نقصان عمله بعد خروج الوقت؛ لأنّ إطلاق الجزئية والشرطية في حق مثله لا يلزم منه الأمر بالاعادة بل بالقضاء.

وهذا واضح خصوصاً على مبنى القوم من ارتفاع التكاليف في مورد النسيان واقعاً لا ظاهراً.

والصحيح في مقام الجواب عن هذه الشبهة أن يقال إذا أنكرنا رافعية النسيان للتكليف واقعاً فالأمر واضح، حيث إنّ التكاليف بالجزء المنسي فعلي في الوقت لولا القاعدة؛ فيكون مكلفاً بالاعادة كالجاهل، فتشمله القاعدة؛ لكونها نافية للإعادة الواقعية لا الظاهرية التي تصل إلى المكلف، فإنّه خلف كونها قاعدة تصحيحية واقعية.

وأما على القول الآخر فأيضاً كذلك؛ لأنّ نفي الاعادة في القاعدة مدلول كنائي - على ما تقدم - لمدلول تصديقي آخر هو المقصود بالذات، وهو صحة العمل المأتي به واقعاً، فيكون موضوع القاعدة العمل الناقص المأتي به، وهذا عرفاً موضوع واحد لا يتكثّر ولا يتعدّد بكون الالتفات إلى نقصانه في أثناء الوقت أو بعد انقضائه، فليس المقصود نفي الامر بالاعادة ليقال بأنّ نفيه لا يلزم نفي الأمر بالقضاء، وإنّما المقصود الإرشاد إلى صحة العمل الناقص إذا لم يكن عن عمد، وهذا موضوع واحد لا يتعدّد بتعدّد الالتفات إليه بعد الوقت أو أثناءه، وليس التفات المكلف إلّا طريقاً لاحتراز ذلك.

والحاصل حال هذه القاعدة حال سائر أدلّة بيان الجزئية والشرطية أو نفيها مطلقاً أو في حال السهو والنسيان بلسان الاعادة أو نفيها من حيث كونها ناظرة إلى تحديد ما هو الفريضة في نفسها، فتكون واردة على أدلّة القضاء على كلّ حال، فتدبر جيداً.

الخاتمة

فيما توهم منافاته مع القاعدة ممّا هو ثابت فقهيّاً وبأدلة خاصة والبحث عن ذلك في مقامين:

المقام الأول:

فيما قد يدعى منافاته مع عقد المستثنى منه في القاعدة حيث إنّهُ يدلّ على نفي الاعادة للصلاة كلّما حفظت الأركان الخمسة فيها وإن وقع خلل في غيرها بلا تعمّد.

وإن شئت قلت: إنّ القاعدة تدلّ على انحصار أركان الصلاة في الخمسة المذكورة مع أنّ الثابت فقهيّاً وجود أركان أربعة أخرى للصلاة، هي النية وتكبيرة الاحرام والقيام حالها والقيام المتصل بالركوع، فإنّه تبطل الصلاة بنقيصتها ولو سهواً، وأما زيادتها السهوية - فيما يتصور فيه الزيادة السهوية منها - ففيه كلام بين المحققين، وقد نشير إلى مدركه.

ومن هنا التزم بعض بلزوم تخصيص إطلاق المستثنى منه في القاعدة بالأدلة الخاصة الدالة على ركنية هذه الأجزاء في الصلاة أيضاً، والتخصيص باب واسع.

والانصاف أنّ إطلاق القاعدة من هذه الناحية قد يكون آبياً عن التخصيص؛ لقوة لسان الحصر فيها في العموم، بل التعليل الوارد لذلك في كل الروايات المتقدمة التي استدللنا بها على القاعدة يستوجب قوة العموم، فيصعب التخصيص؛ لأن الوارد في التعليل التصريح بأنّ السنّة لا تنقض الفريضة، فكيف نقضتها في هذه الأربع؟!!

وما قيل من أنَّ هذا العموم ليس عقلياً لكي لايقبل التخصيص .

جوابه : إنَّ إبقاء العام عن التخصيص لايتوقف على أن يكون عمومه عقلياً ، وكأنه وقع خلط بين إبقاء العام عن التخصيص وبين قاعدة اخرى هي عدم إمكان تخصيص حكم العقل ، بل كلما كان العام صريحاً في العموم أو مبيناً لخصوصية وعلة في موضوع الحكم لا يحتمل التفكيك بين مورد منها ومورد بحيث كان التخصيص موجباً لالغاء تلك الصراحة أو تلك النكته والخصوصية المعلل بها كان مثل هذا الخاص معارضاً مع العام ، لا مخصصاً له على مانقح ذلك في محله من علم الأصول ، إلّا أن الشأن في بلوغ لسان القاعدة هذه الدرجة من الصراحة في العموم بحيث لايقبل التخصيص .

والصحيح في حلّ هذا الاشكال أن يقال : بأنّ ثبوت الركنية في هذه الاربعة لا يستلزم تخصيصاً في عقد المستثنى منه في القاعدة أصلاً ؛ لأنّ خروجها عنه تخصّصي .

أما خروج النية وتكبيرة الاحرام فباعتبار أنّه من دونهما لم يتحقق فعل الصلاة والشروع فيها بعد ، والقاعدة ناظرة إلى نفي الاعادة بعد الفراغ عن تحقق أصل الصلاة خارجاً وشروع المكلف فيها ، ولهذا عبّر بـ «لا تعاد» ، وليس المقصود عدم تحقق الشروع في الصلاة الصحيحة لكي يقال بأن القاعدة هي المصححة ، فلا معنى لأن تؤخذ الصحة في موضوعها ، بل المقصود أنّ المسمى أيضاً من دون النية والقصد والافتتاح لا يكون متحققاً ، فإنّ الصلاة من المركّبات الاعتبارية المتقوّمة بالقصد والتي جعل الشارع افتتاحها ومبدأها تكبيرة الاحرام ، ومن هنا حملنا التوجّه والدعاء الوارد في بعض الروايات المتقدمة على إرادة هذا المعنى ، أي النية وتكبيرة الاحرام ، فبهما يتحقق أصل المركّب الاعتباري الشرعي المأمور به .

ومما يدلّ على ذلك أيضاً أنّهما مما فرضه الله تعالى وليستا من السنّة كما

دلت على ذلك الروايات المتقدمة. ومن الواضح أنَّ قاعدة «لاتعاد» حتى التي ذكرت الخمسة من رواياتها ذكرتها بعنوان كونها من الفرض كما يدل عليه التعليل في الذيل، وإنَّما اقتصرنا على الخمسة؛ لأنها ناظرة إلى الأركان بعد فرض تحقق أصل المركَّب الشرعي خارجاً، فإذا ثبت أن تحققها لا يكون إلا بالنية والتكبير كما أنَّهما ممَّا فرضه الله؛ لأنَّهما دخيلان في تحقق المسمى أو شروع الصلاة المفروضة وافتتاحها كان وجوب الإعادة من الإخلال بتركهما سهواً خارجاً عن موضوع عقد المستثنى منه في القاعدة لا محالة.

نعم، لو فرض السهو في طرف الزيادة بأن كَبُرَ للإحرام ثانياً - وأمَّا النية فلا يعقل فيها الزيادة للزوم استمراريتها - فلا محذور في التمسك باطلاق القاعدة لتصحيح صلاته كما أفتى به بعض المحققين؛ لتحقيق أصل الصلاة وتكون التكبير الزائدة سهواً زيادة منفية بالقاعدة، ولا دليل خاص على خلاف ذلك وإن اشتهر البطلان في زيادة تكبير الإحرام سهواً أيضاً.

ودعوى: أنَّ زيادة تكبير الإحرام تستبطن قطع السابقة والانصراف عنها، والصلاة مركَّب اعتباري لاهقي، فيعقل انتفاؤه وإبطاله بذلك.

ممنوعة: خصوصاً في مورد السهو، ولو سلّم لم يقدح بعموم القاعدة؛ لأنَّ معناه عدم تحقق الصلاة الصحيحة بذلك، وقد ذكرنا بأنَّ منظور القاعدة تصحيح الصلاة بعد فرض تحقق مسماها الاعتباري خارجاً، فلا تخصيص للقاعدة على كلِّ حال.

وأما القيام فهو ركن حين تكبير الإحرام وقبل الركوع - أي المتصل بالركوع - فليس القيام مستقلاً ركناً، وإنَّما هو شرط في الركنين المذكورين، ومن هنا لا يعقل الزيادة فيهما مستقلاً، وإنَّما يعقل النقيصة بأن يكبر للإحرام جالساً أو يركع عن جلوس بأن يقوم إلى حدِّ الانحناء، وبطلان الصلاة بذلك ولو كان عن سهو إنَّما يكون من جهة بطلان الركن؛ فإنَّ المستفاد من بعض

الروايات - كمؤثقة عمار عن الصادق عليه السلام: «... وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد»^(١٥) فإن ظاهرها شرطية القيام في الافتتاح - أن القيام حال التكبير شرط في التكبيرة لمن وظيفته الصلاة من قيام، فإذا أخل به أخل بالتكبيرة المعتبر في افتتاح الصلاة، فلا صلاة للقائم من دون التكبيرة قائماً، وقد ذكرنا أن القاعدة لا نظر لها إلى من لم يفتتح الصلاة المفروضة بعد.

وأما القيام المتصل بالركوع فلا دليل على ركنيته إلا الاجماع، والظاهر أنه من جهة تقوّم مفهوم الركوع بذلك لمن وظيفته القيام، فيكون الاخلال به إخلالاً بالركوع الذي هو أحد الخمسة، وقد تقدم أن القاعدة لا تشمل شرائط الأركان الخمسة خصوصاً ما كان منها دخيلاً في صدق مسماها.

وهكذا يظهر عدم وجود ما ينافي لإطلاق عقد المستثنى منه في القاعدة وأنّ ما ثبت فقهيّاً من الأركان الأخرى منسجم مع إطلاقها تماماً.

نعم، ما ثبت من لزوم إعادة الصلاة في النجاسة الخبيثة إذا كان عن نسيان يكون تقييداً لإطلاق عقد المستثنى منه بناءً على ما استظهرناه من عدم شمول الطهور في المستثنى للطهارة من الخبث.

إلا أنّ دليل هذا الحكم حيث فصل بين الجهل بالنجاسة ونسيانها فحكم بالصحة في الأول دون الثاني يكون مقيداً لإطلاق القاعدة بلحاظ عقد المستثنى منه لا مخصصاً، بمعنى أنّ الطهارة من الخبث أيضاً سنّة لاتنقض الفريضة إذا خولفت لا عن عمد إلا إذا كان نسياناً لها بعد العلم بأصلها.

المقام الثاني:

فيما يدعى منافاته مع عقد المستثنى في القاعدة، حيث ثبت في الفقه صحة

الصلاة وعدم لزوم الاعادة إذا أخلّ بالوقت أو القبلة في الجملة مع أنّهما من الخمسة ، كما ثبت عدم البطلان بالاخلال بسجدة واحدة زيادة أو نقيصة ، وهو المسمى عند بعضهم بـ«لا تعاد» الصغير .

ولتوضيح الحال نعقد البحث في نقاط عديدة :

النقطة الأولى :

في أنّ القاعدة هل تكون في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى كالمستثنى منه أم لا ؟

والصحيح : أنّها ليست في مقام البيان من ناحية المستثنى ، بل في مقام بيان المستثنى منه ، أعني تقييد إطلاق الجزئية أو الشرطية لغير الأركان ؛ لأنّ هذا هو المنظور إليه في مثل هذه التراكيب والألسنة لغة وعرفاً بعد ملاحظة تصدير الكلام بنفي الاعادة عمّا عدا الخمس وكون ما هو خلاف القاعدة مفاد عقد المستثنى منه لا المستثنى ؛ فإنّ الاعادة هي الأصل في كلّ إخلال بحيث لا يحتاج إلى جعل أو بيان جديد ، بل ظهور التعليل في أنّ المقصود بيان عدم نقض السنّة للفريضة إذا وقع الاخلال بها ، وهذا واضح .

لا يقال : لو فرض أنّ الاخلال بأحد الخمسة سهواً أيضاً غير موجب لبطلان الصلاة ، فأَيّ معنى لاستثنائها ؟ ! بل دلالة القاعدة على البطلان بالاخلال بأحد الخمسة تكون بالوضع الذي هو أقوى من الإطلاق .

فإنّه يقال : ذكر الخمسة إنّما هو من باب المصاديق لما هو فرض من الله في الصلاة كما اتضح في البحوث السابقة ، وقد ذكرنا أنّ مفاد القاعدة معنى أوسع ، محصّله أنّ ما لم يفرض من قبل الله تعالى في أصل تشريع الصلاة بل يكون سنّة لاتعاد الصلاة من الاخلال به لا عن عمد . وهذا وإن كان يدلّ بالدلالة الالتزامية الاقتضائية على أنّ الاخلال بالفرض يوجب بطلان الصلاة إلّا

أنَّ هذه الدلالة ليست بأكثر من القضية الاجمالية والموجبة الجزئية، أي إنَّ الاخلال بالاركان يوجب البطلان في الجملة، أمَّا حدود ذلك وكيفيته فلا تكون هذه القاعدة في مقام البيان من ناحيتها بحيث لو فرض أنَّ دليل اعتبار أحد الأركان المفروضة من قبل الله سبحانه كان قد قيد اعتباره بحال مخصوص كحال الذكر مثلاً لم يكن معارضاً مع إطلاق المستثنى في القاعدة - كما توهمه البعض - وهذا هو معنى أنَّ القاعدة ليست في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى، وهذا يعني أنَّ حدود اعتبار كل ركن من الأركان وكذلك خصوصيات وشروط صحته لابدَّ فيه من مراجعة أدلتها وما يثبت باطلاقها.

النقطة الثانية :

لو فرض أنَّ القاعدة كانت في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى أيضاً، فهذا غايته الاطلاق، بمعنى دلالتها على اعتبار الأركان الخمسة وعدم سقوط جزئيتها أو شرطيتها حتى في مورد النسيان والجهل، لا الدلالة على شروط كلِّ ركن وخصوصياته المعتبرة فيه؛ فإنَّ هذه القاعدة كما ذكرنا فيما سبق ليست من أدلة بيان نفس الاجزاء والشرائط، بل تفترض ذلك وتنظر إلى الاخبار البيانية لتحديد وتقيد اعتبارها بحال العمد، وعندئذٍ يقال بأنَّه لا ينبغي الاشكال في أنَّ هذا الاطلاق قابل للتقييد، وليس من قبيل إطلاق المستثنى منه وعمومه الذي قيل فيه بعدم قابليته للتخصيص؛ لأنَّ ما هو منظور القاعدة ابتداءً والذي يكون التعليل بلحاظه إنّما هو عقد المستثنى منه لا المستثنى كما أشرنا، فحتى إذا كان في المستثنى إطلاق فهو ليس بتلك الصراحة والقوة التي تأبى عن التقييد.

هذا، فضلاً عمّا إذا كان التقييد راجعاً إلى التوسعة في نفس الركن كما إذا دلَّ دليل على أنَّ ما بين المشرق والمغرب قبلة، والذي لا يكون دالاً على إلغاء أصل شرطية القبلة.

النقطة الثالثة :

على ضوء ماتقدم في النقطتين السابقتين يظهر أنَّ ما ثبت في باب القبلة أو الوقت من التوسعة مطلقاً أو في حق غير العامد، ليس معارضاً مع مفاد القاعدة أصلاً؛ إمّا لأنها ليست في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى - كما هو الأظهر - أو لرجوع ذلك الى نحو توسعة وتصرف في الركن نفسه أو للتقييد لو فرض إطلاق في القاعدة .

النقطة الرابعة :

تقدم فيما سبق أنَّ الاخلال بشرائط أحد الأركان أيضاً يوجب بطلان الصلاة ولزوم إعادتها ولو كان ذلك الشرط غير دخيل في صدق مسمى الركن كالركوع والسجود؛ لأنَّ المستثنى هو الأركان الصحيحة، لا ذات مسمياتها، كما تقدم أيضاً أنَّ إطلاق عقد المستثنى منه يشمل مطلق الزيادة في الصلاة حتى لمثل الركوع والسجود للذين هما من الأركان إذا كان عدم الزيادة شرطاً في صحة الصلاة لا في صحة الركن، وأنَّ هذا غير مربوط بكون القاعدة في مقام البيان من ناحية عقد المستثنى وعدمه . وعلى هذا الاساس قلنا إنَّنا لو كنا والقاعدة مع قطع النظر عن الروايات الخاصة كنا نفصل بين زيادة ركوع أو سجود وبين نقيصتهما، فنحكم بالصحة في الأول وبالبطلان في الثاني إلاَّ أنَّه قد دلَّت الروايات الخاصة على أن زيادة ركعة أو ركوع أو سجدتين توجب البطلان مطلقاً، فتكون بحسب الحقيقة إمّا مقيدة لهذا الاطلاق في عقد المستثنى منه أو دالّة على شرطية عدم تكرار الركوع والسجدتين في الركعة الواحدة، فالمفروض من قبل الله سبحانه في كل ركعة ركوع واحد وسجدتين بقيد عدم التعدّد والتكرار، فلو جاء بركوعين أو أربع سجّدات كان الاخلال بنقص الركن بحسب الحقيقة، فيدخل في المستثنى ويكون تخصصاً لا تخصيصاً للقاعدة، وهذا كلّ قد تقدم .

وإنما البحث في هذه النقطة عن فرض زيادة أو نقيصة سجدة واحدة، والتي دلت الروايات الخاصة على عدم بطلان الصلاة بها إذا لم يكن عن عمد، فهل يمكن تخريج ذلك على القاعدة بحيث لو كنا نحن وقاعدة «لاتعاد» من دون الروايات الخاصة أيضاً كنا نحكم بذلك أم لا؟!

قد يقال بأن مقتضى ورود عنوان السجود ضمن عقد المستثنى في القاعدة تطبيق ما ذكر آنفاً من التفصيل بين نسيان سجدة وزيادتها، فيحكم في الثاني بالصحة لدخولها في عقد المستثنى منه، والروايات الخاصة دلت على مبطلية زيادة الركن أي مجموع سجدتين لا سجدة واحدة، ويحكم في الأول بالبطلان لدخول نقيصة السجود ولو سجدة واحدة في المستثنى لا المستثنى منه، فإن إطلاق السجود فيه يشمل السجدة الثانية أيضاً خصوصاً على ضوء ماتقدم من أن المستثنى هو الأركان بشرائطها وخصوصياتها لا مجرد مسمائها، ومن المعلوم اشتراط تعدد السجود مرتين في كل ركعة، فيرجع الاخلال إلى الركن المفروض من قبل الله تعالى في الصلاة.

إلا أنه يمكن أن يقال: بأن مفاد القاعدة على ماتقدم لزوم حفظ ما هو فرض من قبل الله سبحانه، فالأركان الخمسة المذكورة إنما ذكرت باعتبارها مما فرضه الله سبحانه كما دلّ عليه التعليل، فالمعيار ملاحظة ماهو المفروض من قبله، وعندئذ يمكن أن يقال: إن ما ثبت بالفرض الإلهي في القرآن الكريم ليس بأكثر من الأمر بأصل الركوع والسجود وصرف وجودهما المتحقق بالواحدة، فيكون مقتضى إطلاقه انحفاظ الفرض الإلهي بزيادة سجدة واحدة أو نقيصتها ما لم يدل دليل على دخالة السجدة الثانية في الفرض الإلهي أو مانعية زيادة سجدة عن صحتها، ودليل وجوب سجدة ثانية في كل ركعة لا دلالة لها على أكثر من لزومها لا كونها بفرض الله تعالى، فيكون مقتضى إطلاق الأمر الإلهي بالسجود وشموله لمورد نقصان سجدة أو زيادتها تحقق

ما هو الفرض من ناحية هذا الركن وانحفاظه في الصلاة، وبالتالي يثبت بالملازمة أنَّ الخلل المذكور ليس من ناحية فرض الله، بل من ناحية السنّة، فيدخل في إطلاق عقد المستثنى منه للقاعدة، فلا تجب عليه الاعادة.

وهذه من ثمرات إرجاع القاعدة إلى تلك الكبرى التي استفدناها من التعليل، وإلاّ لو كنا والعناوين الخمسة في القاعدة بحيث كان مفاد القاعدة الاعادة منها وعدم الاعادة من غيرها لم يكن يمكن التمسك باطلاق عقد المستثنى لنقصان سجدة واحدة كنقصان سجدتين؛ إذ لا أقل من احتمال إرادة مجموع السجدتين، أي السجود الواجب من عقد المستثنى الموجب للاجمال.

وبهذا البيان يظهر أنَّ ما دلّت عليه الروايات الخاصة من عدم قبح زيادة سجدة واحدة أو نقيصتها وأنّ الصلاة لاتعاد من سجدة واحدة بل من سجدتين حكم على طبق القاعدة، وأنّ ما سمي بقاعدة «لاتعاد» الصغير ليست قاعدة اخرى، بل هو تطبيق من تطبيقات «لاتعاد» الكبير، فتدبر جيداً.

ثم إنّه قد ذهب بعض المحققين إلى أنَّ القاعدة تثبت بمقتضى إطلاق عقد المستثنى فيها بطلان الصلاة بزيادة سجدة واحدة فيها ولو سهواً، وإنّما خرجنا عن ذلك بما دلّ عليه بعض الروايات الخاصة من عدم قاذحية زيادة سجدة واحدة سهواً في الصلاة. إلاّ أنَّ هذا لابدّ وأن يقتصر فيه على مورده ومقدار تخصيصه للقاعدة لا أكثر، وهو ما إذا زاد سجدة واحدة سهواً دون ما إذا نسي الركوع حتى سجد قبل الدخول في السجدة الثانية؛ فإنّه في مثل ذلك وإن كان يمكنه الرجوع وتدارك الركوع ثم الاتيان بسجدتين ولا يلزم منه إلاّ زيادة السجدة السابقة، إلاّ أنَّ هذا خارج عن مورد الرواية؛ لعدم كون السجدة في أصلها سهوية، بل أصل الاتيان بها عمدي، وإنّما نشأ زيادتها عن السهو في أمر آخر، وهو نسيان الركوع، فيبقى مثل هذا تحت إطلاق عقد المستثنى في القاعدة، فيجب الاعادة^(١٦).

وهذا الكلام غير تام:

أولاً: لأنّ الوارد في لسان صحيح منصور بن حازم -: سألت عن رجل صلى فذكر أنّه زاد سجدة ؟ قال عليه السلام : « لا يعيد الصلاة من سجدة ، ويعيدها من ركعة » - (١٧) بإطلاقه يشمل ما إذا كانت الزيادة بالنحو المذكور ؛ فإنّ السهو والذكر مضافان إلى الزيادة لا إلى ذات السجدة . وما جاء به أولاً بعد أن كان محل التدارك للجزء المنسي باقياً يكون زيادة لامحالة ؛ لبقاء الأمر بالجزء المنسي ولزوم الاتيان به ، والميزان في مبطلية الزيادة أن تكون بما هي زيادة عمدية ، وهو فرع الالتفات إلى عنوان الزيادة ، فلا تصدق في مورد كان الاتيان بها باعتقاد كونها هي المأمور به في محله ، وهذا واضح ، فلا فرق في شمول الرواية المذكورة بين نحوي الزيادة السهوية .

وثانياً: لو فرض عدم الاطلاق في تلك الروايات كفانا إطلاق عقد المستثنى منه في حديث «لاتعاد» لدخوله فيه لا في عقد المستثنى ؛ فإنّه لا إشكال في التمسك بها في موارد السهو بهذا النحو ، لعدم ورود عنوان السهو فيها ، بل هي بحسب لفظها مطلق تشمل العمد أيضاً لولا المقيد اللبّي ، وهو لا يقتضي أكثر من إخراج صورة العمد بأصل الزيادة ؛ ولهذا لم يستشكل أحد في تطبيقها على زيادة غير الركن بهذا النحو كمن أتى بالسورة قبل الحمد أو التسليم قبل التشهد ، فإنّه يأتي بالحمد ثم سورة اخرى وبالتشهد ثم التسليم ، ويكون ما جاء به أولاً زيادة سهوية لاتعاد الصلاة منها .

النقطة الخامسة :

لو التفت إلى تركه للركوع بعد الدخول في السجدة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه بطلان الصلاة بذلك ؛ لتحقيق الركن - وهو مجموع السجدين - وعدم إمكان تدارك الركن المنسي - وهو الركوع - وقد دلّ على ذلك بعض الروايات المعتمدة سنداً الواضحة دلالة (١٨) .

وقد تمسك الفقهاء في ذلك بحديث « لاتعاد » حيث إنّ الركوع ورد فيها ضمن الخمسة التي تعاد الصلاة من الاخلال بنقصانها حتى سهواً .

وقد نوقش في ذلك بأنّ الفائت في المقام إنّما هو الترتيب بين الركنين لا أصل الركن ، فلولاً للنصوص الخاصة كان يمكن الاتيان بالركوع المنسي بعد السجدين ، ويكون الخلل في شرطية الترتيب ، وهو مشمول كسائر شرائط الصلاة لعقد المستثنى منه الذي لاتعاد الصلاة من الاخلال به .

وهذا الاشكال غير تام ؛ لما عرفت من أنّ الاخلال بشرائط الخمسة أيضاً يوجب بطلان الصلاة والاعادة ؛ لكون المستثنى في القاعدة الخمسة الصحيحة المأمور بها لا ذواتها . والمستفاد من الروايات أنّ السجود الواجب بفرض الله هو السجود بعد الركوع لا قبله .

وقد يقال : حتى إذا فرضنا عموم القاعدة للاخلال بشرائط الأركان غير الدخيلة في المسمى كالترتيب ، مع ذلك لا يصح التمسك به في المقام ؛ لأنه سوف تكون السجدة المأتي بهما قبل الركوع زيادة ركن باعتبار عدم كونهما في محلها ، فلا تكونان مصداقاً للمأمور به حتى إذا جاء بالركوع المنسي ، فيكون الابطال من تلك الناحية ؛ ولهذا في غير الاجزاء الركنية إذا قرأ السورة قبل الحمد نسياناً ثم تذكر وجب الاتيان بالحمد ثم السورة بعده ، ويحكم بكون السورة الاولى زيادة سهوية .

إلا أنّ هذا الكلام غير تام ؛ لأننا إذا فرضنا شمول القاعدة للاخلال بالترتيب بين الركوع والسجود فسوف لاتكون السجدة زيادة في حال السهو ، بل هو المأمور به بحكم القاعدة الرافعة لشرطية الترتيب واقعاً في هذا الحال ، فتكون القاعدة حاكمة على دليل الزيادة في المقام .

لا يقال : إذا ، لماذا لا نقول بذلك في الاخلال بترتيب الاجزاء غير الركنية ؟ !

فإنه يقال: حيث إنَّ محل التدارك هناك باقي، فلا يكون مشمولاً للقاعدة. لأنَّها إنَّما تصح الصلاة من الاخلال بجزء أو شرط يلزم منه إعادة أصل الصلاة، فلا يشمل موارد إمكان تدارك الجزء الواجب بلا إعادة لأصل الصلاة. فيبقى دليل الجزئية على حاله، فيجب الاتيان بالسورة بعد الحمد، وتكون السورة المتقدمة على الحمد على تقدير الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة لاحالة، فيكون الخلل السهوي من ناحيتها لا من ناحية فقدان الترتيب، وقد تقدم بيان ذلك سابقاً أيضاً.

النقطة السادسة:

ذكر بعض أساتذتنا الأعلام أنَّ مقتضى إطلاق القاعدة صحة الصلاة بإيقاع المنافي المبطل للصلاة حتَّى سهواً - كالحديث أو زيادة ركن أو الاستدبار أو الفعل الكثير - إذا كان ذلك قبل السلام بل قبل التشهد والسجدة الثانية أيضاً (١٩).

والوجه في ذلك أنَّ مقتضى إطلاق القاعدة نفي جزئية هذه الامور في ظرف السهو والنسيان سواء كان السهو فيها ابتداءً كمن نسي التشهد أو التسليم أو سجدة واحدة، أو كان السهو من جهة وقوع المنافي سهواً بحيث لا يمكن بعد ذلك تدارك الاجزاء المذكورة، فإنَّه في هذه الحالة أيضاً يكون تركها غير عمدي بحسب النتيجة، وحيث إنَّها ليست من الأركان، فتشمله القاعدة، وبشمول القاعدة لذلك تكون المنافيات المذكورة واقعة خارج الصلاة، فلا تكون مبطلّة؛ لأنَّ مبطليتها فرع وقوعها في الصلاة.

نعم، قد يدلّ دليل خاص على البطلان في بعض الموارد كما في الحدث قبل التشهد؛ فإنَّه قد ورد في بعض الروايات المعتبرة أنَّه موجب للاعادة ولو كان سهواً، وكما في زيادة ركعة.

وقد يناقش في ذلك بالفرق بين نسيان الجزء غير الركني كالتشهد أو التسليم حتى صدر منه المنافي، فإنّه يصدق عليه أنّه سها في غير الأركان، فتشمله القاعدة، وبين ما إذا كان السهو في صدور المنافي، فإنّه لا يوجب صدق السهو على ترك الاجزاء المتبقية، بل السهو في ذلك المنافي، والمفروض مبطليته ولو سهواً.

إلا أنّ هذا النقاش يمكن أن يجاب عليه بأن عنوان السهو لم يرد في القاعدة ولم يضاف إلى الاجزاء غير الركنية ليمنع من صدقه في المقام، وإنّما الوارد فيها نفي الاعادة عن خلل غير عمدي في غير الأركان، وفي المقام لا خلل في هذه الصلاة إلاّ من ناحية ترك الاجزاء المتبقية وعدم إمكان إلحاقها بالاجزاء السابقة بعد فصل المنافي بينهما، وهذا المنشأ للخلل لم يكن عن عمد جزماً، فيشمله إطلاق القاعدة، وبنفي جزئية الاجزاء الباقية يرتفع موضوع المنافي.

وإن شئتم قلتم: إنّ مفاد القاعدة صحة الصلاة التي حفظ فيها الأركان من الركوع والسجود مع الشرائط الركنية، وهذا متحقق في المقام أيضاً، فتكون الصلاة صحيحة تامة، والمنافي واقعاً خارجها.

وهذا البيان تام لولا أن يستظهر من دليل مبطلية وقوع المنافي ولو سهواً أثناء الصلاة إرادة أثناء ما هو صلاة العامد العالم، أي ماهي الوظيفة الاولى، فإنّه حينئذ يكون مقتضى إطلاقها البطلان، وهو إمّا مقدم على القاعدة - لو فرض نظره إليها أو أخصيته منها - أو معارض معها بنحو العموم من وجه، فيرجع بعد ذلك إلى مقتضى القاعدة، وهو يقتضي الاعادة، إلاّ أنّ هذا الاستظهار لا وجه له بعد وضوح اختلاف الوظيفة في الصلاة باختلاف الحالات، كما أنّه لا موضوع له في المنافي الثابت بالأدلة اللبّية كالفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة ونحو ذلك، فما أفاده الاستاذ تام صناعياً.

النقطة السابعة :

قد يقال بالتعارض بين عقد المستثنى في القاعدة وبين إطلاق حديث رفع النسيان لنسيان أحد الأركان بناءً على أنه رفع واقعي لا ظاهري - كما هو المشهور - وتطبيق ذلك على الجزئية والشرطية، وإثبات صحة الناقص بأدلة سائر الاجزاء والشرائط؛ لكون الحديث بمثابة الاستثناء لأدلة الاجزاء والشرائط، والتعارض بنحو العموم من وجه؛ لعدم شمول حديث الرفع لصورة الاخلال العمدي بالركن بخلاف إطلاق المستثنى في القاعدة.

وفيه :

أولاً: ماتقدم في الاصول من عدم صحة تطبيق حديث الرفع بلحاظ الاحكام الوضعية من الجزئية أو الشرطية، وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

وثانياً: لو فرض صحة التطبيق المذكور فإنما يصح فيما إذا كان النسيان مستوعباً، وإلا لم يكن الواجب أو الجزء منسياً؛ لأنه عبارة عن جامع الفعل في الوقت لا في خصوص زمن النسيان، فلا يصح التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية أو الشرطية لمن لا يكون نسيانه مستوعباً. كما لا يصح التمسك به لرفع الأمر والتكليف بالأكثر أيضاً بناءً على ما هو الصحيح من كونه رفعاً للتنجز لا للفعلية.

وثالثاً: القاعدة أخص مطلقاً من حديث الرفع؛ إما لاختصاصها في نفسها بغير العمد كما ذكرنا وجهه في الابحاث السابقة، أو لعدم إمكان تخصيصها بصورة العمد، بخلاف حديث الرفع فإنه يمكن تخصيصه بغير الأركان من سائر الواجبات المشكوكة، بل سائر التكاليف.

ودعوى: إن ما لا يمكن تخصيصه بصورة العمد إنما هو عقد المستثنى منه أي «لا تعاد» دون عقد المستثنى أي الاعادة من الخمسة.

مدفوعة: - مضافاً إلى أنَّ موضوع العقدين لابدَّ وأن يكون واحداً - أنَّ هذا
يوجب إلغاء التفصيل في القاعدة بين الأركان وغيرها؛ لأنَّ غيرها أيضاً تعاد
الصلاة من الإخلال بها عن عمد.

الهوامش

- (١) الوسائل ٤ : ٧٦٩ ، ب ٢٩ من القراءة في الصلاة ، ح ٢ .
- (٢) راجع : المصدر السابق : ٧٦٦ ، ب ٢٦ من القراءة في الصلاة ، ح ١ و ٢ .
- (٣) المصدر السابق : ٧٦٧ ، ب ٢٧ من القراءة في الصلاة ، ح ٥ .
- (٤) المصدر السابق : ٧٣٥ ، ب ٣ من القراءة في الصلاة ، ح ١ .
- (٥) انظر : أمالي الطوسي : ٩ ، المجلس الأول ح ١٠ .
- (٦) انظر : حديث « لا تعاد » بقلم محمد هادي معرفة : ٤٣ - ٤٤ .
- (٧) الوسائل ٤ : ٧٦٦ ، ب ٢٧ من القراءة في الصلاة ، ح ١ .
- (٨) انظر : مستند العروة الوثقى (الخوئي) ٦ : ٥١ .
- (٩) انظر : المنهاج (للسيد الخوئي) ١ : ١٤٦ و ٢٢٦ - ٢٢٧ . المنهاج (للسيد الحكيم) ١ : ٢٠٢ ، م ٢٣ و ٣١٦ - ٣١٧ ، وراجع التعليقات .
- (١٠) القواعد الفقهية ١ : ٨٤ .
- (١١) انظر : كتاب الخلل للسيد الامام : ٢٩ .
- (١٢) حديث « لا تعاد » بقلم محمد هادي معرفت : ٤٦ - ٤٧ .
- (١٣) المصدر السابق : ٤٧ .
- (١٤) انظر : العلامة الآملي في رسالته من تقريرات الصلاة ٢ : ٤٢٠ ، ط - مؤسسة آل البيت (عليه السلام) .
- (١٥) الوسائل ٤ : ٧٠٤ ، ب ١٣ من القيام ، ح ١ .
- (١٦) انظر : العلامة الآملي في رسالته من تقريرات الصلاة ٢ : ٤٢٥ .
- (١٧) الوسائل ٤ : ٩٣٨ ، باب ١٤ من الركوع ، ح ٢ .
- (١٨) راجع : المصدر السابق : ٩٣٣ ، باب ١٠ من الركوع .
- (١٩) انظر : مستند العروة الوثقى (الخوئي) ٦ : ٣٨ .

زراعة الأعضاء

□ آية الله السيد محسن الخازني

القسم الأول

زراعة الأعضاء أو ما يسمّى بالترقيع هي أن يؤخذ عضو من أعضاء الإنسان أو الحيوان ثمّ يوصل ببدن آخر بنحو من الأنحاء الرائجة .

ويقع الكلام فيه : من جهة أنّه هل يجوز للإنسان أن ينقص شيئاً من أعضائه وإعطاؤه للغير أم لا ؟

أمّا أدلّة المانعين :

فقد استدّلوا للمنع بوجوه :

الوجه الأول : إنّ ذلك إضرار بالبدن ، والإضرار حرام . فالبحث في المقام يكون في جهتين :

الأولى : في الكبرى ، والثانية : في الصغرى .

أمّا الجهة الأولى : فقد استدلّ لها بروايات وبعض الآيات :

أمّا الروايات :

فمنها : موثقة زرارة المروية في الكافي : عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد

ابن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاري وما شكّا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقطعها وارم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار» ^(١).

بتقريب أنّ قوله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» تعليل، وهو عام لا يختص بالموارد، ومقتضاه هو نفي كلّ ضرر وأسبابه.

بيان ذلك: إنّ الضرر اسم مصدر واسم جنس، والنفي متعلّق بالجنس، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر، والضرر معلول لعلل وأسباب مختلفة، فنفي المعلول نفي لجميع أنحاء علله، سواء كانت العلة هي الأحكام الشرعية؛ فإنّ العمل بها ربّما يكون موجباً للضرر، أو إطلاق السلطنة على المال والنفس؛ فإنّه ربّما يؤدّي إلى الضرر، أو لزوم بعض المعاملات، أو عدم جعل حقّ الشفعة، وغير ذلك.

فإطلاق نفي المعلول يدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي العلل، فإنشاء نفي الضرر شرعاً من أساسه وأصله وجذوره يدلّ بدلالة الاقتضاء على أنّ الشارع سدّ جميع موجبات الضرر؛ سواء كانت من ناحية الشارع وإطلاق حكمه، أو من ناحية عدم جعل الحكم، أو من ناحية غير الشارع؛ سواء كان نفسه أو غيره.

ويرجع هذا النفي إلى محكومية الإطلاقات والعمومات الضرورية، وإلى

النهي عن إيراد الضرر على النفس وعلى الغير، وإلى تدارك الضرر بجعل الخيار فيما إذا أوجب اللزوم الضرر. وبالجمله: نفي الضرر تشريعاً ينتج النفي والنهي والتدارك، بل الحكم السلطاني فيما يحتاج نفي الضرر إليه.

وهذا أولى ممّا ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من إرادة نفي الحكم من نفي الضرر؛ لأنّ استعمال عنوان الضرر وإرادة الحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ الضرر غير عنوان المضرّ، والمنفي هو الضرر لا المضرّ؛ أي الحكم.

كما أنّ ما ذكر أولى أيضاً ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المراد هو نفي الحكم بنفي الموضوع الضرري، كالوضوء الضرري، فإنّه خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ الضرر عنوانٌ غير عنوان المضرّ والضارّ والضائر، فالمنفي هو نفس الضرر الذي هو النقص، لا المضرّ الذي هو المنقّص، كالوضوء الضرري.

ثمّ إنّ المراد من «الضرار» هو المصدر، والمراد من كلمة «لا» فيه إمّا النهي؛ فهو ظاهر في تحريم إيراد الضرر، سواء كان على الغير أو على نفسه، وإمّا النفي؛ فهو ظاهر في نفي إيراد الضرر، فيدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه. ولعلّ الثاني أنسب بسياق نفي الضرر.

ثمّ إنّ المراد من الضرار هو الإصرار على الضرر، كما يشهد له تطبيق عنوان المضرّ على سمره.

وكيف كان، فقلوه: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» يدلّ بعمومه وإطلاقه على عدم جواز إضرار الإنسان بنفسه، ولا فرق في ذلك بين كون المراد من الضرر هو المختار، - أي نفس الضرر - أو الحكم، أو الموضوع الضرري لنفي الحكم، فإنّ إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه من الأحكام، فنفي الحكم الضرري، أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري، يشمل أيضاً.

نعم، ربّما يدعى: «أنّ مفاد الفقرة الأولى أنّه لا يتوجّه إلى المكلف في محيط الشرع ضرر، فهي ناظرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج، ومنصرفة عن ورود الضرر على الإنسان من ناحية نفسه، فلازمها أنّه لا يصل إلى الإنسان ضرر في محيط القانون، فلم يحمل عليه ما يضرّ به، ولم يجوز للغير إيراد الضرر عليه، وأمّا إضرار الإنسان بنفسه فهو خارج ومنصرف عنه. كما أنّ ظاهر المصدر في الفقرة الثانية أيضاً هو الإضرار بالغير وإيراد الضرر عليه، فلا يعمّ إيراد الشخص للضرر على نفسه» (٢).

ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا وجه للانصراف بعد إطلاق النفي، وتخصيصه بالأحكام الشرعية لا شاهد له بعد عدم اختصاص النفي بضرر خاص، فالضرر والإضرار منفيّان، أو منفي ومنهي، من دون تقييد بالغير.

وأيضاً لا وقع لما قيل من إنّ وجه الانصراف هو أنّ الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه؛ فيختصّ نفي الضرر بنفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له (٣).

لأنّ الإنسان كثيراً ما يقدم على إيراد الضرر على نفسه، فلا وجه لدعوى الانصراف. هذا مضافاً إلى أنّ نفي الحكم الشرعي يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه؛ فإنّه أيضاً من الأحكام الشرعية.

فتحصّل: أنّ عموم نفي الضرر والضرار كافٍ للحكم بحرمة الإضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة بطرق مختلفة، من قبيل ما رواه في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن أسلم، عن عبد الرحمان بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني جعلت فداك! لِمَ حرّم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: «إنّ الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحلّ

لهم سواه رغبةً منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنه خلق الخلق وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه، تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرّ [هم] فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك...» (٤).

وطرق الرواية كلّها مخدوشة؛ إمّا من جهة الإرسال، أو الجهالة، أو الضعف. وسند الكافي موثّق إلّا من جهة محمّد بن أسلم ومفضّل بن عمر؛ فإنّ محمّد بن أسلم غير موثّق، والعجب من صاحب الوسائل أنّه ذكر مكان محمّد بن أسلم محمّد بن مسلم، ولم أره في نسخة الكافي، ومفضّل بن عمر محلّ خلاف، وإن ذهب إلى توثيقه الوحيد البهبهاني والسيد الخوئي وملا عليّ العلياري، ويؤيّد ما حكى فيه من عدوله عن الخطابية، وكونه من أصحاب الإمام الكاظم (عليه السلام).

وكيف كان، فقلوه: «وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه» يدلّ على كبرى كلّية هي أنّه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم.

والظاهر من الرواية أنّه في مقام إفادة وجه تحريم المحرّمات من دون تخصيصها بالمأكولات والمشروبات، وعليه فتطبيقها على موارد المأكول والمشروب لا يوجب تخصيصها بها، كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه في العلل: حدّثنا عليّ بن أحمد (عليه السلام) قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليّ بن العباس، قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصخّاف، عن محمّد بن سنان: أنّ أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا (عليه السلام) كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: «جاءني كتابك... إنّنا وجدنا كلّ ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من

الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ، ووجدناه مفسداً داعياً الفناء والهلاك ... فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يحل إلّا لما فيه من المصلحة للأبدان وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد؟!» (٥).

والرواية ضعيفة من جهة جهالة بعض رواتها وضعفه ، ولكنها تدلّ على المدعى ؛ إذ الظاهر منها أنّ وجه تحريم الأشياء هو إفسادها .

لا يقال : ظاهر الإفساد هو ما ينتهي إلى الهلاك وفساد البدن فلا يعمّ ما دونه ، كما تشهد له نسخة العلل حيث ضمّت إلى الإفساد قوله : « داعياً الفناء والهلاك » ، فلا يشمل كلّ ضرر لم يبلغ تلك المرتبة .

لأنّا نقول : قوله : « وجدناه مفسداً » في توجيه جميع المحرّمات يأبى عن اختصاصه بالمهلكات والمفنيات ؛ إذ ليس جميع المحرّمات كذلك ، فيكون المراد من الإفساد هو الأعمّ من المهلكات ، وعليه فقوله : « داعياً الفناء والهلاك » باعتبار بعض المحرّمات ، أو باعتبار العذاب الأخروي المقرّر في كلّ حرام ، فلا تغفل .

ومنها : موثقة طلحة بن زيد المروية عن الكافي في البحار : محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن يحيى ، عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله ، عن أبيه عليه السلام قال : « قرأت في كتاب لعليّ عليه السلام أنّ رسول الله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب : أنّ كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين ، فإنّه لا يجاز حرمة إلّا بإذن أهلها ، وأنّ الجار كالنفس غير مُضارّ ولا آثم ، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه ... » (٦) .

بناءً على أنّ قوله : « غير مضارّ » يراد منه المعنى المفعولي ، ويكون خبراً ثانياً لقوله : « الجار » ، والمعنى أنّ الجار منزّل منزلة النفس ، فهو لا يضارّ ؛ أي لا يورّد عليه ضرر كما لا يورّد على النفس ضرر ، فالرواية تدلّ على عدم

جواز إيراد الضرر بالجار. ويستفاد منها أنَّ حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح مفروغ عنه حتى شبّه حكم الجار بها.

وفيه: أوَّلًا: إنَّ هنا احتمالات أُخر، ومعها لا تكون الرواية ظاهرة في ذلك. وفي البحار: «غير مضارّ» إمّا حال عن (٧) المجير على صيغة الفاعل؛ أي يجب أن يكون المجير غير مضارّ ولا آثم في حقّ المجار، أو من المجار فيحتمل بناء المفعول أيضاً، بل الأوّل يحتمل ذلك (٨).

ولا يخفى عليك أنّه إن كان قوله: «غير مضارّ» حالاً من المجار وأريد منه المعنى المفعولي، فإنّه يفيد أنَّ الجار في حال عدم ورود الضرر عليه يكون كالنفس، وهو متقارب في المعنى مع كون «غير مضارّ» خبراً ثانياً للجار. وهكذا يكون الأمر إن كان حالاً من المجير وأريد منه المعنى الفاعلي؛ لأنّه يفيد أنَّ الجار كالنفس حال كون المجير غير ضارّ إيّاه.

فالصور الثلاث المذكورة تدلّ على عدم جواز إيراد الضرر عليه؛ لأنّ الجار كالنفس أو لصيرورته كالنفس.

وأما إذا كان قوله: «غير مضارّ» حالاً من الجار وأريد منه المعنى الفاعلي، فهو يفيد أنَّ الجار كأنفسكم تُحفظ حقوقه ويكون في أمان حال كونه غير مضارّ لكم، وإلا فلا تشمله أحكام الإجارة؛ لتخلّفه بالإضرار، وعليه فهو أجنبي عن المقام من حرمة إيراد الضرر على النفس، بل هو متعرّض لحدود الاستجارة والإجارة.

وهكذا يكون الأمر إذا كان قوله: «غير مضارّ» حالاً من المجير وأريد منه المعنى المفعولي؛ فإنّه يفيد أنَّ الجار كأنفسكم حال كون المجير لا يورّد عليه الضرر من ناحية الجار.

لا يقال: إنّ الذي يقتضيه ظاهر ألفاظ الحديث والتركيب الكلامي هو أنَّ

قوله: «غير مضار» خبر ثانٍ للجار ويراد منه المعنى المفعولي، وبقيّة الاحتمالات خلاف ظاهر الكلام.

لأنّا نقول: لا نسلمّ ذلك بالنسبة إلى بعض الاحتمالات، كاحتمال كون قوله: «غير مضار» حالاً من الجار مراداً منه المعنى الفاعلي؛ فإنّه أيضاً يساعده ظاهر التركيب الكلامي، فيفيد أنّ الجار كأنفسكم مادام لم يكن ضاراً لكم، وعليه فيحصل الإجمال، ولا يصحّ التمسك بالرواية للمقام.

وثانياً: إنّ الحديث - كما في كتاب كلمات سديدة - ظاهر في التنبيه على أمر أخلاقي واستفادة من غريزة فطرية. وغاية مفاده أنّه كما أنّ الإنسان لا يرضى بإيراد الضرر على نفسه فينبغي ألا يرضى بإيراده على جاره، من غير أن يكون فيه دلالة على أنّه لو رضي بإيراده على نفسه لارتكب معصية، بل هو لما كان في فطرته وجبّلته أنّه لا يرضى بأن يضرّ نفسه، فهكذا عليه ألا يرضى بإضرار جاره^(٩).

ويمكن أن يقال: إنّ أهميّة الحكم في طرف الجار لا تناسب تعليقه بأمر أخلاقي يجوز تركه، بل تعليل الحكم بذلك يشهد على أنّ حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح ومفروق عنه.

وثالثاً: إنّّه لو سلّم أنّ التركيب الكلامي ظاهر في كون «غير مضار» خبراً للجار، فدلالة الحديث على حرمة إيراد الضرر على النفس متفرّعة على أنّ المراد نفس الإنسان، وأمّا إذا أُريد من النفس ما يفيد معنى «أنفسكم»، فغاية ما تدلّ الرواية حينئذٍ هو أنّ الجار بمنزلة «أنفسكم» فلا يورد عليه ضرر، أي أنّه كسائر المسلمين؛ فكما لا يجوز إيراد الضرر عليهم كذلك لا يجوز إيراده عليه، فلا يرتبط بالمقام الذي هو حرمة إيراد الضرر من النفس على النفس.

ومنها: الروايات الدالّة على أنّ كلّ ما أضرّ به الصوم فالإفطار واجب.

ففي الفقيه: قال الصادق عليه السلام: «كُلَّ مَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَلَا إِفْطَارَ لَهُ وَاجِبٌ» (١٠).

وفي الكافي: عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن عثمان، عن سليمان بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اشْتَكَّتْ أُمُّ سَلَمَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا - عَيْنُهَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تَفْطِرَ وَقَالَ: عِشَاءَ اللَّيْلِ لَعَيْنِكَ رَدِيءٌ» (١١). وظاهر الأمر هو الوجوب.

وفيه أيضاً: عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن سماعة، قال: سألت [أي الإمام الصادق عليه السلام]: ما حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضاً أو على سفر؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه، كان المرض ما كان» (١٢).

وما في تفسير العياشي: عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر في قوله: ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصم، كان المريض على ما كان» (١٣).

وكذا ما في الدعائم: من قوله: «روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: «حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه عدة من أيام أخر كما يجب عليه في السفر لقول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أن يكون العليل لا يستطيع أن يصوم، أو يكون إن استطاع الصوم زاد في علته وخاف منه على نفسه، وهو مؤتمن على ذلك ومفوض إليه فيه، فإن أحسّ ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة على الصوم فليصم، كان المريض [المرض - خ] ما كان» (١٤).

لا مجال للمناقشة في سند هذه الروايات بعد الوثوق ببعضها، فلا وجه للاكتفاء بذكر المرسلة في هذا المقام والاستشكال عليها بكونها مرسلة.

وكيف كان، فربما يقال: إن الروايات المذكورة تدلّ على إيجاب الإفطار الذي يساق حرمه الصيام في ما إذا كان الصوم مضرّاً بالمكلف، وهو كافٍ في إثبات أنّ الإضرار بالنفس حرام، ولذا صار سبباً لوجوب الإفطار.

هذا، وأورد عليه: بأنّ بعض الروايات تدلّ على سَرِّ حرمة الصيام على المرضى؛ وهو أنّ الله تعالى قد أهدى إلى عباده المرضى والمسافرين هدية الإفطار بقوله: ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وأكدّه بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(١٥)، فإذا صام المريض فقد ردّ هدية الله تعالى ردّاً عملياً، فكان صيامه معصية؛ لكونه ردّاً لهدية الله وكان الإفطار له واجباً. وعليه فليس إيجاب الإفطار للمريض إذا أُضْرَ به الصيام دليلاً على حرمة إيراد الضرر بالنفس، بل إيجابه كإيجابه على المسافر بعينه.

والروايات الواردة بهذا المضمون متعدّدة، منها رواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر - ثم قال: - إن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أصوم في شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا. فقال: يا رسول الله، إنّه عليّ يسير، فقال رسول الله ﷺ: إن الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان؛ أيحبّ أحدكم لو تصدّق بصدقة أن تردّ عليه؟!»^(١٦).

فالحاصل: أنّ ظاهر الآية المباركة أنّ فرض المريض والمسافر هو «عدة من أيام أخر»، وعليه فلا أقلّ من احتمال أن يكون وجوب الإفطار المذكور في مرسل الصدوق ناشئاً عمّا تضمنته الآية المباركة لا عن حرمة الإضرار بالنفس، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به^(١٧).

ولا يخفى عليك أنّ تعليق وجوب الإفطار على المرض المضّرّ على النفس في مقام التحديد - كقوله: «فإن وجد ضعفاً فليفطر»، أو قوله: «كلّ ما أضّرّ به الصوم فالإفطار له واجب»، وغير ذلك - يدل على أنّ سبب الوجوب هو الإضرار بالنفس، وجعل السبب لوجوب الإفطار هديةً الله تعالى هو خلاف ظاهر هذه الروايات. ولعلّ التعبير بالهدية في طول سببية الإضرار بالنفس يعني: أنّ إيجاب الإفطار من جهة سببية الإضرار بالنفس هو من باب الهدية والامتنان على الأمة، كما أن إيجاب الإفطار من جهة سببية السفر وكونه صعباً غالباً هو من باب الامتنان والهدية.

فإذا عرفت أنّ مقتضى ظواهر الروايات هو جعل السبب لوجوب الإفطار هو كون الصوم محظوراً بنفسه، يُعلم أنّ الإضرار بالنفس محرّم. ولكنه بعد لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ مقتضى هذا الاستدلال هو حرمة تحمّل الحرج النوعي في السفر، وهو كما ترى.

ومنها: الأدلة الواردة في انتقال فريضة الوضوء إلى التيمّم إذا كان استعمال الماء مضراً ببدن المكلف، بدعوى أنّ ذلك ليس إلّا لكون استعمال الماء - والحال هذه - حراماً تكليفاً.

ومن جملة تلك الأدلة: صحيحة البنظري عن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: «لا يغتسل، ويتيمّم» (١٨).

وقد أورد عليه في كتاب كلمات سديدة: بأنّ الرواية لا تدلّ على أزيد من انتقال الفرض معه إلى التيمّم، ولا ينبغي الريب في أنّ منشأ هذا الانتقال هو وجود المرض أو الجرح والقرح أو الخوف على نفسه من البرد، وأمّا أنّ استعمال الماء - والحال هذه - حرام تكليفي فلا دلالة فيها عليه.

نعم، تدلّ معتبرة محمد بن مسكين وغيره - المروية في الوسائل عن الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور، فغسلوه فمات، فقال: «قتلوه! ألا سألوا؟! ألا يَمُوه؟! إن شفاء العي السؤال» (١٩) وغيرها - على التوبيخ الدالّ على المبغوضية، ولكنها واردة فيما إذا انتهى استعمال الماء إلى الموت، فلا تدلّ على مبغوضية ما إذا انتهى إلى ما دونه من أقسام الضرر، فلعله لو كان ينتهي إلى مجرد ضرر أو طول براء مرض الجدري مثلاً، لمّا كان يوبّخ عليه أصلاً (٢٠).

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية تدل على المبغوضية فيما إذا كان خائفاً من الموت.

وكيف كان، فمما ذكر يظهر ما في كلام السيّد رحمته الله في العروة حيث قال: «إذا تحمّل الضرر وتوضّأ أو اغتسل... فإن كان الضرر في استعمال الماء في الوضوء أو الغسل بطل» (٢١)؛ لما عرفت من عدم تمامية الأدلة لإثبات الحرمة التكليفية.

وأما الاستدلال بقاعدة لا ضرر الدالّة على حرمة الإضرار ولو بالنفس، فهو وإن تمّ ولا يرد عليه ما في التنقيح - من: «أنّ المحرّم في قاعدة لا ضرر إنّما هو الإضرار بالغير، وأما الإضرار بالنفس فلم يحم على حرمة دليل؛ فلا مانع من أكل الطعام الذي يوجب المرض يوماً أو يومين أو أكثر، اللهمّ إلّا أن يكون الإضرار بالنفس ممّا نقطع بعدم رضا الشارع به كقتل النفس أو قطع الأعضاء أو نحوهما» (٢٢)، لما تقدّم من أنّ قاعدة لا ضرر تعمّ الإضرار بالنفس - ولكن الكلام في المقام في غير القاعدة من الأدلة.

ومنها: الأدلة الدالّة على عدم وجوب الحجّ وعدم حصول الاستطاعة إذا استلزم السير إلى الحجّ مرضاً أو ضرراً بدنياً، حيث يقال: إنّ حرمة الضرر

هي التي أوجبت انتفاء الوجوب وعدم حصول الاستطاعة، فإنّه لو جاز له تحمّله لكان مستطيعاً ولوجب عليه الحجّ.

ومن جملة تلك الروايات: صحيحة هشام بن الحكم التي رواها في الوسائل عن توحيد الصدوق عليه السلام: عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (٢٣) ما يعني بذلك؟ - قال: «من كان صحيحاً في بدنه، مخلى سربه» (٢٤)، له زاد وراحلة» (٢٥)، وغير ذلك.

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة بقوله: «إنّه لا يبعد أن يستفاد منها أن استلزام المسير لحصول ما يرفع الصحة أيضاً منافٍ لشرط الاستطاعة؛ بمعنى أنّه كما أنّ انتفاء الصّحة ووجود المرض من أوّل الأمر مانع صدق الاستطاعة، فهكذا استلزام السير إليه له، وعليه فلا يجب الحجّ على من خلا من الصّحة بدءاً ومالاً، إلّا أنّه إنّما هو لمكان إناطة صدق عنوان المستطيع به. وأمّا أنّ تحمّل الضرر حرام فلا دلالة بل ولا إشعار في هذه الأدلّة به» (٢٦).

ومنها: الروايات الواردة الدالة على النهي عن أكل الطين، بتقريب: أنّه لا وجه لحرمة إلّا لكونه مضرّاً بالبدن.

ومن جملتها:

١ - ما ورد في الكافي: عن أحمد، عن عليّ بن الحكم، عن إسماعيل بن حمّد، عن جدّه زياد بن أبي زياد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ التمتّي عمل الوسوسة، وأكثر مصائد الشيطان أكل الطين؛ وهو يورث السقم في الجسم ويهيج الداء. ومن أكل طيناً فضعف عن قوّته التي كانت قبل أن يأكله،

وضعف عن العمل الذي كان يعمل قبل أن يأكله، حوسب على ما بين قوته وضعفه وعذب عليه» (٢٧).

قال في مرآة العقول: قوله عليه السلام: «إِنَّ التَّمَنَّى - أي تمنّي الأمور الباطلة - من وسوسة الشيطان»، ويحتمل أن يكون اسم شيطان، انتهى.

ودلالة الرواية على حرمة أكل الطين الموجب للسقم واضحة، ولكن الرواية ضعيفة.

٢ - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن حزم، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام قال: من انهمك في أكل الطين فقد شرك في دم نفسه» (٢٨). والانهماك - كما عن النهاية -: التماذي في الشيء واللجاج فيه (٢٩)؛ أي إدامة الأكل.

٣ - وفيه أيضاً: عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ طِينٍ فَحَرَّمَ أَكْلَ الطِّينِ عَلَى ذَرِيَّتِهِ» (٣٠). والوجه المذكور فيه للحرمة لا ينافي أن يكون الإضرار أيضاً دخیلاً في ذلك، اللهم إلا أن يقال: لا يستفاد من مجموع الأخبار إلا دخالة المجموع، وهو غير نافع لإثبات مدخلية الإضرار استقلالاً في الحرمة.

٤ - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل، عن ابن فضال، عن ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ يَأْكُلُ الطِّينَ، فَذَاكَ وَقَالَ: لَا تَأْكُلْهُ؛ فَإِنْ أَكَلْتَهُ وَمِتَّ كُنْتَ قَدْ أَعْنَتَ عَلَى نَفْسِكَ» (٣١).

فإنّ قوله عليه السلام: «فإن أكلته...» تفريع على إطلاق حرمة أكل الطين، وليس

بمقيّد للإطلاق بصورة الإضرار والإعانة على النفس . وإن شئت فقل : إنّ الذيل
حكمة الحكم لا علته .

٥ - وفيه أيضاً : عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن
السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : من أكل الطين
فمات فقد أعان على نفسه » (٣٢) . وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة أكل
الطين .

وهذه الأخبار وإن دلّت على حرمة أكل الطين مطلقاً ، ولكن لا تدلّ على أنّ
الحرمة في جميع الموارد ناشئة عن حرمة الإضرار ؛ لأنّ الإضرار حكمة الحكم
لا علته ، ولذا حرم أكل الطين ولو القليل منه المقطوع بعدم إضراره .

هذا مضافاً إلى أنّ صحيحة هشام دالة على أنّ وجه حرمة أكل الطين هو
خلقة آدم من الطين ، وكيف كان ، فلا وجه لدعوى أنّ حرمة أكل الطين ليست
إلا للإضرار ، مع ما عرفت من أنّه حكمة الحكم لا علته ، وأيضاً - مضافاً إلى
كون قوله : « فإن أكلته ومِتّ كنت قد أعنت على نفسك » حكمة الحكم - لا وجه
لما يظهر من محكي الرياض من استفادة التعليل العامّ من هذه الجملة .

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ هذه الجملة وغيرها تدلّ على أنّ للإضرار مدخلية
في الحكم وإن لم تكن علّة بل كانت حكمة ، ولكن حيث إنّ الحكمة كالعلة في
التعميم لا التخصيص يمكن التعدي والقول بحرمة كلّ ما يضرّ .

إلا أنّه يشكل ذلك بأنّ الحكمة مشتركة بين الإضرار وما أشارت إليه
صحيحة هشام .

ومنها : الروايات المستفيضة الدالة على أنّه ليس للمؤمن إذلال نفسه .

ومن جملتها :

١ - ما ورد في الكافي : عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن

عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يَفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ، أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٣)؟!، فالْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَلَا يَكُونَ ذَلِيلًا، يَعِزَّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ» (٣٤).

٢ - وفيه أيضاً: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلالَ نَفْسِهِ» (٣٥).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة إذلال النفس، وهي بإطلاقها تشمل المقام، ولكن يمكن أن يقال: إنها أخَصَّ من المدعى؛ إذ يمكن تقطيع بعض الأعضاء مع عدم لزوم الإذلال. نعم، كل مورد يستلزم ذلك فهو محكوم بالحرمة من جهة الإذلال.

ومنها: بعض الآيات الكريمة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (٣٦)، بتقريب: أَنَّ أصل الهلاك - كما في مجمع البيان - هو الضياع، ومن المعلوم أَنَّ الإضرار بالنفس لما كان سبباً لتفويت كمال أمر وجودي فهو تضييع لذلك الأمر الوجودي. هذا مضافاً إلى أَنَّهُ لو سَلَّمَ ظهور «التهلكة» في الفناء والموت فيمكن إلغاء الخصوصية عن الهلاك ليشمل كل ضرر.

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة: بأنَّ «الهلاك - فعلاً - ظاهر في الفناء، فالآية ظاهرة في تحريم إلقاء النفس إلى الفناء، ولا تعم مطلق الضرر وإلغاء الخصوصية عرفاً عن الهلاك والفناء غير صحيح» (٣٧).

ويمكن أن يقال: إِنَّ ملاحظة الروايات وتطبيق الآية عند الصدر الأوّل يشهدان على كون التهلكة أعم من الموت والفناء: منها:

١ - ما ورد في الإفراط في الإنفاق؛ كخبر حماد اللحام عن أبي عبد الله عليه السلام:

قال: «لو أن رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل من سبيل الله ما كان أحسنَ ولا وفق؛ أليس يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ - يعني المقتصدين - !؟» (٣٨).

إذ الظاهر من التهلكة العارضة من الإفراط في الإنفاق ليس هو الموت والفناء، بل هو الابتلاء بضيق المعاش والحاجة إلى الناس وضيق المعيشة.

٢ - وما ورد في التعرّض للسلطان الجائر، كخبر ثابت بن دينار الثمالي عن عليّ بن الحسين (عليه السلام): «وَحَقَّ السُّلْطَانُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ جَعَلْتَ لَهُ فِتْنَةً، وَأَنَّهُ مَبْتَلَى فَيْكَ بِمَا جَعَلَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ، وَأَنْ عَلَيْكَ إِلَّا تَتَعَرَّضَ لِسَخَطِهِ؛ فَتَلْقَى بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَتَكُونُ شَرِيكاً لَهُ فِيمَا يَأْتِي إِلَيْكَ مِنْ سُوءٍ» (٣٩).

ومن المعلوم أنّ التهلكة العائدة على الإنسان من جهة التعرّض للسلطان أعمّ من الموت والفناء؛ إذ ربّما تكون بمثل التباعد والحبس والمصادرات ونحوها، ويؤيّد ذلك ما في ذيله من إطلاق السوء.

٣ - وما ورد في ترك الإنفاقات في الجهاد، كخبر البخاري، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أسلم أبي عمران قال: غزونا القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمان بن الوليد، والروم ملصقوا ظهورهم بحائط المدينة، فحمل رجل على العدو، فقال الناس: مَهْ مَهْ (٤٠)، لا إله إلا الله، يلقي بيديه إلى التهلكة! فقال أبو أيوب: سبحان الله! أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار؛ لما نصر الله نبيّه وأظهر دينه قلنا: هلّمّ نقيم في أموالنا ونصلحها، فأُنزل الله عزّوجلّ: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ... الآية، والإلقاء باليد إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا ونصلحها ونُدع الجهاد» (٤١).

ومن المعلوم أنّ التهلكة العارضة من ترك المقابلة مع الكفّار والجهاد معهم

لا تنحصر في الموت والفناء، بل ربّما لا تكون كذلك، بل هي سلطة الكفّار على المسلمين، وهي ليست بموت، ولكن هي تهلكة وأشدّ من الموت.

٤ - وما ورد في اليأس من رحمة الله تعالى، مثل ما روي عن البراء بن عازب في هذه الآية: إِنَّ الرجل يصيب الذنب فيلقي بيديه ويقول: قد بالغت في المعاصي، ولا فائدة في التوبة؛ فييأس من الله؛ فينهمك بعد ذلك في المعاصي. فالهلاك: اليأس من الله» (٤٢).

وغير ذلك من الموارد التي تدلّ على أَنَّ الصدر الأوّل والأثمة المعصومين (عليه السلام) لم يقتصر فهمهم للتهلكة على خصوص الفناء والموت، وعليه فدعوى ظهورها في الموت والفناء مع هذه التطبيقات كما ترى.

ولعلّه لذلك ذهب في الميزان إلى التعميم حيث قال: التهلكة والهلاك واحد، وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو - إلى أن قال: - والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفريط، كما أَنَّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدة بظهور العدو عليهم، وكما أَنَّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّيين إلى انحطاط الحياة وبطلان المروّة (٤٣).

فالتمسك بالآية الكريمة لحرمة الإضرار بالبدن - لأنّه ضياع للبدن - لا بأس به. اللهمّ إلّا أن يقال: كلّ ضرر وإضرار للبدن لا يصدق عليه ضياع البدن، نعم، يصدق ذلك في الأجزاء الرئيسية، فتدبر.

وكيف كان، فالآية تشمل صورة المظنّة والخوف للضياع والفساد أيضاً؛ لأنّه لو كان الممنوع هو صورة العلم لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما، وعليه فالممنوع هو كلّ ما يؤدّي إلى الهلاك ولو بالظنّ أو الخوف.

ومنها: إنّ الفطرة تقتضي دفع الضرر المحتمل، ألا ترى أنّ كلّ حي يدافع

عن نفسه عند إدراك الخطر؟! فليس ذلك إلا لكون ذلك جبلياً وفطرياً، فمع اقتضاء الفطرة ذلك كيف يجوز الإضرار بالنفس؟!

وفيه: أولاً: إنّ الفطرة ثابتة بالنسبة إلى الضرر الوارد من الغير، وأمّا بالنسبة إلى إضرار الشخص بنفسه فهو أول الكلام، فتأمل.

وثانياً: إنّ مجرد كون شيء ممّا تقتضيه الفطرة والجبلة لا يلازم الحكم بحرمة، ألا ترى أنّ الفطرة تدعو الإنسان نحو الأكل أو النوم أو غيرهما ومع ذلك لا تكون تلك الأمور واجبة؟! كما تدعو الإنسان نحو ترك الزيادة في الأكل والشرب ومع ذلك ليس مطلق الزيادة محرماً؟!

وثالثاً: إنّ هذه الفطرة ربّما تكون معارضة بما تقتضيه الفطرة في جهة أخرى، كفطرة حفظ الولد حيث دعت لإعطاء جزء من بدنه له لحفظه أو لراحته.

ومنها: حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل المهمّ به، ولذا كان وجوب التفحص والتحقيق في الدين مبتنياً عليه في علم الكلام.

وهو كافٍ في عدم جواز الإضرار بالنفس شرعاً؛ لأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

ومنها: الإجماع، كما ادّعاه بعض الأصحاب كصاحب الرياض على ما حكى عنه، بل يظهر من محكي جملة منهم أنّ حرمة الضرر على النفس من المسلّمات، كما تشهد له كلماتهم في مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة^(٤٤)، وفي مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في التكليف^(٤٥)، وفي مسألة حرمة تناول السموم القاتلة والأشياء الضارة^(٤٦).

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة بأنّ من المحتمل جدّاً، بل لعله المظنون، أنّ مستندهم هو حكم العقل بلزوم التحرّز عن المضار، أو الأخبار

الماضية وغيرها مما رواه في المستدرك عن الدعائم وغيره، فراجع. فلا يكشف اتفاق كلمتهم عن مستند آخر غيرها، كما لا يمكن أن يكشف بنفسه عن رأي المعصوم عليه السلام، وقد عرفت الكلام عن قيمة هذه المستندات (٤٧).

وكيف كان، فالإجماع محتمل المدرك، اللهم إلا أن يقال: إنَّ تسالم الأصحاب لا يضره وجود المدارك الأخرى ولو كانت مورداً للمناقشة، فافهم. هذا مضافاً إلى تمامية بعض الأدلة كقاعدة نفي الضرر مفاداً وسنداً كما عرفت.

فتحصل: أنَّ الكبرى ثابتة، فالإضرار بالنفس أو الغير محرّم فيما إذا كان الضرر معتنى به عند العقلاء، لاسيما إذا أوجب الضرر ضياعاً وهلاكاً أو إدلالاً، كما لا يخفى.

وأما الجهة الثانية - وهي الصغرى -: فلا يخفى أنَّ الضرر هو التنقيص في البدن أو المال أو الحال، وهو صادق على تنقيص شيء من الأعضاء، ولو كان ذلك لإعطاء الغير.

وأورد عليه: بمنع صدق الضرر فيما إذا استهدف غرضاً عقلياً من التنقيص؛ ألا ترى أنَّ إعطاء المال في مقابل الأعمال في باب الإجارة أو إعطاء لمجرد الإحسان إلى المستحق لا يعدّ عند العقلاء إضراراً بالمال، مع أنَّ إحراق المال أو إفنائه بنحو آخر بلا أي داعٍ عقلي يصدق عليه الإضرار المالي بنفسه؟!

وهكذا نقول: شرب التتن مثلاً - مع العلم بترتّب بعض المضار عليه - إذا كان موجباً للإنعاش في الجملة، لا يكون مصداقاً للإضرار، وإذا لم يكن له أي غرض عقلائي يكون إضراراً محضاً. وأيضاً إذا كان تناول الأطعمة والأشربة شهوةً إليها والتذاذاً بها أوجب ذلك ألا يكون الامتلاء منهما المضّر به

في الجملة، أو ألم^(٤٨) المعدة الحاصل عقيبه، ضرراً ببذنه داخلاً في عموم حرمة الإضرار.

وبعبارة أخرى: لو قُطع من شخص عضو أو أكثر من أعضائه بالقهر ولم يكن عن إذن منه ورضا، فإنّ هذا القطع يكون موجباً لإيراد النقص على بدنه، فيكون إضراراً به، وأمّا لو كان ذلك باختيار وإذن منه وطيب نفسه به لدواعٍ عقلائية، فلا يبعد دعوى منع صدقه بعد وجود هذه الدواعي؛ وذلك لأنّ كلّ من أذن بقطع عضوه للانتفاع به في الترفيع فلا محالة يدعوه إلى هذا الإذن هدف مادي أو معنوي، والعقلاء لا يسلّمون لصدق الضرر والإضرار على نقص المال أو البدن أو الحال إذا كان الإقدام عليه لغاية عقلائية؛ لأنّه يرجع في الحقيقة إلى مبادلة عقلائية بين الغاية العقلائية والنقص الوارد على البدن أو المال، فكما أنّ مبادلة ماله بمال آخر أو إعطاء ماله مجّاناً لغاية مادية أو معنوية لا يوجب صدق الإضرار والضرر عليه، فكذلك في إعطاء أعضاء البدن حرفاً بحرف.

ويمكن أن يقال: أولاً: إنّ الدواعي العقلائية لا تخرج التنقيص عن كونه ضرراً، ألا ترى أنّ كسر الباب لإنقاذ الغريق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعي ومع ذلك لا يخرج عن كونه ضرراً على صاحب البيت؟! ولذا يجب ضمانه، فمجّرد صحّة الداعي لا يكفي لمنع صدق الضرر.

وثانياً: إنّ قياس المقام بباب المعاملات مع الفارق؛ لأنّ في المعاملات كان إعطاء المال لأخذ المقابل، والمبادلة والمعاوضة مانعة من تحقّق الضرر، ونفس قطع الأعضاء والتنقيص لا يقابله شيء، وإنّما المقابلة والمعاوضة لو صحّت كانت في إزاء الأعضاء المقطوعة. هذا مضافاً إلى أنّ الأعضاء قبل الإبادة ليست بمال ولا تصلح للمقابلة والمعاوضة، بل بعد قطعها أيضاً لا تصلح للمعاملة شرعاً، وإن اعتبر لها المالية؛ لكونها بعد الإبادة من النجاسات

الذاتية، وهي مسلوقة المالية شرعاً ولو كانت لها فائدة عقلانية، على ما قرّرناه في بيع الأعيان النجسة.

وثالثاً: إنّ قياس المقام بباب الإنفاقات والصدقات أيضاً محلّ إشكال ونظر؛ لأنّ الإنفاقات والصدقات تتحقّق بإعطاء الأعيان المملوكة المحلّة، ولا محذور فيها بعد مندوبيّتها عرفاً وشرعاً. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ قطع الأعضاء ضرر ومحرم، ولا يخرج عن الضرر بمجرّد قصد إعطائه للغير؛ لأنّه ليس من العناوين القصدية، ومع بقاء عنوان الضرر على القطع يكون القطع محرّماً والحرام لا يصلح للمقرّبية.

نعم، لو قطعت الأعضاء بسبب من الأسباب القهرية، فأعطائها للغير حينئذ يشبّه بإعطاء الصدقات في الجملة، ولكنّه أجنبي عن المسألة.

ورابعاً: إنّ مجرّد الانتعاش في شرب التتن أو الالتذاذ بالأطعمة والأشربة عند الإكثار منها مع ترتّب الضرر المهتمّ به، لا يفيد في حليّة الشرب والأكل؛ لأنّ مقتضى صدق الضرر المهتمّ به هو حرمة الشرب والأكل ولو مع الانتعاش والالتذاذ فالضرر صادق، والانتعاش والالتذاذ يقعان بفعل المحرم في الفرض المذكور.

فتحصّل: أنّ الضرر صادق ولو مع وجود الدواعي العقلانية. وعليه، فالباب باب التزام مع وجود الدواعي العقلانية، فإن كانت الدواعي العقلانية من الواجبات وكان الترجيح مع الدواعي العقلانية التي ترجع إلى وجود مصالح تتزاحم مع مفساد الضرر المحرم، كان التقدّم معها، وإلا فلا وإن كانت المصلحة في نفسها ممّا تدعو العقلاء نحوها.

الوجه الثاني: إنّ قطع الأعضاء والجوارح للترقيع تبتكّ وتغيير لخلق الله، وهو محرّم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا * وَلَأُصَلِّنَهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَهُمْ

وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَعْبِرُنْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا * يَعْدُهُمْ وَيُعْنِيهِمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا * أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿٤٩﴾ والإناث - على ما في بعض التفاسير - : اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وإساف ونائلة ؛ كان لكل حي صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان ؛ وذلك إما لتأنيث أسمائها ، أو لأنها كانت جمادات ، والجمادات تؤنث من حيث إنها ضاهت الإناث لانفعالها (٥٠) .

وربما تقرب دلالة الآية : بأن قوله تعالى في ذيل الآية الكريمة : ﴿ وَيَتَّخِذِ الشَّيْطَانُ وَلِيًّا ... ﴾ الآية ، يدل على أنَّ الأمور المذكورة التي أوعده الشيطان أنه يأمر الناس بها لابد وأن تكون أعمالاً محرمة ، ومن جملتها هو التبتك وتغيير ما خلق الله عما هو عليه بحسب أصل الخلقة .

وهذا صادق على قطع الأعضاء ولو كان لداعٍ عقلائي ، كترقيع الغير به . وقد استدلل المحقق الميرداماد^(٥١) في محكي شارع النجاة ، والفيض القاساني في محكي الوافي ، والسيد حسن الصدر في محكي ذكرى ذوي النهى ، والسيد جعفر آل بحر العلوم في محكي تحفة الطالب بالآية لحرمة خلق اللحي (٥١) .

ولو شك في صدق التغيير على أخذ شيء ينبت بعد الأخذ ، كما في أخذ اللحي ونحوها ، فلا شبهة في صدقه على قطع ما لا يرجى نباته ، كما في قطع الكلية وأخذ العروق وأمثاله .

وقد أورد عليه : بأن دلالة الآية الكريمة على حرمة التبتك والتغيير في خلق الله وإن كانت واضحة إلا أنه لا إطلاق لها ؛ إذ الآية ليست في مقام بيان أنَّ الشيطان أراد مطلق التغيير ثم الله سبحانه ذم أتباعه في مطلق التغيير ، حتى تنفع للاستدلال بها في مسألة اللحي ومسألتنا .

ويعتضد ذلك بأنّ مطلق التغيير في خلق الله ليس بحرام، فهل يمكن القول بحرمة إيجاد التغيير في الجمادات والنباتات والحيوانات؟! فلو كانت الآية مطلقة لزم تقييد الأكثر، وهو مستهجن.

ولا مجال لما يقال من أنّ الاستهجان ممنوع بعد بقاء الكثير تحت الآية الكريمة؛ كقطع الآذان والأيدي والأرجل، وقلع الأعين، وإزالة الحاجب، وتشقيق الشفة، وقطع الأنف وغيره.

وذلك لإمكان أن يقال: إنّ هذه الموارد ليست بكثيرة؛ لاندراجها تحت عنوان واحد وهو قطع أطراف البدن وتغييرها.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه الموارد - ولو لوحظت متعدّدة - تكون قليلة في قبال مطلق التغييرات الموجودة في الحيوانات والنباتات والجمادات التي لا تعدّ ولا تحصى لو لوحظت كلّ واحدة متعدّدة.

وعليه، فالمراد من التغيير هو التغيير الخاص الذي هو عبارة عن العمليات الشيطانية التي تنتهي إلى البدعة والإغواء، كتشقيق آذان الأنعام وقطعها لتكون علامة على كونها محرّمة الأكل والانتفاع كما فعله بعض الكفّار في بعض الحيوانات كالبحيرة والسائبة والحامي؛ افتراءً على الله تعالى، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ﴾ (٥٢)، أو كتغيير الفطرة بالإغواء.

قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ (٥٣). فالخروج عنها هو تغيير في الفطرة وموجب للخلود.

وكيف كان، فالآية تدلّ على حرمة تغييرات خاصّة إغوائية شيطانية، فلا تشمل مطلق التشقيق والقطع في الأنعام، فضلاً عن غيرها، كيف؟! وقد

يكون ذلك مطلوباً، كإشعار الهدى، بل هو عبادة وليس عملاً شيطانياً.

فالمراد من التغيير المنهي عنه والمذموم هو التغيير الخاص، ولا إطلاق له في موارد فضلاً عن غيرها، فلا يصح الاستدلال بالآية الكريمة للمقام؛ لكونها مجملة غير مطلقة، فلا تغفل.

وأما أدلة المجوزين:

فقد استدلوا للجواز ببناء العقلاء على أنَّ كلَّ إنسان وليّ نفسه، وله اختيار أموره، وهذا هو الذي عبّر عنه بقاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم».

وهذه القاعدة العقلية أمضاها الشارع في ضمن الآيات والروايات، من جملتها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٥٤)، فإنَّ الآية الكريمة وإن كانت في مقام إثبات مقدّمية النبي ﷺ في الولاية على المؤمنين من أنفسهم، إلّا أنّه لا ريب في دلالتها على أنَّ للمؤمنين ولاية على أنفسهم. نعم، كانت ولاية النبي ﷺ أشدَّ وأكد.

ومن جملتها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٥٥) بدعوى دلالتها على أنَّ أمر نفسه بيده؛ إذ الشراء لا يكون إلّا مع الولاية على المبيع، والمفروض أنَّ المبيع في الآية هو النفس.

ومن جملتها: موثقة سماعة المروية عن الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلَّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْغَنَاءُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥٦)؟! فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً يعزّه الله بالإيمان والإسلام»^(٥٧). وغير ذلك من الشواهد والأخبار.

وعليه ، فيجوز للإنسان أن يقطع بعض أعضائه لترقيع الآخرين .

ويمكن أن يقال : **أولاً** : إنَّ بناء العقلاء دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن ؛ وهو ما كان في زمن الشارع مألوفاً وبمراه ، وتقطيع الأعضاء لترقيع الآخرين أمر مستحدث ، وليس له سابقة في تلك الأيام حتى يكون مورداً لتقرير الشارع أو إمضائه ، وما ورد في أخذ السنّ من الميت ضعيف .

وثانياً : إنَّ ما استشهد به كقاعدة السلطنة أو قوله تعالى : ﴿ **الْأَنْبِيَاءُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** ﴾ ليس مشرعاً وإن أفادت سلطنة الإنسان على نفسه في الجملة ؛ لأنَّهما تدلّان على أنَّ الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم فيما يجوز لهم ارتكابه ، فموارد الجواز تحتاج إلى بيان شرعي ، ولذا صرّح الفقهاء بعدم جواز ضرب العبيد والإماء استناداً إلى قاعدة السلطنة على الأموال ، فالقاعدة لا تدلّ بنفسها على جواز كلّ تصرف ، بل تدلّ على جوازه في كلّ مورد ثبت جوازه ومشروعيّته من الخارج ، والمفروض في المقام أن مشروعية تقطيع الأعضاء أول الكلام .

ولعلّ موثقة سماعة الدالة على تفويض الأمور كلّها إلى المؤمن عدا إذلال نفسه أيضاً كذلك ؛ بأن يراد من الأمور هي التي كانت مشروعة من الخارج ، فتأمّل ؛ لقوّة الإطلاق من جهة استثناء الإذلال .

وثالثاً : إنّه لو سلّمنا إطلاق القواعد والروايات ، فلا مجال للأخذ بها بعد محكوميتها بقاعدة الضرر .

فتحصّل إلى حدّ الآن : أنَّ قطع الأعضاء للترقيع إذا كان ضرراً على البدن محرّم ، ولا يخرجّه عن كونه ضررياً وجود دواعٍ عقلانيّة لذلك . نعم ، لو زاحمه الأهمّ لجاز ذلك من باب تقديم قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ ، كتقديم حفظ الحياة .

فروع

الأول: هل يجوز أن يوصي شخص بإعطاء أعضائه بعد موته ليستفاد منها في ترقيع بدن المحتاجين، أو لا؟

يمكن القول بالثاني؛ لأنّ الوصية ليست نافذة إلا فيما يجوز له فعله في زمن الحياة، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (٥٨)، وعليه فإذا كان شيء جائزاً له نفذت الوصية؛ لأنها إدامة لاختياراته في زمن الحياة لما بعد وفاته، وأمّا إذا لم يكن الشيء جائزاً في زمن الحياة فلا تكون الوصية نافذة.

وحيث إنّ إعطاء العضو في زمان الحياة غير جائز لكونه ضرراً على البدن، فالوصية بإعطائه بعد وفاته غير جائزة؛ إذ لم يكن له في زمان حياته اختيار إعطاء الأعضاء، بناءً على ما عرفت من حرمة الإضرار على النفس.

ويمكن أن يقال: إنّ الضرر على البدن من العناوين المخصوصة بحال الحياة؛ لعدم تحقق صدق ذلك العنوان بعد الموت بالنسبة إلى البدن الميت الذي اختلّ من جميع الجهات، وعليه فأعطاء الأعضاء بعد الموت مشروع؛ لعدم بقاء عنوان المانع؛ إذ لولا المانع لكان إعطاء الأعضاء في حال الحياة جائزاً، فإذا ارتفع عنوان المانع بقي التقطيع على ما عليه ذاتاً من الجواز، فتشمله أدلة الوصية إذا كان له دواعٍ عقلائية، ولا يلزم منه الإذلال، وإلا فلا دليل على النفوذ والجواز، بل يحرم إذلال النفس، كما دلّت عليه الأخبار المتضافرة.

ولا دليل على اعتبار المشروعية حال الإيصاء، بل اللازم هو المشروعية حال العمل بالوصية، كما أنّ القدرة شرطُ حال العمل لا حال تعلّق الخطاب.

لا يقال: نعم، ولكن مقتضى الأخبار الدالة على أنّ حرمة الميت كحرمة

الحي^(٥٩) هو عدم مشروعية تقطيع الأعضاء بعد الموت أيضاً؛ لأنّ تلك الأخبار واردة في مورد قطع بعض الأعضاء، فالوصية بالتقطيع منافية لحرمة الميت المسلم، ومع المنافاة لا تكون الوصية حال العمل مشروعة أيضاً، فلا تكون نافذة.

لأنّا نقول: إنّ التقطيع الممنوع بعد الموت هو التقطيع العدواني، وأمّا التقطيع المأذون فيه بالوصية فالروايات منسرفة عنه، والتقطيع بالإذن والوصية إذا فُرض له دواعٍ عقلائية لا يكون منافياً لحرمة الميت؛ ألا ترى أنّ وضع الرجل على رأس الغير خلاف حرمة، وأمّا مع إذنه بذلك لسبب من الأسباب العقلائية فلا يكون الوضع المذكور منافياً لحرمة.

والمناقشة فيه بأنّ حرمة الميت إن كانت من باب الحقوق تسقط بالإذن والوصية، وأمّا إن كانت من باب الحكم الشرعي فالوصية بخلافها منافية لها.

غير سديدة بعد دلالة موثقة سماعة على أنّ الله تعالى فوّض إلى المؤمن أموره كلّها إلّا الإذلال^(٦٠)؛ فإنّ مقتضى إطلاق تلك الموثقة أن غير الإذلال يكون من حقوقه، والكلام في الوصية بالتقطيع فيما إذا لم يستلزم الإذلال. هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من تشبيه حرمة الميت بحرمة الحيّ في قوله ﷺ: «حرمة الميت كحرمة الحيّ» هو مشابهة احترام الميت حال الممات مع احترامه حال الحياة، وحيث إنّ احترامه حال الحياة من الحقوق، كان احترامه حال الممات أيضاً كذلك.

وعليه، فالظاهر أنّ للجواز وجهاً، سواء كانت حياة مؤمن متوقفة عليه أو لم تكن، وإن كان الأحوط هو ترك الوصية بذلك أصلاً.

ولو شكّ في جواز الوصية بذلك وعدمه فلا مجال للتمسك بعموم أدلة نفوذ الوصية بعد تعونها بعدم كون الوصية وصية بالإثم؛ لأنّ التمسك بها في مورد الشكّ تمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

ثم إنه لا يخفى عليك أنَّ الأحكام الشرعية متعلّقة بالموضوعات العرفية غالباً؛ لأنَّ الشارع المظهر لم يتخذ لإفادة مرامه غير المحاورات العرفية، وعليه فما لم يصدق الموضوع عرفاً لا تترتب عليه أحكامه، والموت والحياة في المقام من الموضوعات العرفية، فإذا أوصى شخص بإعطاء أعضائه بعد موته لم يجز إعطاء أعضائه ما لم يصدق الموت. وبناءً على هذا، فلو صدق الموت عند الأطباء باختلال المخّ وتوقّف حركاته وعدم نفوذ الدم إلى عروقه ولكن لم يصدق ذلك عند العرف لعدم توقّف القلب بالمرّة، فلا تترتب على اختلال المخّ آثار الموت؛ فلا يجوز إعطاء أعضائه للموصي قبل حدوث الموت العرفي، بل لو صرح الموصي بإعطاء أعضائه عند اختلال المخّ مع عدم توقّف القلب بالمرّة لا يجوز الإعطاء؛ لأنّ إعطاء للأعضاء في حال الحياة غير جائز، والوصية به وصيّة بالإثم، فلا تكون نافذة.

نعم، حيث تكون الحركة القلبية الطبيعية معياراً عند العرف لبقاء الحياة، فالحركة التي تدوم بتوسّط الآلات والأدوات والأجهزة الحديثة الموصولة بالمرضى بحيث لو انفصلت عنه لا تدوم حركة قلبه، لا تفيد في بقاء الحياة؛ فإذا علم أو وثق بتوقّف القلب كان محكوماً بالموت، سواء انفصلت الأدوات والأجهزة أو لم تنفصل.

نعم، لو شكّ العرف في أنّ القلب توقّف أم لا، يمكن الاعتماد فيه على قول الأخصائيين؛ فإنّهم أهل الخبرة.

لا يقال: إنّ مع الشكّ يجري استصحاب الحياة.

لأنّا نقول: إنّ الاستصحاب جارٍ فيما لو لم تكن أمانة، ومع شهادة خبراء الطب لا مجال للاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ المرجعية إلى العرف في تشخيص الموضوعات فيما إذا أحرزها العرف العام وإن لم يحرزها العرف الخاص، كما

إذا حكم العرف العام بزوال الدم عن الثوب عند غسله بالماء، خلافاً للفلاسفة الذين لم يقولوا بالزوال لأنَّ العرض لا ينفك عن المعروض عندهم، وأما إذا لم يكن العرف في أمرٍ كذلك - كما إذا توقَّف المَخَّ ولم يتوقَّف القلب وشكَّ في تحقُّق الموت وعدمه - فيمكن الاعتماد على قول الخبراء في تحقُّق الموت وعدمه لو أخبروا جزمًا عن وقوع الموت وعدم عود الحياة.

ويشكل ذلك: بأنَّ الاعتماد على قول الخبراء فيما إذا اتَّفَق العرف والخبراء في مفهوم الموت والشكَّ في تحقُّق مصداقه، وفيما نحن فيه لا يكون كذلك؛ لأنَّ مفهوم الموت مختلف فيه بينهما، والقدر المتيقَّن منه هو توقُّف القلب والمَخَّ وسكون النفس، وفي مثله لا تفيد شهادة الخبراء على تحقُّق الموت؛ لأنَّ الموت الذي يشهدون على تحقُّقه هو توقُّف المَخَّ، وهو أوَّل الكلام، فالمتبع في مثله - ولو شهد الخبراء على تحقُّق الموت - هو الشكَّ في تحقُّق الموت واحتمال بقاء الحياة، فيجري فيه الاستصحاب الحكمي لا الموضوعي؛ لأنَّه من باب الشكَّ في الغروب والمغرب، ومقتضى الاستصحاب الحكمي هو عدم جواز قطع الأعضاء قبل توقُّف القلب والمَخَّ وسكون النفس.

نعم، لو قلنا بأنَّ الموت والحياة أمران واقعيَّان، فلو جزم العرف بموت شخص وحكم الأطباء بحياته لما جاز دفن الشخص المذكور، وليس ذلك إلَّا لأنَّ الموت أمر واقعي، ويترتَّب حكم الدفن عليه لا على صدق مفهوم الموت عرفاً؛ وإلَّا فهو معلوم الصدق عند العرف، ومن هذه الجهة لا يقاس المقام بباب صدق زوال الدم عرفاً مع حكم الفلاسفة ببقائه؛ فإنَّ الموضوع فيه هو المفهوم العرفي من الدم لا واقع الدم. وهكذا إذا أخبر الأطباء بوقوع الموت، لا من جهة أنَّ مفهوم الموت صادق بل من جهة أنَّ حقيقة الموت واقعة؛ لجواز الاعتماد عليهم - ولو شكَّ العرف فيه - فإنَّهم أهل خبرة في وقوع الموت وعدمه.

ويؤيد ما ذكر من كونهما واقعيين ما ورد في الأخبار من لزوم تأخير الدفن في موارد، كالغريق والمصعوق، وتخطئة العرف في جزمهم بالموت؛ لقوله ﷺ - بعد أمره بترك الميت ثلاثة أيام قبل أن يدفن - في الغريق والمصعوق: «فإنه ربما ظن أنه قد مات ولم يمّت» (٦١)، أو قوله ﷺ: «قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا في قبورهم» (٦٢). ولكن المسألة بعد لا تخلو عن الإشكال.

وكيف كان، فهذا كله فيما إذا أخبر الخبراء على وجه الجزم واليقين بتحقق الموت وعدم وجود الحياة.

وأما إذا احتمل أهل الخبرة وجود الحياة ولو كان الاحتمال ضعيفاً في غاية الضعف، فلا يمكن الاعتماد على شهادتهم؛ لعدم تحقق الموت لا وجداناً ولا بشهادة أهل الخبرة.

ثم إن الأطباء فرقوا بين موت المخ والإغماء، وقالوا: إن المخ في الإغماء لم يمّت، ولذا يمكن له العود في الحركات والأوامر، فإن الاختلال في الإغماء في سطح المخ بخلاف موت المخ، فإن الاختلال في أصله وساقه بحيث يقطع ارتباطه بالبدن ويشبه ما إذا قطع الرأس عن البدن.

ثم لو أوصى بإعطاء أعضائه في إزاء أخذ مال، فهل تكون وصيته نافذة أم لا؟ الأقوى هو الثاني بناءً على ما اخترناه في بيع النجاسات الذاتية من عدم مشروعيتها جعلها مورد المعاملة؛ إذ المفروض أن الأعضاء بعد الإبانة صارت كالنجاسات الذاتية.

اللهم إلا أن تكون الوصية منحلة إلى أمرين: أحدهما إعطاء الأعضاء بعد الموت. وثانيهما أخذ الوجه في مقابلها، فتكون الوصية نافذة في الأول دون الثاني، فتأمل.

الثاني: لا يجوز في حال الحياة قطع الأعضاء التي يؤدي قطعها إلى الموت ولو كان لحفظ نفس الغير، سواء قلنا بجواز تقطيع الأعضاء أو لم نقل، وسواء كان مع إذن صاحب الأعضاء أو لم يكن.

وذلك لأنّه قتل للنفس المحترمة، وهو كبيرة، ولا يجوز ذلك كما نُصّ عليه في الروايات:

منها: ما رواه في الوسائل عن الفقيه بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها» (٦٣). ولعلّ التعبير بالخلود لكثرة طول عذابه.

قال الصدوق في المشيخة: «وما كان فيه عن أبي ولّاد الحنّاط فقد رويته عن أبي عبد الله عليه السلام عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط واسمه حفص بن سالم مولى بني مخزوم»، انتهى (٦٤).

روى ابن أبي عمير عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي قال في حقّه النجاشي أنّه قريب الأمر، ولم يستثنه ابن الوليد، وفيه إيماء إلى وثاقته، وروى عنه كامل الزيارات، وأمّا بقية السند فهم ثقات، فالرواية موثقة.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن عقاب الأعمال قال: حدّثني محمّد بن موسى بن المتوكّل عليه السلام قال: حدّثني عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها» (٦٥).

والظاهر أنّ المراد من أحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وهو ثقة وإن أكثر الرواية عن الضعاف، فالرواية موثقة، ولكنها متّحدة مع سابقتها وليست رواية أخرى.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن ناجية قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمَنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مِيتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ» (٦٦). إِلَّا أَنْ نَاجِيَةً غَيْرَ مُوْتَقٍّ.

وغير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى الآيات الكريمة:

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (٦٧).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُضِلُّهُ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (٦٨).

قال في آلاء الرحمن - بعد نقل الروايات -:

منها: عن العياشي عن أسباط بن سالم: سأل الصادق عليه السلام رجل عن ذلك، فقال: «عنى بذلك الرجل من المسلمين يشدّ (٦٩) على المشركين وحده يجيء في منازلهم فيقتل، فنهاهم الله عن ذلك» (٧٠).

ومنها: أنَّ المروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تخاطروا بأنفسكم في القتال فتقاتلوا من لا تطيقونه» (٧١).

ومنها: عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله ﷺ في حديث سأل فيه عمّن كان في بزد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده، فقراً عليه السلام: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (٧٢). إلى غير ذلك.

أقول: ويمكن الجمع بين الروايات بأنّ المنهي عنه في الآية هي المقدمات والأفعال التي ينشأ عنها زهوق النفس، ولا مانع أيضاً من شمول الآية لقتل المسلم مسلماً آخر بغير حق؛ فإنّ المنهي عنه هو قتل النفوس المضافة إلى

جماعة المؤمنين الشاملة لنفس القاتل ونفوس غيره من المؤمنين، ولا حاجة فيما ذكرناه إلى الجمع بين الحقيقة والمجاز، لا في الإضافة ولا في المضاف إليه (٧٣).

ولقد أفاد وأجاد. ومثله ما لو أمر جماعة المؤمنين بمراعاة عزة نفوسهم؛ فإنه لا يختص بالآخرين، بل يشمل نفس من أعز الناس أيضاً، فتأمل.

وكيف كان، فالمقصود من الآية - بشهادة الروايات - يعم قتل الإنسان نفسه، بل لعلّ تقطيع الأعضاء لا يجوز فيما إذا كان فيه مظنة الهلاك أو خوفه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ بناءً على عدم اختصاصه بالتهلكة اليقينية؛ بدليل أنه لو اختصت بها لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما.

هذا مضافاً إلى أنّ النهي عن الهجوم على العدو الذي لا يُطاق دفعه لا يلزم الهلاك اليقيني، بل هو مظنة للهلاك.

على أنّ المحاطرة المنهي عنها في الأخبار هي إلقاء النفس في الخطر، وهو لا يلزم الجزم بوقوع الخطر.

ويشهد لما ذكر أيضاً: ما ورد في المنع عن استعمال الماء مع الخوف على النفس، كمعتبرة محمد بن مسكين المروية في الوسائل عن الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجبور (٧٤)، فغسلوه فمات. فقال عليه السلام: «قتلوه! ألا سألوا؟ ألا يَمَموه؟ إن شفاء العي (٧٥) السؤال» (٧٦). ثم إنّ محمد بن مسكين موثق بالتوثيق العام؛ لرواية ابن أبي عمير عنه.

وجه الشهادة: إنّ من المعلوم أنّ الذين غسلوه لم يعلموا بلزوم الموت،

ومع ذلك وبخهم الإمام عليه السلام ، وليس ذلك إلا لممنوعة إفراغ الماء مع الخوف .

الثالث : لا يخفى عليك - بعد ما عرفت أن الضرر وتنقيص البدن نقصاناً معتنى به محرم - أنه لا فرق بين كون الأعضاء من الأعضاء الرئيسية وبين غيرها ؛ إذ الملاك هو حرمة الضرر ، فلا وجه للتفصيل المذكور ، كما يظهر من عبارة بعض الأعلام حيث قال : « هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حي للترقيع إذا رضي به ؟ فيه تفصيل : فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلهما لم يجز ، وأما إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به » (٧٧) .

نعم ، من لم يتم عنده حديث لا ضرر أمكن له التفصيل بين ما يفسد البدن وغيره ، كما يدل عليه خبر محمد بن سنان ، حيث كتب فيه علي بن موسى الرضا عليه السلام : « إننا وجدنا كل ما أحل الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ، ولهم إليه الحاجة لا يستغنون عنها ، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ، ووجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك - إلى أن قال - : فكيف أن الدليل على أنه لم يحل إلا لما فيه من المصلحة للأبدان وحرم ما حرم لما فيه من الفساد ؟! » (٧٨) .

ولكن الخبر ضعيف . هذا مضافاً إلى تقيد الفساد بالفناء والهلاك . اللهم إلا أن يراد من الفناء والهلاك الأعم من الموت ، كما يشهد له جعل كل محرم كذلك مع ما نرى أن كل محرم لا يوجب الهلاك بمعنى الموت ، ويؤيده تعليل الذيل بمطلق الفساد ، فافهم .

فتحصل أن الضرر المعتنى به يحرم .

وأما بذل كلية واحدة هل يكون ضرراً أو لا ؟ فقد ذكر بعض الأطباء أنه ليس بضرر .

الرابع: هل يجوز للحَيِّ تنقيص الأعضاء وتقطيعها لو توقّف حفظ حياة مؤمن على بذل عضو من أعضائه أو لا يجوز؟

ربّما يقال بالجواز بل الوجوب؛ لدوران الأمر بين حرمة الضرر ووجوب حفظ النفس، فيصير المورد من موارد التزام، وحيث إنّ حفظ النفس أهمّ فيقدّم جانبه.

ويستدلّ على أهميّة حفظ النفس بأمور:

منها: أخبار التقيّة، بتقريب: أنّ التقيّة ثابتة في كلّ شيء وجودياً كان أو عدمياً، كما نصّ عليه في صحيحة الفضلاء: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(٧٩)، وعليه فالتقيّة مقدّمة على كلّ واجب وحرام؛ فإنّ كل شيء يعمّهما.

وحيث إنّ كل واجب وحرام لا يخلو عن الملاك اللازم الرعاية، فتقديم التقيّة عليهما يكون من باب أهمّيتهما عليهما.

ثمّ ذكر وجه هذه الأهميّة في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة^(٨٠)». ومثلها موثقة أبي حمزة الثمالي. فيدلّ مجموع هذه الأخبار على أنّ حفظ الحياة هو المجوّز لمخالفة كلّ حرام أو واجب، وعليه فحفظ الحياة واجب أهمّ وأولى بالرعاية من جميع الواجبات والمحرّمات، فلا محالة كلّما دار الأمر بين حفظ الحياة وحفظ واجب أو حرام آخر فالأهمّ هو حفظ الحياة.

ويشكل ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار هو تشريع التقيّة لحفظ النفوس من تجاوز الأعداء ولا نظر لها بالنسبة إلى حفظ النفوس عمّا يعرضها بسبب العلل الطبيعية كالأمراض المهلكة. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر التعليل في قوله عليه السلام: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم» هو أنّ معيار تقديم التقيّة حفظ النفوس ولا

نظر فيه إلى أسباب هدمها، فلا تفاوت في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها، فتأمل.

لا يقال: إنَّ التعليل بحفظ الدم لا يشمل دم الغير، وعليه فالمعيار مختص بحفظ دم الإنسان نفسه ولا يرتبط بحفظ دم الآخرين من المؤمنين، والمقام راجع إلى حفظ دم المؤمنين.

لأنَّ نقول: إنَّ التقية لحقن الدم لا تختص بالمتقي، بل تشمل التقية لحفظ دم الآخرين، فلا وجه لتخصيص التحليل بدم المتقي.

لا يقال: إنَّ الدم أعمّ من قتل النفس، وعليه فيكون مفاد الرواية أنَّ التقية إنما شرعت ليحفظ بها الإنسان من الجرح والقتل ممّا فيه الدم، فإذا بلغت التقية الدم بالمعنى المذكور فلا تقية.

وعليه، فكلّ شيء يؤدي إلى الجرح والقتل لا يجوز، والمقام ممّا يؤدي إلى الجرح؛ فإنّ تقطيع الأعضاء لا يمكن بدون الجرح والدم كما لا يخفى. وعليه، فلا تصلح هذه الأخبار للاستدلال في المقام.

لإمكان أن نقول: إنَّ الدم في هذه المقامات يستعمل كثيراً في قتل النفس، كقوله عليه السلام: «وصارت البيّنة في الدم على المدّعي عليه... واليمين على المدّعي؛ لأنّه حوط يحتاط به المسلمون؛ لئلا يبطل دم امرئ مسلم» (٨١).

أو «شهادة النساء... لا تجوز في الطلاق ولا في الدم» (٨٢).

أو كقولهم: «عرض المسلم كدمه».

وغير ذلك من الموارد. فكثرة الاستعمالات تصلح لانصراف الدم إلى دم النفس لا للأعمّ من دم الجرح، فافهم.

ولو سلّم تماميّة الاستدلال بأخبار التقية من الجهات المذكورة، فلا نسلم

تماميتها من جهة الإطلاق؛ فإنّ قوله: «إنّما جعل التقية ليحقن الدم بها، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة» في مقام بيان عدم جواز التقية بسفك دم الغير، فلا إطلاق لها من ناحية موارد جواز التقية من الأسباب القهرية العدوانية والأسباب العادية الطبيعية.

ومنها: أخبار جواز الحلف كذباً لحفظ مال المسلمين، كموثقة إسماعيل بن سعد الأشعري المروية في الوسائل عن الكليني: عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف. قال: «فلا جناح عليه». وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه. قال: «لا جناح عليه». وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: «نعم» (٨٣).

بدعوى أنّ مورد الروايات وإن كان هو التضرّر المالي للأخ المؤمن، ولكن نتعدّى إلى التضرّر العرضي والنفسي بطريق الأولوية، ويشهد له موثقة السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إحلف بالله كاذباً ونجّ أخاك من القتل» (٨٤).

فالمستفاد من هذه الأخبار أنّ الجامع في تسويغ التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام إنّما هو الضرر المتوجّه إلى النفس أو الأخ المسلم في شيء من المال أو العرض أو النفس. هذا مضافاً إلى دلالة خبر معمر بن يحيى على أنّ الضرر المتوجّه إلى الأخ المسلم أو المؤمن هو ممّا يوجب الضرورة على نفس الإنسان - حيث قال عليه السلام في جواب سؤال السائل: إنّ معي بضائع للناس ونحن نمرّ بها على هؤلاء العشّار، فيحلفونا عليها، فنحلف لهم؟ فقال: «وددت أنّي أقدر على أن أجيّز أموال المسلمين كلّها وأحلف عليها؛ كلّ ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية» (٨٥) - لتطبيق الكبرى المذكورة في

الذيل على موارد الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن .

وكيف كان، فهذه الروايات تدلّ على جواز التقية في ترك الواجب أو في فعل الحرام للضرر المتوجّه إلى الغير، سواء كان مالياً أو بدنياً، وعليه فلا مانع من رفع اليد عن حرمة الإضرار بالبدن للضرر المتوجّه إلى الغير .

وفيه: ما عرفت في أخبار التقية من أنّ غاية الاستدلال بها هو جواز التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام عند تجاوز الأعداء، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن بالأسباب الطبيعية، بل هذه الأخبار جاءت مندرجة تحت أخبار التقية لأنّها بالحمل الشائع تقية .

ومنها: أخبار وجوب حفظ الماء خوفاً من العطش: كصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه إلا ماء قليل ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش، قال: «إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة، وليتيمّم بالصعيد؛ فإنّ الصعيد أحبّ إليّ» (٨٦) .

وموثقة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يكون معه الماء القليل، فإن هو اغتسل به خاف العطش، أيغتسل به أو يتيمّم؟ فقال: «بل يتيمّم» (٨٧) .

وموثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلّته. قال: «يتيمّم بالصعيد ويستبقي الماء؛ فإنّ الله عزّ وجلّ جعلهما طهوراً؛ الماء والصعيد» (٨٨) .

لا يقال: إنّ بعض الأخبار مختصّ بحفظ الإنسان لنفسه، وشمول قوله عليه السلام: «إن خاف عطشاً» لحفظ نفس الغير، مع أنّ السؤال عن خوف العطش على نفسه غير واضح .

لا يمكن أن نقول: إنّ العبرة بإطلاق الجواب؛ فإنّ قوله: «إن خاف عطشاً»

يشمل عطش الغير. هذا مضافاً إلى أنّ إطلاق السؤال وترك الاستفصال في موثقة الحلبي وموثقة سماعة يشهد للشمول.

إن قلت: إنّ هذه الأخبار واردة في الطهارة المائية التي لها بدل وهي الطهارة الترابية، فجواز رفع اليد عن مثلها لا يسوّغ التعدي عنها إلى ما لا بدل له كسائر الواجبات والمحرمات.

قلت: لا مجال لاحتمال خصوصية كون الواجب ذا بدل في ذلك مع الاتفاق على وجوب إنقاذ الغريق ولو كان متوقفاً على الحرام، كقطع الصلاة أو الدخول في دار الغير؛ فإنّ مثلهما لا بدل له. فمنه يظهر أنّ معيار التقديم هو أهميّة وجوب حفظ نفس الغير لا كون الواجب ذا بدل.

وعليه، فهذه الأخبار تدلّ على وجوب حفظ نفس الغير ولو كان سبب الهلاك أمراً طبيعياً، وذلك الحفظ يتحقّق برفع اليد عن الواجب، وهو الوضوء أو الغسل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مع خوف العطش يصدق عنوان ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (٨٩)، ومعه فلا موضوع للغسل والوضوء، ولا يكون من باب التزامم وتقديم وجوب حفظ النفس على وجوب الغسل أو الوضوء.

ولكنّه كما ترى؛ لأنّه مع وجود الماء للوضوء أو الغسل ورؤيته لا يصدق عدم وجود الماء، فالتقديم من جهة التزامم وأهميّة حفظ النفس، لا من جهة عدم موضوع الوضوء أو الغسل.

وحيث كان الوضوء أو الغسل لا موضوعيّة لهما، فيتعدّى منهما إلى كلّ واجب وحرام، فإذا توقّف حفظ النفس على ترك الواجب أو فعل الحرام أمكن القول بالجواز من جهة أهميّة حفظ النفس، ولكنّه محلّ تأمل؛ لأنّ التعدي من الواجبات البدلية التي تكون هي مورد الروايات إلى غيرها بقرينة خارجية

يختص بمقدار تدلّ عليه القرائن، والاتفاق على وجوب الإنقاذ وتقديمه على حرمة قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير لا يدلّ على تقديم حفظ النفس على حرمة الإضرار بالبدن؛ لأنّ قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير ليس من هذا القبيل.

ومنها: الأخبار الدالّة على جواز شقّ بطن المرأة الميتة لإخراج ولدها حفظاً لحياة الولد، أو على جواز تقطيع الولد الميت وإخراجه من بطن المرأة الحية حفظاً لحياة الأم:

كصحيحة علي بن يقطين قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت ولدها في بطنها. قال: «يشقّ بطنها، ويخرج ولدها» (٩٠).

والظاهر من قوله: «يشقّ بطنها» هو وجوب ذلك؛ لأنّ السؤال عن كيفية الحكم عند دوران الأمر بين المحذورين، فإن كان الحكم هو الجواز لما خصّصه بشقّ البطن، فحيث خصّصه به يظهر أنّ المتعين هو شقّ البطن. ولا ينافيه قوله: «لا بأس» في الرواية التالية؛ لأنّه من جهة إقدام الرجل في مقابل النساء لا من جهة أصل القطع والإخراج.

وخبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرّك فيتخوّف عليه؛ فشقّ بطنها وأخرج الولد». وقال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوّف عليها، قال: «لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطّعه ويخرجه إذا لم تفرّق به النساء» (٩١).

والرواية وإن كانت ضعيفة ولكنّها - كما في الجواهر - غير قاذحة بعد الانجبار بعمل الأصحاب.

فهذه الروايات تدلّ على رفع اليد عن حرمة تشقيق بدن الميت وتقطيعه في مقابل وجوب حفظ النفس، مع أنّ تقطيع بدن الميت وتشقيقه يوجب الدية، لو

لم تدلّ الأخبار المذكورة على عدمها، وهذا حالٌ عن أهميّة حفظ النفس، فيستفاد منها أنّ مع تزامم حرمة الإضرار بالبدن مع وجوب حفظ نفس الغير يلزم رفع اليد عن حرمة الإضرار.

ويشكل ذلك: بأنّ رفع اليد عن حرمة التقطيع في الأموات يلزم رفع اليد عن حرمة الإضرار في الأحياء، وإلغاء الخصوصية لا مجال له. هذا مع أنّ وجود الميت في مورد الأخبار من أسباب موت الحيّ، بخلاف المقام؛ فإنّ الحيّ لا سببية له في إزالة الحياة من الغير، بل إزالة الحياة من الغير مستندة إلى الأسباب العادية والطبيعية، فتأمل.

ومنها: ما يظهر للمتتبع في تضاعيف أبواب الفقه نصّاً وفتوى من تقديم حفظ النفس المحترمة على ارتكاب المحرّمات أو ترك الواجبات، وليس ذلك إلّا لأهميّة حفظ النفس المحترمة بالنسبة إلى سائر الواجبات والمحرّمات، وبعض هذه الموارد كما يلي:

١ - جواز أكل الميتة حفظاً للنفس.

٢ - جواز قطع المضطرّ للأكل بعض أجزاء بدنه ممّا لا يوجب الهلاك، معللاً بأنّه إتلاف بعض لاستبقاء الكلّ^(٩٢).

٣ - جواز شرب الخمر أو البول عند الاضطرار إليهما^(٩٣).

٤ - جواز غصب مال الغير لحفظ الإنسان إذا توقّف عليه، مع ضمان المثل أو القيمة^(٩٤).

٥ - وجوب بذل الطعام على صاحب الطعام للمضطرّ إذا لم يكن نفسه مضطراً، معللاً بوجوب حفظ النفس المحترمة عليه ولو لغيره، خلافاً للمحكّي عن الخلاف والسرائر فلم يوجباه؛ للأصل، بعد منع كونه إعانة وعدم دليل يدل على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً، حتى لو توقّف على بذل المال؛ إذ

ليس إلّا الإجماع، وهو في الفرض ممنوع، بل لعلّ السيرة في الأعصار والأمصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع إمكان دفعه بالمال، وفي المرضى إذا توقّف علاجهم - المقتضي حياتهم بإخبار أهل الخبرة - على بذل المال. قال في الجواهر بعد نقل ما ذكر: «إلا أنّه لا يخفى عليك ما في ذلك كلّ؛ ضرورة المفروغية عن وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة» (٩٥).

٦ - وجوب شراء العلف لحفظ نفس الحيوان (٩٦).

٧ - وجوب الطبابة عيناً على الطبيب مع الانحصار مع أخذ الأجرة (٩٧).

٨ - جواز قتل مباح الدم كالحربي للمضطرّ الذي يحتاج إلى لحمه، ويحلّ له منه ما يحلّ من الميتة (٩٨).

٩ - وجوب الدفاع عن الغير عند القدرة على الدفع عن غيره مطلقاً أو مع التقيد بالأمن من الضرر (٩٩).

١٠ - وجوب إنقاذ الغريق ونحوه كفاية أو عيناً عند الانحصار ولو توقّف على ارتكاب الحرام أو ترك الواجبات، وغير ذلك من الموارد التي تدلّ على أهمية حفظ النفس وتقديم جانبه على المحرّمات والواجبات.

وفيه: أولاً: إنّ هذه الموارد جملة منها مربوطة بمحافظّة الإنسان على نفسه ولا يرتبط بالمقام.

وثانياً: إنّ جملة أخرى منها وإن دلّت على تقديم جانب حفظ نفس الغير ولكنها مختصة بتقديمه على الأموال، ولا يستفاد منها وجوب بذل الأعضاء لحفظ نفس الغير، بل يظهر من الجواهر خلافه، حيث قال: «لا يجوز للإنسان أن يقطع جزءاً منه للمضطرّ وإن قطع بالسلامة، إلّا أن يكون المضطرّ نبياً، فإنّه يجوز وإن قطع بالسراية» (١٠٠).

وأيضاً قال: «لا يجوز للمضطرّ أن يقطع من غيره ممّن هو معصوم الدم

اتِّفَاقاً، كما في المسالك؛ إذ ليس فيه إتلاف البعض لإبقاء الكل، بل الظاهر ذلك وإن قطع بالسلامة المقطوع منه^(١٠١).

ومنها: بناء العقلاء وسيرتهم على لزوم حفظ نفس الغير بحيث لو أهمل من يقدر على حفظه استحقَّ المذمة، ولم يردع عنه الشارع. وهذه السيرة لا تختص ببذل المال ونحوه، بل هي قائمة أيضاً في أنهم يقتحمون الأخطار من أجل إنقاذ الغير، لاسيما إذا كان بينهما قرابة. ألا ترى أنَّ الأمَّ أو الأب أو الولد يذبّون عن ذويهم لإنقاذهم ولو كلّف الأمر اقتحام النار؟! بل ربّما علموا بأنَّ الدخول في النار ونحوها من المخاطر لا يخلو من الضرر ونقص البدن ومع ذلك يقدمون على إنقاذه، ولم يكونوا ملومين بل ممدوحين بذلك.

وعليه، فمع توجّه الخطر إلى الغير يجب على الإنسان حفظ نفس الغير، ولو أُخِلَّ بذلك كان ملوماً ومذموماً عند العقلاء ولو لم يكن سبباً لتوجّه الخطر إلى الغير.

ودعوى أنَّ السيرة المذكورة ثابتة فيما إذا لم يعلم بالضرر، ولا إشكال فيه؛ لأنَّ مع عدم العلم بالضرر يكون من الشبهات الموضوعية فلا يحرم، وأمّا مع العلم بالضرر فهي غير ثابتة.

ممنوعة بأنّا نجد السيرة قائمة على دخول الإنسان في المخاطر من أجل الحفاظ على ذويه من الأبناء والآباء ونحوهما من الأقرباء الأدنى مع العلم بالنقص والضرر، ومع وجدان هكذا سيرة كيف يمكن دعوى عدم الثبوت؟!

نعم، يمكن القول بأنَّ السيرة حيث كانت دليلاً لبيّاً فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، فيجوز تحمّل النقص في ذوي الإنسان وأهله وعياله، كالأبناء والآباء والأمّهات والإخوان والأزواج وغيرهم من الأقرباء الأدنى؛ فإنَّ ضررهم ضرره، فكما إنَّ الإنسان يدفع الضرر الأكثر بتحمّل الضرر الأقل عند المعالجة

والأمراض، كذلك يدفع ضرر ذويه بتحمل الضرر القليل أو الأقل.

وأما في غيرهم فالسيرة مع العلم بالضرر غير ثابتة؛ إذ ليس ضررهم ضرره، فتأمل.

لا يقال: إنَّ السيرة في المذكورين ليست على بذل الأعضاء؛ فإنَّ ذلك أمر لا سابقة له في تلك الأيام، فكيف يؤخذ بها؟! لجواز تحمل الضرر ببذل الأعضاء.

لأنَّ نقول: إنَّ ثبوت السيرة على تحمل الضرر لدفع الخطر كافٍ في جواز بذل الأعضاء، ولا حاجة إلى ثبوتها في خصوص بذل الأعضاء بما يكون متعارفاً في زماننا هذا؛ إذ لا خصوصية في مصاديق الضرر، فتحمل الحرق والكسر والجرح لحفظ الأهل والعيال من خطر الموت مع الإمضاء الشرعي يسوغ المقام؛ إذ الإمضاء تعلق بتحمل الضرر لحفظ الأهل لا بخصوص موارد الضرر.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنَّ الإمضاء لو تعلق بخصوص المذكورات أمكن إلغاء الخصوصية كما تلغى في النصوص ومعاهد الإجماعات، فتدبر.

بل يمكن أن يقال: إنَّ المورد المذكور من موارد تزامم الضررين، وبناء العقلاء في مثله على اختيار الأقل منهما. وهكذا نقول في نفي الحرج، فإنَّ تحمل الضرر حرج، وتحمل فقدان الأولاد والآباء والأمهات وغيرهم من الأهل أكثر حرجاً، فيختار أقلهما حرجاً كما عليه بناء العقلاء.

إن قلت: إنَّ ما ذكرتموه جارٍ بعينه في إخواننا المؤمنين؛ لأنَّ مقتضى الأخوة الإسلامية هو أنَّ المسلمين بعضهم أولياء بعض وأمة واحدة، فالضرر اللاحق بالإخوان ضرر علينا، فإذا مرض أحدهم بمرض مهلك وأمکن لنا دفعه بتحمل الضرر يتزاحم الضرران، ومقتضى بناء العقلاء على اختيار أقلهما

ضرراً، والأقل هو تحمّل النقص لرفع الأكثر وهو الهلاك، وبالجمله فحكمهم هو حكم الأقرباء الأدين والأهل والعيال.

قلت: بناء العقلاء ليس إلّا في الأدين من العشيرة والخواص، والتوصية الشرعية بالأخوة الإسلامية بنفسها شاهدة على أنّ البناء المذكور ليس ثابتاً في الأخوة، وإنّما أراد الشارع أن يكون المسلمون بعضهم بالنسبة إلى البعض كالأهل. وبالجمله: التوصية بأنّ المسلمين ينبغي أن يكونوا كذلك تغاير بناء العقلاء على المعاملة مع الآخرين معاملة العشيرة والأدين والأهل والعيال.

إن قلت: تكفي التوصية الشرعية بالإيثار بالنسبة إلى جواز تحمّل الضرر ببذل الأعضاء للإخوان.

قلت: نعم، لو كانت التوصية المذكورة عامّة أو مطلقة بحيث تشمل تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين، وأمّا إذا لم تكن كذلك فمقتضى أدلة نفي الضرر هو عدم جواز تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين. وهذا بخلاف الأهل والعيال؛ فإنّ الأمر فيهم يرجع إلى تراحم الضررين بالنسبة إلى فرد واحد، فيختار أقلهما ضرراً.

إن قيل: إنّ عنوان ذوي الإنسان وخاصّته ممّن يكون ضررهم ضرراً لنا بحيث يرجع إلى تراحم الضررين متفاوت في الأقوام والملل؛ إذ ربّما تكون الطبقة الأولى كذلك وربّما تكون أزيد وربّما تكون أقلّ من ذلك.

قلت: فالمتّبع هو كون ضررهم معدوداً ضرراً لنا، والقلة والكثرة بحسب اختلاف الأقوام والملل لا تنافيان ذلك، فتدبّر.

ثمّ بعد اللتيا والتي، يمكن أن يقال: إنّ عمومات إعانة المؤمنين كقوله ﷺ: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه» الحديث^(١٠٢)، أو عمومات

الاستغاثة كقوله عَلَيْهِ السَّلَام : « قال رسول الله ﷺ : من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم » ^(١٠٣) ، وإن أمكن المناقشة في شمولها لبذل العضو لكن دعوى بناء العقلاء على عدم ملامة من أعطى عضوه في سبيل نجاة الآخرين من الموت ولو لم يكن بينه وبينهم قرابة غير مجازفة ، وعليه فدعوى انصراف حديث « لا ضرر » عن مثله غير بعيدة . فتحصل أنَّ إعطاء العضو لنجاة الآخرين من الموت جائز ؛ لقيام بناء العقلاء على عدم كون البازل ملوماً ، ولم يُردع هذا البناء ؛ إذ العمومات لا تكفي للردع ، بل يحتاج الردع إلى التصريح والتنصيص . نعم ، لا يكون ذلك واجباً عند العقلاء ، بخلاف الأهل والعيال فإنَّ ترك البذل لهم يوجب المذمة واللامامة . وممَّا ذكر يظهر ما في كلام صاحب الجواهر من منع بذل العضو للمضطر ^(١٠٤) ، فتدبر .

الهوامش

- (١) الكافي ٥: ٢٩٢.
- (٢) كلمات سديدة: ١٥٨.
- (٣) قاعدة لا ضرر (للسيد المحقق السيستاني): ١٣٤-١٣٥.
- (٤) الكافي ٦: ٢٤٢.
- (٥) علل الشرائع: ٥٩٢.
- (٦) البحار ١٩: ١٦٧.
- (٧) كذا في البحار، والصحيح «من».
- (٨) البحار ١٩: ١٦٩.
- (٩) كلمات سديدة: ٤٢.
- (١٠) جامع الأحاديث ٩: ٢٨٤.
- (١١) الكافي ٤: ١١٩.
- (١٢) المصدر السابق: ١١٨.
- (١٣) جامع الأحاديث ٩: ٢٨٦.
- (١٤) المصدر السابق.
- (١٥) البقرة: ١٨٥.
- (١٦) الوسائل ٧: ١٢٤، ب ١ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٥.
- (١٧) كلمات سديدة: ٤٥.
- (١٨) الوسائل ٢: ٩٦٨، ب ٥ من التيمم، ح ٧.
- (١٩) المصدر السابق: ٩٦٧، ح ١.
- (٢٠) كلمات سديدة: ٤٥.

- (٢١) العروة الوثقى ٢ : ١٧١ ، الطبعة الجديدة .
- (٢٢) التنقيح ٩ : ٤٢٠ .
- (٢٣) آل عمران : ٩٧ .
- (٢٤) أي الطريق يتتابع الناس فيه .
- (٢٥) الوسائل ٨ : ٢٣ ، ب ٨ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ، ح ٧ .
- (٢٦) كلمات سديدة : ٤٦ .
- (٢٧) الكافي ٦ : ٢٦٦ ، ح ٦ .
- (٢٨) المصدر السابق ٢٦٥ ، ح ٣ .
- (٢٩) النهاية ٥ : ٢٧٤ .
- (٣٠) الكافي ٦ : ٢٦٥ ، ح ٤ .
- (٣١) المصدر السابق : ٢٦٦ ، ح ٥ .
- (٣٢) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٣٣) المنافقون : ٨ .
- (٣٤) الكافي ٥ : ٦٣ ، ح ٢ .
- (٣٥) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٣٦) البقرة : ١٩٥ .
- (٣٧) كلمات سديدة : ٤٧ .
- (٣٨) الكافي ٤ : ٥٣ ، ح ٧ .
- (٣٩) من لا يحضره الفقيه : ٣١٠ .
- (٤٠) مة : كلمة مبنية على السكون وهو اسم سمي به الفعل ، ومعناه اكفف ، لأنّه زجر فإن وصلت نَوْنَت فقلت مِه مة . الصحاح ٦ : ٢٢٥٠ .
- (٤١) تفسير القرطبي ٢ : ٣٦١ .
- (٤٢) المصدر السابق : ٣٦٢ .
- (٤٣) الميزان ٢ : ٦٤ .
- (٤٤) كما عن أصول الغنية بتقريب أنّ العلم حاصل بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة -

يعني عاجلة كانت أو آجلة - قبيح محظور الإقدام عليه .

(٤٥) بتقريب أن دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً .

(٤٦) كما عن العلامة رحمته في الإرشاد أنه قال - في عداد المحرمات من الجامدات - : والسموم

القاتل قليلها وكثيرها ، وما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا ضرر فيه .

إرشاد الأذهان ٢ : ١١١ .

(٤٧) كلمات سديدة : ٥١ - ٥٢ .

(٤٨) معطوفة على كلمة «الامتلاء» الواقعة اسماً لـ «يكون» . وكلمة «ضرراً» هي الخبر .

(٤٩) النساء : ١١٩ - ١٢١ .

(٥٠) تفسير كنز الدقائق ٢ : ٦٢٤ .

(٥١) تحقيق دريك مسأله فقهي (بالفارسية) : ١٠٥ .

(٥٢) المائدة : ١٠٣ .

(٥٣) الروم : ٣٠ .

(٥٤) الأحزاب : ٦ .

(٥٥) البقرة : ٢٠٧ .

(٥٦) المنافقون : ٨ .

(٥٧) الوسائل ١١ : ٤٢٤ ، ب ١٢ ، كراهة التعرض للذل ، ح ٢ .

(٥٨) البقرة : ١٨٢ .

(٥٩) راجع : جامع الأحاديث ٢٦ : ٤٩٦ .

(٦٠) انظر : الوسائل ١١ : ٤٢٤ ، ب ١٢ ، كراهة التعرض للذل ، ح ٢ .

(٦١) التهذيب ١ : ٣٣٨ ، ب ١٣ ، ح ١٥٨ .

(٦٢) المصدر السابق : ح ١٥٩ .

(٦٣) الوسائل ١٩ : ١٣ ، ب ٥ من القصاص في النفس ، ح ١ .

(٦٤) مشيخة من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٦٩ .

(٦٥) جامع الأحاديث ٢٦ : ١٣٠ .

(٦٦) المصدر السابق : ١٢١ .

- (٦٧) البقرة: ١٩٥ .
- (٦٨) النساء: ٢٩ و ٣٠ .
- (٦٩) شدّ عليه: أي حمل عليه .
- (٧٠) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٩٨ .
- (٧١) المصدر السابق .
- (٧٢) النساء: ٣٠ .
- (٧٣) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٩٨ .
- (٧٤) الجدر - بفتحتين - : جمع جدره : البثور المرتفعة .
- (٧٥) العي : من لم يهتد لوجه مراده .
- (٧٦) الوسائل ٢: ٩٦٧ ، ب ٥ من التيمم ، ح ١ .
- (٧٧) منهاج الصالحين ١: ٤٢٦ ، مسألة ٤٠ .
- (٧٨) علل الشرائع: ٥٩٢ .
- (٧٩) الوسائل ١١: ٤٦٨ ، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي ، ح ٢ .
- (٨٠) المصدر السابق: ٤٨٣ ، ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي ، ح ١ .
- (٨١) المصدر السابق ١٨: ١٧٢ ، ب ٣ من كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٦ .
- (٨٢) المصدر السابق ١٨: ٢٥٩ ، ب ٢٤ من شهادة النساء ، ح ٥ .
- (٨٣) المصدر السابق ١٦: ١٦٢ ، ب ١٢ من الأيمان ، ح ١ .
- (٨٤) المصدر السابق: ١٦٣ ، ح ٤ .
- (٨٥) المصدر السابق: ١٦٥ ، ح ١٦ .
- (٨٦) المصدر السابق ٢: ٩٩٧ ، ب ٢٥ من التيمم ، ح ١ .
- (٨٧) المصدر السابق: ح ٢ .
- (٨٨) المصدر السابق: ح ٣ .
- (٨٩) المائدة: ٦ .
- (٩٠) الكافي ٣: ١٥٥ .
- (٩١) المصدر السابق: ٢٠٦ .

- (٩٢) انظر : جواهر الكلام ٣٦ : ٤٤٢ .
- (٩٣) انظر : المصدر السابق .
- (٩٤) انظر : المصدر السابق ٣١ : ٢٩٢ .
- (٩٥) المصدر السابق ٣٦ : ٤٣٢ - ٤٣٣ .
- (٩٦) المصدر السابق ٣١ : ٣٩٥ .
- (٩٧) العروة الوثقى - كتاب الإجارة ، خاتمة ، مسألة ١٧ .
- (٩٨) جواهر الكلام ٣٦ : ٤٤٢ .
- (٩٩) المصدر السابق ٤١ : ٦٥٠ .
- (١٠٠) المصدر السابق ٣٦ : ٤٤٢ .
- (١٠١) المصدر السابق : ٤٤٢ - ٤٤٣ .
- (١٠٢) الوسائل ١١ : ٥٩٩ .
- (١٠٣) المصدر السابق ١٩ : ٥٩١ .
- (١٠٤) جواهر الكلام ٢٦ : ٤٤٣ .

من الذي بيده أمر الخمس ؟

□ آية الله الشيخ محمد اليزدي

لا إشكال عندنا في وجوب أداء الخمس من عدّة أشياء بشرائطها: الغنائم، والمعدن، والغوص، والكنز، وأرباح المكاسب، والمال المختلط بالحرام المجهول مقداره وصاحبه على ما فصل في محله بأدلته كتاباً وسنة.

كما لا إشكال كذلك في مالكية المذكورين السنة في الآية الشريفة وأنهم شركاء مع مالك الأخماس الأربعة الآخر؛ لمكان اللام في قوله تعالى: ﴿وَاغْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾^(١)، سواء كانت الأصناف الثلاثة الأخيرة من ذي القربى - لعدم تكرار اللام ومقتضى الروايات والعطف - أو لم تكن، كما فصل في محله.

ومن المعلوم أنّ الملكية لله تعالى بالنسبة إلى سدس الخمس هي الملكية الاعتبارية المجعولة، دون العينية الحقيقية المتحققة له تعالى في كلّ الأشياء وفي جميع أجزائها، وكذا الحال في مالكية الرسول وذي القربى - سواء كان المراد منه الإمام المعصوم عليه السلام أو بما هو أجلي المصاديق - وكذلك بالنسبة إلى مالكية اليتامى والمساكين وابن السبيل؛ فإنّه كما تعتبر الملكية للأشخاص تعتبر للعناوين أيضاً، ولا أقلّ من اعتبار أن تكون المصاديق لتلك العناوين ذوي الحقوق على الكلام المذكور في محله.

أ - الخمس في زمن الحضور

الأسهم الثلاثة الأول:

١ - ثم إنّه لا إشكال عندنا أيضاً في وجوب إيصال سهم الله تعالى إلى خليفته في أرضه ووليّه بين عبادہ رسول الله ﷺ زمن حياته، وبعد ارتحاله إلى خليفته الإمام المعصوم عليه السلام؛ فإنّه وليّ الله في أرضه وخليفة رسوله في أموره، فيصرفه في رضا الله تعالى، فإنّ رضاه هو المصرف المتيقّن من صدق وصول مال الله تعالى إليه أو فيما يراه، فإنّ فيما رآه عليه السلام رضا الله تعالى.

٢ - وكذلك يجب إيصال سهم الرسول إليه في زمن حياته عليه السلام. ليصرفه في شؤون رسالته أو فيما يراه من حوائجه، وإن كان تملّكه لسهمه بعنوانه، وإلى خليفته الإمام المعصوم بعد ارتحاله عليه السلام فيتصرّف فيه كما كان يتصرّف فيه الرسول عليه السلام.

٣ - كما يجب إيصال سهم ذي القربى إليه عليه السلام زمن حياته - حتى يؤدّي إليهم حقّهم حسب قوله تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾^(٢)، أو ليقسم بينهم - وإلى الإمام المعصوم خليفة رسول الله ﷺ بعد ارتحاله عليه السلام لو قلنا بأنّه المراد من ذي القربى أو بما هو المصدق الأجلّ.

وقد تبين من ذلك أنّه لا بدّ وأن تؤدّي الأسهم الثلاثة - سهم الله تعالى وسهم رسوله ﷺ وسهم ذي القربى - إلى الإمام المعصوم عليه السلام بعد وفاة الرسول ﷺ يتصرّف فيها ويصرفها في مصارفها؛ وهي رضا الله تعالى ورسالة رسوله وشؤون إمامته - ويُعرف ذلك بسهم الإمام عليه السلام - أو يتصرّف فيها كيف يشاء في المصالح وإن تملّكها بعنوان ولاية الله وخلافة رسوله وإمامته ووصايته عليه السلام.

ومهما كان فإنه ﷺ أعرف بحقه ، وإن كان الأقرب أن سهم كل من الثلاثة لابد وأن يصرف فيهم وفي شؤونهم ورضاهم ، فإن جعل قسم من المال لله تعالى اعتباراً - مع أنه تعالى مالك السماوات والأرض ومالك كل شيء - يشعر بلزوم صرفه في نشر دينه وهداية عباده إليه ، وكذلك الأمر في سهم الرسول يشعر بافتقار الرسالة إلى صرف المال في سبيل الهداية والإرشاد وإبلاغ الرسالة ، وكذلك عنوان الإمام والقربة ، فلا بد وأن يرجع التصرف فيها إلى مصرفهم ، ويعود الحاصل بوجه إلى دين الله ورسالة رسوله وإمامة خليفته ، والوصف مشعر بالعلية .

وكيف كان فلا إشكال عندنا - حسب الاستفادة من صريح الآية الشريفة - أن نصف الخمس أي ثلاثة أسهم للإمام ﷺ بعد رسول الله ﷺ ، ولا بد من الإيصال إليه زمن الحياة والحضور ، ولا يجوز التصرف فيه بغير إذنه .

ويدل عليه أيضاً روايات الباب ، نشير إلى بعض منها :

١ - محمد بن الحسن بإسناده ، عن سعد بن عبدالله ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عبدالله بن مسكان ، عن زكريا بن مالك الجعفي ، عن أبي عبد الله ﷺ أنه سأله عن قول الله عز وجل : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ... ﴾ فقال : «أما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله ، وأما خمس الرسول فلاقاربه ، وخمس ذوي القربى فهم أقرباؤه ، واليتامى يتامى أهل بيته ، فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم ، وأما المساكين وابن السبيل فقد عرفت أننا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وأبناء السبيل» (٣) .

٢ - وعنه ، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال ، عن أبيه ، عن عبد الله

من الذي بيده أمر الخمس ؟

ابن بكير، عن بعض أصحابه، عن أحدهما عليه السلام في قول الله تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ... ﴾ قال : « خمس الله للإمام، وخمس الرسول للإمام، وخمس ذوي القربى لقربة الرسول الإمام، واليتامى يتامى الرسول، والمساكين منهم، وأبناء السبيل منهم، فلا يخرج منهم إلى غيرهم » (٤).

٣ - وما عن حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام قال : « الخمس من خمسة أشياء : من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة، يؤخذ من كلّ هذه الصنوف الخمس، فيجعل لمن جعله الله له، ويقسّم الأربعة الأخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك، ويقسّم بينهم الخمس على ستّة أسهم : سهم لله، وسهم لرسول الله ﷺ، وسهم لذي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل. فسهم الله وسهم رسول الله ﷺ لأولي الأمر من بعد رسول الله ﷺ وراثّة، وله ثلاثة أسهم : سهمان وراثّة وسهم مقسوم له من الله، وله نصف الخمس كملأ ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، يقسّم بينهم على الكتاب والسنة... » الخبر (٥).

وغيرها بهذه المضامين سائر روايات الباب، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام : « نحن والله الذين عنى الله بذي القربى، والذين قرّنههم الله بنفسه وبنيّته » (٦).

الأسهم الثلاثة الأخيرة :

هذا كلّه في الثلاثة المصدّرة باللام، وأمّا الطوائف الآخر - أي اليتامى والمساكين وابن السبيل - فغير مصدّرة باللام؛ ولعلّه للعطف على ذي القربى حتى تفيد الآية أنّ المراد بهم إذا كانوا من ذوي القربى - لا كلّ يتيم ومسكين

آية الله الشيخ محمد اليزدي

وابن سبيل - فهم ذوي الحقوق في الخمس من دون شركة ، والإمام عليه السلام هو الذي يؤدّي حقهم ويوصله إليهم ويقسمه بينهم حسب مصالحهم ، دون كلّ مكلف .

وأما إن أُريد المطلق منهم - حتى يجوز إعطاؤهم من نصف الخمس أيضاً وإن لم يكونوا من ذوي القربى إلا أنّهم أولى من غيرهم مع افتقارهم - فلا ينحصر الاطلاع والتشخيص والإعطاء بالإمام عليه السلام ونائبه ، وللمكلف هنا أن يؤدّي إليهم بنفسه مع رعاية هذه الأولوية ، ولا أقل أن يؤدّي إليهم إذا كانوا من ذوي القربى من غير افتقار إلى إجازة الإمام عليه السلام أو نائبه .

لكنك عرفت أنّ المراد بهم من كان من آل الرسول ﷺ ، ولا يخرج منهم إلى غيرهم ، فيجب إيصال سهم الإمام عليه السلام - بل وما هو المعروف بسهم السادات - إليه .

إشكال وردّ:

ربما يقال بأنّ روايات التحليل تنفي وجوب دفع الخمس إلى الإمام عليه السلام . لكن يجاب بأنّ ما ورد من روايات التحليل فقد صرّحوا عليه السلام فيها بالعلّة الموجبة لتحديد الموارد؛ فإنّ تعليل التحليل بتطبيب الولادة في أكثر روايات الباب - ولا سيّما تقييد ذلك التعليل بالتعذر عن التخلّص المشار إليه - إنّما هو في طلب حلّ الفروج ، بمعنى تحليل الاماء المأخوذة في الحرب مع الكفار فلا يشمل ذلك التحليل الخمس الواجب أدائه ممّا يمكن الإيصال إليه عليه السلام أو إلى نائبه الخاص أو العامّ ، كما يدلّ عليه صراحة روايات الباب الدالّة على عدم الترخيص فيه مثل: ما عن محمد بن الحسن وعن علي بن محمد جميعاً ، عن سهل ، عن أحمد بن المثنّى ، عن محمد بن زيد الطبري ، قال : كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس ،

فكتب إليه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، إِنَّ الله واسع كريم ، ضمن على العمل الثواب ، وعلى الضيق الهم^(٧) ، لا يحلّ مال إلّا من وجه أحله الله ، إنّ الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممّن نخاف سطوته ، فلا تزووه عنّا ولا تحرموا أنفسكم دعانا ما قدرتم عليه ، فإنّ إخراجهم مفتاح رزقكم ، وتمحيص ذنوبكم ، وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم ، والمسلم من يفي الله بما عهد إليه ، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب ، والسلام »^(٨) .

وما عن محمد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه قال : « كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل - وكان يتولّى له الوقف بقم - فقال : يا سيدي ، اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ ، فأبى قد أنفقتها ، فقال له : أنت في حلّ ، فلما خرج صالح قال أبو جعفر عليه السلام : أحدهم يثب على أموال (حق) آل محمد وأيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم فيأخذهم ثمّ يجيء فيقول : اجعلني في حلّ ، أترأه ظنّ أنّي أقول : لا أفعل ، والله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً »^(٩) .

فإنّ صالح بن محمد بن سهل وإن كان يتولّى الوقف ، ولكن طلب الحلّ لم يكن في أموال الوقف ، فإنّه لا يجوز صرفه في غير الموقوف عليهم بوجه ، ولا معنى لطلب الحلّ ولا لإجابته ، بل كان لتصرّفه في حقّ الإمام مطلقاً - من الوقف وغيره - بإنفاقه ، ودلالة الجواب على لزوم إيصال مال الإمام عليه السلام إليه ظاهر ، وإن جعله الإمام عليه السلام في المورد في حلّ .

وقريب منها مضامين وتعابير خاصّة تدلّ على ذلك ، كما في جواب قوم قدموا من خراسان على أبي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه أن يجعلهم في حلّ من الخمس ، فقال : « ... لا نجعل ، لا نجعل ، لا نجعل لأحد منكم في حلّ »^(١٠) .

وما عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى ما لا يحلّ له» (١١).

وأصرح من ذلك كلّ ما عن محمد بن عثمان العمري عن الناحية المقدّسة في جواب مسأله: «وأما ما سألت عنه من أمر من يستحلّ ما في يده من أموالنا ويتصرّف فيه تصرّفه في ماله من غير أمرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه...» الحديث (١٢).

ب - الخمس في زمن الغيبة

كلّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى زمن حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام أو الغيبة الصغرى؛ لوجود النواب الخواص لإمام العصر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وإمكان التشرف بملاقاته أو الإيصال إليه، وأما بعد ذلك في زمن الغيبة الكبرى - كما في زماننا هذا - فالنيابة العامّة للفقهاء العظام بعد الفراغ عن أدلة المرجعية والولاية وتسليم إطلاقها، وأنّ لهم ما للإمام عليه السلام وعلى الأئمة الرجوع إليهم في الحوادث الواقعة والتحاكم عندهم، ويجب عليهم قبول أحكامهم وإطاعة أوامرهم، ويحرم الرّدّ عليهم، وأنّ الرادّ عليهم كالرادّ على الله، وأنهم منصوبون من قبلهم عليهم السلام لا من باب الحسبة، وأنّ تحقيق مقاصد الشرع - من حفظ مصالح المسلمين وتولّي الأوقاف وأمور الغيب والقصر والمجانين - مطلوب أوّلي، وتصديهم لها بما هم أعرف بها مطلوب آخر كما قيل.

فإذا لم يكونوا مبسوطي الأيدي وقد تسلّط على الأمور حكّام الجور واغتصب حقّهم في النيابة والحكومة فلم حسب تمكّنهم في كلّ قطر وجمع التصرّف والولاية نيابة عن الإمام عليه السلام وإجراء مقاصد الدين والشرعية والعمل بوظائف الولاية، فلم أخذ سهم الإمام عليه السلام وصرفه في شؤون الإمامة والولاية على حسب طاقتهم ونطاق ولايتهم؛ فإنّ مال الإمام للإمامة، ونوّابه فيها

من الذي بيده أمر الخمس ؟

منتشرون في أرض الله تعالى يتصرفون في أمواله ﷺ حسب مصالح الولاية والنيابة، إضافة إلى بيان الأحكام بعد الاجتهاد والإفتاء.

وأما إذا كانوا مبسوطي الأيدي متسلطين على أمور المسلمين في أيديهم زمامها فالأمر ليس كذلك، فلا يجوز لكل من صدق عليه أنه فقيه وتمكن من الاستنباط والإفتاء وحرم عليه التقليد أن يتصرف في مال الإمام ويتقلد نيابته ويتصرف في شؤونه ﷺ وحقوق المسلمين.

فإنك قد عرفت من صراحة الآية الشريفة أن نصف الخمس للإمام ﷺ بما أنه إمام لا بما هو يبلغ أحكام الدين ويجب أسئلة المؤمنين، بل بما هو وارث الرسول ﷺ في رسالته لا في نسبه، وقد كان ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، والعلماء ورثة الأنبياء ونواب الأئمة في إمامتهم لا في الإنباء والإخبار بأحكام الله تعالى أو بما هم يتمكنون من تشخيص أحكام الله ومعرفتها.

وكذلك صريح روايات الباب يدل - كما عرفت - على أن ثلاثة أسهم الخمس للإمام: سهمان وراثه، وسهم أصالة، ولم تكن هذه الوراثة وراثه النسب، بل وراثه المنصب، والفقيه النائب عنه ﷺ ينوبه في إمامته ﷺ وولايته على الأمة وحق تصرفه في شؤنهم.

وأما بيان الأحكام بعد استنباطها فلا تأثير له في النيابة.

نعم، صيانة الأحكام عن البدع وحفظها من التصرف فيها - بإدخال ما ليس منها فيها أو إخراج ما هو من الدين عنه - من شؤون الولاية والإمامة كما كان على الإمام المعصوم ﷺ، ومعرفة دين الله تعالى وأحكامه أصولاً وفروعاً مقدّمة لذلك تجب كفاية، والفقهاء بعد تفقّهم يجب عليهم ذلك حسب نطاق طاقتهم عند قبض اليد وعدم القدرة.

وأما في حال البسط والقدرة وسلطة صاحب الحق الفقيه الجامع للشرائط

على أمور الأمة وإمامته وولايته فينحصر حق التصرف في جميع شؤون الأمة الإسلامية به ، وليس لغيره من الفقهاء ذلك ؛ حذراً من الهرج والمرج في مسائل الحكومة والحاكمية . نعم لكلّ منهم الإفتاء في الفروع دون الأحكام الراجعة إلى شؤون الحكومة الموجبة لتشعب أبناء الأمة وتفرّقهم والذي يؤدي إلى تسلط الأعداء عليهم ، واستعمارهم إياهم في جميع أمورهم فيستعبدونهم بذلك .

وبالرغم من أنّ أدلة الولاية والنيابة مطلقة أو عامة تشمل كلّ فقيه مع الشرائط الخاصة ، وكثيراً ما يكون العنوان ذا مصاديق عديدة ، إلّا أنّ طبيعة الإمامة والولاية لا تساعد على التعدّد في زمن واحد وفي نطاق واحد ، كما كان في حياة الأئمة المعصومين (عليهم السلام) سيّما الحسنين والصادقين والكاظمين والعسكريين (عليهم السلام) ، ولم يكن بالفعل إلّا إمام واحد يتبعه ويطيعه الآخرون ، والنيابة أيضاً كذلك .

نعم ، يمكن تحقّق النّوّاب المتعدّدين في أقطار مختلفة وبلاد كثيرة دون قطر واحد وبلد واحد ، وعندئذٍ فسهم الإمام (عليه السلام) لئائبه المبسوطة يده المسيطر على البلد والقطر الذي له الحكم والأمر فيه بتمام شؤونه ؛ فإنّه الذي ينوب عن الإمام في إمامته ، وكونه أمام القوم ومقدّمهم ، الحافظ لدين الله وبلاد المسلمين ، المدافع عنهم وعن بلادهم ، وبيده السلطات اللازمة والقوى الثلاث المتمثّلة بالحكومة لاسيما أمر العساكر والقوى المسلّحة .

وله أن يتصرّف في سهم الإمام من الخمس وأمواله الآخر حسب مصالح الأمة بإشرافه على الأمور ومعرفته بالأولويات ؛ فإنّ تلك الأموال للإمامة ، وهو نائب الإمام في الإمامة بالفعل ، ولا وجه لجواز تصرّف الآخرين مع عدم سهم لهم في الإمامة والولاية وعدم دخلٍ لهم في الحكومة .

ومن المعلوم أنّ التفقّه والاجتهاد وبيان أحكام الله تعالى حسب الاستنباط لا دخل له في الولاية الفعلية والنيابة العينية وإن كان شرطاً لتطبيق الكلّي على

من الذي بيده أمر الخمس ؟

الفرد وتعيين المصدق من الولي الفقيه والفقيه الولي ، كما لا دخل لحجية فتواه لنفسه ولمقلديه في كونه ولياً أيضاً مع حضور ولي آخر مبسوط اليد بالفعل ، سيما إذا كان منتخباً من ناحية الفقهاء الفحول الذين فوضوا إليه الأمر فلم يبقَ لهم في أمر الولاية سهم ، فلا وجه لجواز تصرفهم في سهم الإمام ومال الإمامة من دون الولاية ، كما هو ظاهر .

وما وجدنا في روايات الباب ما يشير إلى أنَّ جواز تصرف الفقيه في أموال الإمام لفقاهته ، بل كان لإمامته ونيابته وإن كانت إمامته ونيابته لفقاهته وسائر شرائطه .

فإذا اجتمعت الفقاهة والولاية في مصداق واحد بالفعل فقد أحرز - دون غيره - ملاك التصرف في أموال الإمام ونصف الخمس بل الخمس من أمواله ، فالولي الفقيه له ذلك دون الفقيه الذي ليس بولي ، وليس له الحكم بخلاف ما حكم به الولي وإن كان له الفتوى في أحكام الله تعالى ، والأمر ظاهر .

ولذلك نرى كثيراً من فقهاءنا العظام (رضوان الله تعالى عليهم) من المتقدمين والمتأخرين يفتون بذلك .

استعراض كلمات الأصحاب :

وإليك شطراً من كلماتهم :

قال أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي رحمه الله شيخ الطائفة (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ . ق) في الاقتصاد : « والمستحق له من ذكره الله تعالى في قوله : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ... ﴾ فسهم الله لرسوله إذا كان باقياً ، وإذا مضى رسول الله فهذا السهمان مع سهم ذوي القربى لمن قام مقام الرسول من الأئمة يصرفه في مؤنثته ومؤنثته من يلزمه نفقته » (١٣) .

وقال في الخلاف: «مصرف الخمس من الركاز والمعادن مصرف الفئ، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي وأكثر أصحابه مصرفها مصرف الزكاة، وبه قال مالك والليث بن سعد ... دليلنا: عموم الظاهر والأخبار الواردة في مستحق الخمس، وعليه إجماع الطائفة» (١٤).

وقال أيضاً: «إذا أخذ الإمام الخمس من مال، فليس له أن يردّه على من أخذه منه، وبه قال الشافعي، وحكي عن أبي حنيفة أنّه قال: له أن يردّه عليه. دليلنا: أنّ الخمس لمستحقّه فلا يجوز أن يعطى من لا يستحقّه، والواجد لا يخلو من أن يكون من أهل الخمس أو من غير أهله، فإن كان من غير أهله فلا يجوز أن يعطاه؛ لأنّه لا يستحقّه، ومن كان من أهله فله مشارك آخر، فلا يجوز إعطاؤه إلّا أن يقاصّ من غيره» (١٥).

وقال في المبسوط: «قد ذكرنا في كتاب الزكاة ما يجب فيه الخمس وما لا يجب، ونحن نذكر الآن كيفية قسمته.

والخمس إذا أخذه الإمام ينبغي أن يقسم ستّة أقسام: سهم لله ولرسوله، وسهم لذي القربى، فهذه الثلاثة أقسام للإمام القائم مقام النبي ﷺ يصرفه فيما شاء من نفقته ونفقة عياله وما يلزمه من تحمّل الأثقال ومؤون غيره» (١٦).

وفي فصل ذكر الأنفال ومن يستحقّها بعد ذكر الأنفال قال: «فجميع ما ذكرناه كان للنبي ﷺ خاصّة، وهي لمن قام مقامه من الأئمّة في كلّ عصر، فلا يجوز التصرف في شيء من ذلك إلّا بإذنه، فمن تصرف في شيء من ذلك بغير إذنه كان عاصياً، وما يحصل فيه من الفوائد والنماء للإمام دون غيره، ومتى تصرف في شيء من ذلك بأمر الإمام وبإباحته أو بضمّانه كان عليه أن يؤدّي ما يصلحه الإمام من نصف أو ثلث والباقي له.

هذا إذا كان في حال ظهور الإمام وانبساط يده، وأمّا حال الغيبة فقد

من الذي بيده أمر الخمس ؟

رَخَّصُوا لِشِيعَتِهِمُ التَّصَرُّفَ فِي حَقُوقِهِمْ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْأَخْمَاسِ وَغَيْرِهَا مِمَّا لَا بَدَّ لَهُ مِنَ الْمَنَاحِكِ وَالْمَتَاجِرِ وَالْمَسَاكِنِ ، فَأَمَّا مَا عَدَا ذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ التَّصَرُّفُ فِيهِ عَلَى حَالٍ .

وما يستحقُّونه من الأخماس في الكنوز والمعادن وغيرهما في حال الغيبة فقد اختلف أقوال الشيعة في ذلك ليس فيه نصٌّ معيَّن . قال بعضهم ... وقال قوم ... وقال قوم آخر ...» (١٧) .

وقال في النهاية : « والخمس يأخذه الإمام فيقسمه ستَّة أقسام : قسماً لله ، وقسماً لرسوله ، وقسماً لذوي القربى ، فقسم الله وقسم الرسول وقسم ذي القربى للإمام خاصَّة يصرفه في أمور نفسه وما يلزمه من مؤونة غيره .

وسهم ليتامى آل محمَّد ، وسهم لمساكينهم ، وسهم لأبناء سبيلهم ، وليس لغيرهم شيء من الأخماس ، وعلى الإمام أن يقسم سهامهم فيهم على قدر كفايتهم ومؤونتهم في السنة على الاقتصاد ، فإن فضل من ذلك شيء كان له خاصَّة ، وإن نقص كان عليه أن يتمَّ من خاصَّته ...» (١٨) .

ثمَّ قال في باب الأنفال : « الأنفال كانت لرسول الله خاصَّة في حياته ، وهي لمن قام مقامه بعده في أمور المسلمين - إلى أن قال : - وليس لأحد أن يتصرَّف فيما يستحقُّه الإمام من الأنفال والأخماس إلَّا بإذنه ، فمن تصرَّف في شيء من ذلك بغير إذنه كان عاصياً ، وارتفاع ما يتصرَّف فيه مردود على الإمام ، وإذا تصرَّف فيه بأمر الإمام كان عليه أن يؤدِّي ما يصالحه الإمام عليه من نصف أو ثلث أو ربع ، هذا في حال ظهور الإمام .

فأما في حال الغيبة فقد رَخَّصُوا لِشِيعَتِهِمُ التَّصَرُّفَ فِي حَقُوقِهِمْ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْأَخْمَاسِ وَغَيْرِهَا فِيمَا لَا بَدَّ لَهُمْ مِنْهُ مِنَ الْمَنَاحِكِ وَالْمَتَاجِرِ وَالْمَسَاكِنِ ، فَأَمَّا مَا عَدَا ذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ عَلَى حَالٍ ، وما يستحقُّونه من الأخماس في

الكنوز وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف قول أصحابنا فيه ، وليس فيه نصّ معيّن إلّا أنّ كل واحد منهم قال قولاً يقتضيه الاحتياط ، فقال بعضهم : إنّه جارٍ في حال الاستتار مجرى ما أُبيع لنا من المناكح والمتاجر» (١٩) .

وقال في الجمل والعقود: «يقسم الخمس ستّة أقسام: سهم لله وسهم لرسوله ، وسهم لذي القربى ، فهذه الثلاثة للإمام ، وسهم ليتامى آل محمّد ، وسهم لمساكينهم ، وسهم لأبناء سبيلهم» (٢٠) .

والمستفاد من صراحة تلك الكلمات أنّه ﷺ كان يعتقد بأنّ الخمس في حياة الرسول ﷺ كان أمره بيده فقط يصرفه في مؤنّته بأقسامها ، وبعد مضيّه كان لمن قام مقامه من الأئمّة عليهم السلام كذلك ، بل كان يعتقد بذلك في الأنفال وفي جميع أموال النبي ﷺ بما هو نبيّ؛ مستدلاً بعموم الظهور في الآيات المرتبطة بالموضوع (٢١) وروايات الباب المعبر عنها بإجماع الطائفة .

وفي زمن الغيبة فقد صرّح بعدم جواز التصرف في خمس الإمام وسهمه ، وأشار إلى الأقوال الثلاثة بعد بيان الرخصة فيما لا بدّ منه من المناكح والمتاجر والمساكن .

كما أنّ المستفاد أيضاً أنّ المرتكز في ذهنه الشريف أنّ أموال الإمام عليه السلام مطلقاً في حال الغيبة والاستتار لا بدّ وأنّ توصل إليه ، ولا يجوز التصرف فيها بغير إذنه ، وحيث لا نصّ معيّن فيه اكتفى بالإشارة إلى الأقوال التي يقتضيها الاحتياط من غير اختيار .

ثمّ ذكر قولاً يخالف الاحتياط لعلّه يشير إلى ميله الشريف بالاحتياط ، وليس ذلك إلّا الإيصال إلى من هو قائم مقام الإمام القائم مقام الرسول ﷺ .

كما أنّ إطلاق التعابير - في مثل : « يأخذه الإمام » ، « على الإمام أن يقسم » ، « كان له خاصّة » ، « كان عليه أن يتمّ » - يشمل زمن الغيبة ونائب الإمام ، ولا

أقلّ من الإشعار به وأنّ التكليف كذلك في مثل زماننا .

ونحن نستظهر من تعبيره ﷺ : « قائم مقام النبي » أنّه لا يختصّ بزمن دون آخر ، وملاك حقّ التصرف عنده ﷺ هو مسؤولية تحمّل الأثقال المشار إليها في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (٢٢) ، ومن هو قائم مقام الرسول هو الذي عليه تحمّل هذا القول الثقيل ، من حاكميّة أحكام الله تعالى وكتابه وإدارة أمور المسلمين وعباده ، فكان ذلك الأمر هو المركز في ذهنه الشريف الموجب لهذا التعبير الذي لم نجده في الكتاب والسنة .

وقال العلامة الحلّي ﷺ (٦٤٧ - ٧٢٦ هـ . ق) في تبصرته : « ويقسم الخمس ستّة أقسام : سهم لله ، وسهم لرسوله ، وسهم لذي القربى ، فهذه الثلاثة للإمام ، وسهم للمساكين من الهاشميين ، وسهم لأيتامهم ، وسهم لأبناء سبيلهم » (٢٣) .

وفي إرشاده : « يقسم الخمس ستّة أقسام : ثلاثة للإمام ﷺ ، وثلاثة لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من الهاشميين المؤمنين ... والأنفال تختصّ بالإمام ، وهي كلّ أرض موات ...

ثمّ إن كان ظاهراً (أي الإمام ﷺ) تصرف كيف شاء ، ولا يجوز لغيره التصرف في حقّه إلّا بإذنه ، ويجب عليه الوفاء فيما قاطع عليه .

وإن كان غائباً ساغ لنا خاصّة المناكح والمساكين والمتاجر في نصيبه ، ولا يجب صرف حصص الموجودين فيه ، وأمّا غيرها فيجب صرف حصّة الأصناف إليهم ، وما يخصّه ﷺ يحفظ له إلى حين ظهوره أو يصرفه من له أهليّة الحكم بالنيابة عنه في المحتاجين من الأصناف على سبيل التمتّة ، ولو فرّقه غير حاكم ضمن » (٢٤) .

وفي تلخيص المرام - بعد بيان ما يجب فيه الخمس قال :- « ويقسم ثلاثة

للإمام وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل من الهاشميين - على رأي - المنتسبين بالأب، وعلى رأي المؤمنين. ومع وجود الإمام يصرف إليه نصيبهم وله فاضلهم وعليه نقيصتهم على رأي، ومع الغيبة يقسم المتولّي للحكم سهمه على رأي» (٢٥).

وفي الرسالة الفخرية - بعد بيان ما يجب فيه الخمس - قال: «وينقسم الخمس ستّة أقسام: سهم لله، وسهم لرسول الله ﷺ، وسهم لذي القربى، وهذه الثلاثة للإمام عليه السلام يتولّى أمرها الحاكم. ونية إخراجها: أدفع هذا من حصّة الإمام عليه السلام من الخمس الواجب لوجوبه قربةً لله، ثمّ يدفعه إلى الحاكم (أو يفعل به ما يأمره الحاكم به)، ومع التّعذر يعزله (بإذن الحاكم، ولا يجوز بغير إذنه إلا إذا تعذر الحاكم وأراد إيداعه جاز ذلك، فإذا أودعه تعيّن للإمام عليه السلام) فيقول: أعزل هذا من حصّة الإمام من الخمس الواجب لوجوبه عليّ قربةً إلى الله.

وسهم لليتامى من بني هاشم، وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم، وهم الآن أولاد أبي طالب والعبّاس والهارث وأبي لهب بشرط الإيمان والفقر» (٢٦).

ومن المعلوم أنّ مفاد كلمات العلامة عليه السلام أصرح في عدم جواز تصرّف غير من بيده الحكم في زمن الغيبة، وأنّ سهم الإمام عليه السلام بل كلّ أمواله يتولّى أمرها الحاكم، وهو من له أهلية الحكم أو المتولّي للحكم بالفعل.

وقال الشهيد الأوّل رحمه الله (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ. ق) في الدروس: «مستحقّ الخمس الإمام عليه السلام واليتامى والمساكين وأبناء السبيل من الهاشميين بالأب، فهو بينه وبينهم نصفين - إلى أن قال: - وفي غيبته قيل: يدفع، أو يسقط، أو يصرف إلى الذرية وفقراء الإمامية مستحبّاً، أو يوصى به، والأقرب صرف نصيب

الأصناف عليهم والتخيير في نصيب الإمام بين الدفن والإيصاء وصلة الأصناف مع الإعواز بإذن نائب الغيبة، وهو الفقيه العادل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى...» (٢٧).

وفي البيان: «الفصل الثاني: في مصرف الخمس - وهو المذكور في الآية: قال الأصحاب: فسهم الله ورسوله وذو القربى للإمام عليه السلام، والثلاثة الأخر، وهي النصف ليتامى الهاشميين ومساكينهم وأبناء سبيلهم - إلى أن قال: - ومع حضور الإمام يدفع إليه جميع الخمس، فيقسمه على الأصناف بحسب احتياجهم، والفاضل له والمعوز عليه؛ للرواية عن الكاظم عليه السلام (٢٨) - إلى أن قال: - ومع الغيبة أقوال، أصحها صرف النصف إلى الأصناف الثلاثة وجوباً أو استحباباً، ولا تجب التسوية بينهم وحفظ نصيب الإمام إلى حين ظهوره. ولو صرفه العلماء إلى من يقصر حاله من الأصناف كان جائزاً، بشرط اجتماع صفات الحكم فيهم» (٢٩). انتهى.

وظاهر عباراته الشريفة أنه عليه السلام كان يرى أمر سهم الإمام عليه السلام في زمن الغيبة باختيار المكلف بين الدفن والإيصاء وصلة الأصناف، أما إذا اختار التصرف بالصلة فلا بد من إذن الفقيه العدل الجامع لشرائط الفتوى. وفي تعبير البيان: «بشرط اجتماع صفات الحكم فيهم» إشارة إلى العلماء، كما هو ظاهر رجوع الضمير إليهم، وكلمة «الحكم» تومئ إلى ما نحن بصده في الجملة، فإنه غير الإفتاء.

وقال أحمد بن محمد بن فهد الأسدي الحلبي (٧٥٧ - ٨٤١ هـ. ق) في المحرر في الفتوى: «ويقسم ستة أقسام: ثلاثة للإمام، وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل ممن ينتسب إلى عبدالمطلب بالأب لا الأم وحدها - إلى أن قال: - ومع ظهوره عليه السلام يصرف إليه، فيفرق على الأصناف كفايتهم، والفاضل له والمعوز عليه. وفي حال الغيبة يصرف النصف إلى مستحقه، ويصرف

مستحقّه ﷺ إلى الأصناف مع قصور كفايتهم، ويتولّى ذلك الفقيه» (٣٠).
انتهى.

ومفاد كلامه ﷺ ظاهر، ولم يتعرّض للمسألة في كتابه الموجز الحاوي أصلاً، نعم صرّح في آخر كتاب الزكاة بأنّ «المالك يخرجها (أي الزكاة) بنفسه أو بوكيله، والإمام أفضل، ويتعيّن مع طلبه، فيأثم لو خالف ويجزئ، ومع غيبته الفقيه؛ لبصارتة وقصدهم له وحطّ الغضاضة عنهم» (٣١). انتهى.
وقال الشيخ أبو القاسم عليّ بن جمال الدين محمد بن طيّ العاملي في كتابه المسائل:

«مسألة ٢٩: الخمس حقّ ثبت للنبيّ ﷺ ولقرايته عوضاً عن الزكاة» (٣٢).

وقال أيضاً: «مسألة ٢١: سهم الغائب ﷺ لو وجد من هو في ذمّته أو مستودعاً له رجل ضرير من بني عبد المطلب أو زَمِناً أو ذو حاجة هل يجوز له صرفه أو صرف بعضه إلى من هو بهذه الصفة وإن لم يكن الدافع مفتياً لكته مشغلاً بالعلم؟

قال: الأمر فيه إلى الحاكم، ولا يجوز التصرف فيه بغير الحفظ» (٣٣).
انتهى.

ومفاد الجواب ظاهر، وذيله يدلّ على أنّ المراد الفقيه الحاكم في زمن الغيبة؛ فإنّه لا معنى لعدم جواز التصرف فيه بغير الحفظ لزمن الحضور وإمكان الإيصال إليه ﷺ.

وقال الشيخ أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين موسى بن بابويه القميّ الملقّب بالصدوق ﷺ (المتوفى ٣٨١ هـ. ق) في الهداية: «كلّ شيء تبلغ قيمته ديناراً فعليه الخمس لله ورسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فأما الذي لله فهو لرسوله وما لرسوله، فهو لذوي القربى منهم

من الذي بيده أمر الخمس ؟

أقرباؤه، واليتامى يتامى أهل بيته، والمساكين مساكينهم، وابن السبيل ابن سبيلهم، وأمر ذلك إلى الإمام يفرّقه فيهم كيف شاء حضر كلّهم أو بعضهم» (٣٤) انتهى.

والمقصود من كلامه ﷺ ظاهر، وراجع إلى زمن الحضور، إلّا أن نأخذ بإطلاق معنى كلمة «الإمام» سيّما في تلك العصور.

وقال المفيد ﷺ (٣٣٦ - ٤١٣هـ.ق) في المقنعة: «وإذا غنم المسلمون شيئا من أهل الكفر بالسيف قسمه الإمام على خمسة أسهم، فجعل أربعة منها بين من قاتل عليه، وجعل السهم الخامس على ستة أسهم، منها ثلاثة له ﷺ سهمان وراثة من الرسول ﷺ وسهم بحقه المذكور، وثلاثة للثلاثة الأصناف من أهله، فسهم لأيتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، فيقسم ذلك بينهم على قدر كفايتهم في السنة ومؤونتهم، فما فضل عنها أخذه الإمام منهم، وما نقص منها تمّمه لهم من حقه، وإنّما كان له أخذ ما فضل لأنّ عليه إتمام ما نقص» (٣٥). انتهى.

ومفاد كلامه ﷺ ظاهر، سيّما في تعبيره: «سهمان وراثة»؛ لما ذكرنا من أنّ الوراثة هنا وراثة المنصب دون النسب، وكذلك التعليل في قوله: «وإنّما كان له أخذ ما فضل...»؛ فإنّ من عليه إتمام ما نقص هو الإمام الولي لأموالهم بما هو ولي، وملاك تلك التصرفات الولاية دون العلم بأحكام الله تعالى فقط.

وقال علم الهدى الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ.ق) في الانتصار: «مسألة: ومما انفردت به الإماميّة القول بأنّ الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب... - إلى أن قال: - وجهات قسمته هو أن يقسم هذا الخمس على ستة أسهم، ثلاثة منها للإمام القائم مقام الرسول ﷺ وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله وسهم ذوي القربى، ومنهم من لا يخصّ الإمام بسهم ذي

آية الله الشيخ محمد اليزدي

القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول ﷺ من بني هاشم. فأما الثلاثة الأسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد ﷺ ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولا تتعداهم إلى غيرهم ممن استحق هذه الأوصاف» (٣٦).

ثم ذكر مثل ما نقلناه عن المفيد ﷺ في المقنعة مع توضيح في آخره بقوله: «فإن قيل... قلنا...» (٣٧).

والاستظهار من كلامه ﷺ أيضاً في تعبيره: «القائم مقام الرسول ﷺ» ظاهر لا يخفى.

وقال أبوالصلاح الحلبي ﷺ (٣٧٤ - ٤٤٧هـ. ق) في كتابه الكافي في الفقه: «... ويلزم من وجب عليه الخمس إخراجه من ماله وعزل شطره لولي الأمر انتظاراً للتمكن من إيصاله إليه، فإن استمرّ التعذر أوصى حين الوفاة إلى من يثق بدينه وبصيرته؛ ليقوم في أداء الواجب مقامه وإخراج الشطر الآخر إلى مساكين آل عليّ وجعفر وعقيل والعبّاس وأيتامهم وأبناء سبيلهم لكلّ صنف ثلث الشطر» (٣٨). انتهى.

ومن المعلوم أنّه كان في ذهنه الشريف أنّ شطر الخمس - أي نصفه - لولي الأمر بما هو ولي الأمر، وإن كان يعتقد بلزوم الإيصال إلى المعصوم ﷺ وكان راجياً لإمكان ذلك قريباً - على الأكثر - من عمر من يوصي إليه ممّن يثق بدينه ليقوم مقامه في أداء الواجب.

وقال سلاّر ﷺ (المتوفى ٤٤٨هـ. ق) في المراسم: «فأما بيان القسمة: فيقسمه الإمام ﷺ ستة أسهم، منها ثلاثة له ﷺ سهمان وراثة عن رسول الله ﷺ وسهم حقّه، وثلاثة أسهم: سهم لأيتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، ويقسم على قدر كفايتهم في السنة، فما فضل أخذه الإمام ﷺ وما نقص تمّمه من حقّه» (٣٩). انتهى.

وقد أشرنا من قبل أنّ الوراثة وراثة المنصب دون النسب، وفي زمن الغيبة يكون الفقيه الولي بالفعل هو وارث المنصب عند بسط اليد لا كلّ فقيه .

وقال ابن البرّاج (٤٠٠ - ٤٨١ هـ . ق) في المهدّب - بعد بيان مستحقّ الخمس وقسمته : « وكلّ ما يختصّ من الخمس بالمساكن أو المناكح أو المتاجر فإنّه يجوز التصرف فيه زمان غيبة الإمام عليه السلام ؛ لأنّ الرخصة قد وردت في ذلك لشيعّة آل محمد عليه السلام دون من خالفهم .

وأما ما يختصّ به من غير ذلك فلا يجوز لأحد من الناس كافة التصرف في شيء منه ، ويجب على من وجب عليه حمله إلى الإمام عليه السلام ليفعل فيه ما يراه ، فإن كان عليه غائباً فينبغي لمن لزمه إخراج الخمس أن يُقسّمه ستّة أسهم على ما بيّناه ، ويدفع منها ثلاثة إلى من يستحقّه من الأصناف المذكورة فيما سلف ، والثلاثة الأخر للإمام عليه السلام ، ويجب عليه أن يحتفظ بها أيام حياته ، فإن أدرك ظهور الإمام عليه السلام دفعها إليه ، وإن لم يدرك ذلك دفعها إلى من يوثق بدينه وأمانته من فقهاء المذهب ووصّى بدفع ذلك إلى الإمام عليه السلام إن أدرك ظهوره ، وإن لم يدرك ظهوره وصّى إلى غيره بذلك » (٤٠) . انتهى .

ثمّ أشار إلى القول بوجوب الدفن وقال : « والأوّل أحوط وأقوى في براءة الذمّة من ذلك » (٤١) ، وقال : « وهذا لا يُعوّل عليه ولا يعمل به » (٤٢) .

ومن المعلوم أنّ المغروس في ذهنه الشريف أنّ سهم الإمام للإمام لا بدّ وأن يوصل إليه ليفعل فيه ما يراه ، ولا وجه لإعطائه غيره ، والفقيه الذي ليس بولي بالفعل مع وجود الولي الفقيه بالفعل غير لا وجه لإيصاله إليه .

وقال الراوندي (المتوفى ٥٧٣ هـ . ق) في فقه القرآن : « فصل : وأما قسمة الخمس فهو عندنا على ستّة أقسام على ما ذكره الله : سهم لله ، وسهم لرسوله ، وهذان مع سهم ذي القربى للقائم مقام النبي صلى الله عليه وآله ينفقهما على

نفسه وأهل بيته من بني هاشم، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل كلّهم من أهل بيت الرسول ﷺ لا يشركهم فيها باقي الناس؛ لأنّ الله عوّضهم ذلك عمّا أباح لفقراء سائر المسلمين ومساكينهم وأبناء السبيل من الصدقات الواجبة المحرّمة على أهل بيت النبي ﷺ، وهو قول زين العابدين والباقر عليه السلام، روى الطبري بإسناده عنهما» (٤٣). انتهى.

وفي ذيل البحث انتهى كلامه إلى قوله: «وإفراد لفظ ذي من ذي القربى دون أن يكون ذوي القربى على الجمع يحقّق ما ذكرناه أنّه للإمام القائم مقام الرسول ﷺ» (٤٤).

واستمرّ كلامه إلى قوله: «وقد بيّنا أنّ المراد بذوي القربى من كان أولى [به] من أهل بيته في حياته، وبعد النبيّ هو القائم مقامه؛ وبه قال عليّ بن الحسين عليه السلام في رواياتهم، وقال الحسن وقتادة: سهم الله [سهم] رسوله وسهم ذي القربى لوليّ الأمر من بعده، وهو مثل مذهبنا» (٤٥).

والمعلوم من تعابيره عليه السلام: - القائم مقام النبيّ أو الرسول، ونقله لوليّ الأمر من بعده، ثمّ ذكره أنّه مثل مذهبنا - أنّه كان يعتقد بأنّ سهم الإمام للإمامة وولاية الأمر، ويشمل ذلك زماننا أيضاً سيّما مع عدم ذكر شيء في كلماته من الحضور والغياب.

وقال ابن زهرة الحلبيّ رحمه الله (٥١١ - ٥٨٥ هـ. ق) في الغنية - بعد بيان ما يجب فيه الخمس من الأموال -: «والخمس يقسم على ستّة أسهم: ثلاثة منها للإمام القائم بعد النبيّ ﷺ مقامه، وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى وهو الإمام، وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل ممّن ينتسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام وجعفر وعقيل والعبّاس (رضي الله عنهم) لكلّ صنف منهم سهم يقسّمه الإمام بينهم على قدر كفايتهم للسنة على الاقتصاد...» (٤٦). انتهى.

ومن المعلوم أنَّ عنوان القائم مقام النبي وتكليف التقسيم بين الأصناف على قدر الكفاية طول السنة مع رعاية الاقتصاد تدلّان على حيثيّة الإمامة والولاية دون نفس العلم والاطّلاع على أحكام الله تعالى.

وقال ابن حمزة في الوسيلة - بعد بيان أنَّ ما فيه الخمس ثلاثة وثلاثين صنفاً: وينقسم ستّة أقسام: سهم لله تعالى وسهم لرسوله ﷺ وسهم لذي القربى، فهذه الثلاثة للإمام، وسهم لأيتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، وإذا لم يكن الإمام حاضراً فقد ذكر فيه أشياء، والصحيح عندي أنّه يقسّم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من أهل الفقر والصالح والساد « (٤٧) . انتهى .

وأنت ترى أنّه ﷺ لم يذكر المُقسّم وأنّ هذه الوظيفة على أي عاتق، ومن المعلوم أنَّ من له الإمامة والولاية هو الأعرف بالموالي العارفين بحقه وبالفقراء من أهل الصالح والساد .

وقال الصهرشتي في إصباح الشيعة - بعد بيان موارد الخمس: « والخمس نصفه للإمام القائم مقام الرسول، والنصف الآخر يقسم ثلاثة أقسام: قسم لآل محمّد وقسم لمساكينهم وقسم لأبناء سبيلهم لا غير، يقسّمه الإمام بينهم على قدر كفايتهم في السنة على الاقتصاد - إلى أن قال: - فإن فضل شيء كان له خاصّة، وإن نقص كان عليه إتمامه من حصّته... » (٤٨) . انتهى .

والاستظهار من كلامه ﷺ كالاستظهار من الكلام السابق في التعبير بالقائم مقام الرسول وكيفيّة العمل عند فضل شيء أو نقصانه كما هو ظاهر .

وقال ابن إدريس (٥٤٨ - ٥٩٨ هـ . ق) في السرائر - بعد بيان ما فيه الخمس: « والخمس يأخذه الإمام فيقسّمه ستّة أقسام: قسماً لله وقسماً لرسوله

وقسماً لذی القربى، فقسم الله وقسم رسوله وقسم ذي القربى للإمام خاصة يصرفه في أمور نفسه وما يلزمه من مؤونة من يجب عليه نفقته، وسهم ليتامى بني هاشم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، وليس لغير بني هاشم شيء من الأخماس...

وعلى الإمام أن يقسم سهامهم فيهم على قدر كفايتهم ومؤونتهم في السنة على الاقتصاد، فإن فضل من ذلك شيء كان هو الحافظ له والمتولي لحفظه عليهم؛ ولا يجوز أن يملك منه شيئاً لنفسه؛ لأنّ الحقّ لهم، فلا يجوز له أن يأخذ من مالهم شيئاً، وما يوجد في بعض كتب أصحابنا من القول المسطور: فإن فضل من ذلك شيء كان له خاصة، معناه: كان له القيام عليه والولاية لحفظه والتدبير دون رقبته...» (٤٩).

وأطال كلامه بالاستدلال على ذلك بوجود اللام في الثلاثة الأولى في الآية والواو في الثلاثة الأخيرة وأنها نائبة عنه؛ لأنّ المعطوف في لسان العرب له حكم المعطوف عليه بغير خلاف، واستضعف ما في ذيل رواية الصقار ورواية ابن فضال، وهو: «فإن فضل شيء فهو له، وإن نقص عنهم ولم يكفهم أتمّه لهم من عنده» (٥٠).

وقريب منه في الثاني بقوله: «وما يوجد في سواد بعض الكتب فإنّه من أضعف أخبار الآحاد؛ لأنّه مرسل غير مسند، وعند من يعمل بأخبار الآحاد لا يعمل بذلك؛ لأنّه لا يعمل إلّا بالمسانيد التي يرويها العدول دون المراسيل»، وبقوله: «فهل يحلّ لمن له أدنى تأمل ومعرفة أن يعدل عن كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى هذين الخبرين المرسلين، وراوي أحدهما فطحي المذهب كافر ملعون مع كونه مرسلًا، وهو الحسن بن فضال، وبنو فضال كلهم فطحية، والحسن رأسهم في الضلال...» (٥١). ثمّ تسلّم واستدلّ بالأصل ودليل العقل، فراجع.

ومن المعلوم أنه ﷺ بعد اعتقاده بأن الإمام علياً مالك لسهمه ويصرفه في أمور نفسه وما يلزمه من مؤنثه - مثل اعتقاده بالكية الثلاثة الأخيرة لنصف الخمس لأنهم مصرف له - صرح بأنه ﷺ هو الذي يأخذ الخمس ويُقسّمه ستة أقسام، وأنه هو الذي عليه أن يُقسّم سهامهم بينهم على قدر كفايتهم.

وإن كان يعتقد بأن الفاضل من سهامهم لهم وليس للإمام التصرف فيه، بل عليه التولّي في الحفظ، فسهم الإمام للإمام بما هو عنده لا بما هو إمام. وفي زمن الغيبة أشار إلى مقالة الأصحاب بالحفظ والإيداع وشبهه، فلا يستفاد منه ما نحن بصدده بل بالعكس.

وقال أبو الحسن بن أبي المجد الحلبي في إشارة السبق إلى معرفة الحق - بعد بيان ما فيه الخمس: « وقسمته على ستة أسهم هي: سهم الله، وسهم رسوله، وسهم ذي القربى، لا يستحقّها بعد الرسول سوى الإمام القائم مقامه، وثلاثة ليتامى آل محمّد ﷺ ومساكينهم وأبناء سبيلهم... الخ » (٥٢).

وإطلاق « الإمام القائم مقام الرسول » يستظهر منه استحقاق القائم مقام الإمام في إمامته دون كلّ فقيه.

وقال المحقّق الحلّي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ. ق) في الشرائع - في قسمة الخمس: « يقسم ستة أقسام: ثلاثة للنبي ﷺ وهي: سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى، وهو الإمام عليّ، وبعده للإمام القائم مقامه، وما كان قبضه النبي ﷺ أو الإمام ينتقل إلى ورثته، وثلاثة للأيتام والمساكين وأبناء السبيل - إلى أن قال: -

الثاني: في كيفية التصرف في مستحقّه، وفيه مسائل:

الأولى: لا يجوز التصرف في ذلك بغير إذنه، ولو تصرف متصرف كان غاصباً، ولو حصل له فائدة كانت للإمام.

الثانية: إذا قاطع الإمام على شيء من حقوقه حلّ له ما فضل عن القطيعة ووجب عليه الوفاء.

الثالثة: ثبت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة وإن كان ذلك بأجمعه للإمام أو بعضه، ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه.

الرابعة: ما يجب من الخمس يجب صرفه إليه مع وجوده، ومع عدمه قيل: يكون مباحاً. وقيل: يجب حفظه ثم يوصى به عند ظهور أمارة الموت. وقيل: يدفن. وقيل: بل تصرف حصّته إلى الأصناف الموجودين أيضاً؛ لأنّ عليه الإتيان عند عدم الكفاية، وكما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته، وهو الأشبه.

الخامسة: يجب أن يتولّى صرف حصّة الإمام في الأصناف الموجودين من إليه الحكم بحق النيابة كما يتولّى أداء ما يجب على الغائب» (٥٣).

وصريح كلامه ﷺ فيما نحن بصدهه على حدّ لا نحتاج إلى الاستظهار من عنوان «القائم مقامه» الوارد في أوّل كلامه؛ فإنّ الأشبه بين الأقوال عنده هو التصرف في حصّة الإمام وصرفه إلى الأصناف وأفتى بأن يتولّى ذلك التصرف من إليه الحكم بحق النيابة، وهل هو إلّا الفقيه الوليّ والوليّ الفقيه بالفعل المبسوط اليد دون كلّ فقيه وإن لم يكن ولياً؟!

وقال في المختصر النافع -بعد بيان ما فيه الخمس: «ويقسّم الخمس ستّة أقسام على الأشهر: ثلاثة للإمام، وثلاثة لليتامى والمساكين وأبناء السبيل ممّن ينتسب إلى عبدالمطلّب بالأب...» (٥٤).

ثم قال في المسائل اللاحقة:

«الثانية: لا يجوز التصرف فيما يختصّ به مع وجوده إلّا بإذنه؛ وفي حال

من الذي بيده أمر الخمس ؟

الغيبة لا بأس بالمناكح ، وألحق الشيخ المساكن والمتاجر .

الثالثة : يصرف الخمس إليه مع وجوده ، وله ما يفضل عن كفاية الأصناف من نصيبهم ، وعليه الإتمام لو أعوز ، ومع غيبته يصرف إلى الأصناف الثلاثة مستحقهم . وفي مستحقه عليه السلام أقوال ، أشبهها جواز دفعه إلى من يعجز حاصلهم من الخمس عن قدر كفايتهم على وجه التمتة لا غير ^(٥٥) . انتهى .

وما ذكره عليه السلام هنا عين ما في شرائعه ، إلا أنه لم يصرح بمن كان عليه هذا التصرف والدفع ، ولولا ما ذكره في الشرائع لأمكن النسبة إليه من تجويزه على المكلف بنفسه ، كما هو ظاهر .

وقال العلامة الحلي عليه السلام (٦٤٧ - ٧٢٦ هـ . ق) في قواعد الأحكام - بعد بيان ما يجب فيه الخمس وشرائطه :

«المطلب الثالث: في مستحقه ، وهم ستة : الله تعالى ، ورسوله عليه السلام ، وذو القربى وهو الإمام ، فهذه الثلاثة كانت للنبي عليه السلام وهي بعده للإمام عليه السلام ، واليتامى والمساكين وأبناء السبيل - إلى أن قال :- وينتقل ما قبضه النبي أو الإمام إلى وارثه ، وللإمام فاضل المقسوم على الكفاية للطوائف مع الاقتصاد ، وعليه المعوز على رأي» ^(٥٦) . انتهى .

وهذا البيان من مثل العلامة عليه السلام في أواخر القرن السابع من الهجرة - سيما التصريح بأن فاضل المقسوم على الكفاية للطوائف يكون للإمام وعليه المعوز - هل يختص بزمن حضور الإمام وحياة النبي عليه السلام وهو عليه السلام يبين حكم الأزمنة الماضية فقط ، أو يشمل زمن حياة العلامة وغيبة الإمام أيضاً ؟ فكأنه يرى تقسيم السهام بين الطوائف من وظائف نائب الإمام ، ويترتب عليه أن له ما زاد وعليه ما نقص .

وقال الشهيد الأوّل (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ . ق) في اللمعة - بعد بيان ما يجب فيه

الخمس: «ويُقَسَّم سِتَّةَ أَقْسَامٍ: ثلاثة للإمام عليه السلام تصرف إليه حاضراً، وإلى نَوَابِه غائِباً أو تحفظ؛ وثلاثة لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من الهاشميين بالأب» (٥٧).

ومن المعلوم أنَّ نائب الإمام الغائب هو الفقيه الجامع للشرائط المتصدّي للنباية المتكفّل أُمُور الإمامة بالفعل كما ذكرنا.

وقال المحقّق الأردبيلي رحمته في زبدته - بعد ذكر الآية ونقل تفسيرها من مجمع البيان وذكر ما فيه الخمس: «ومستحقّه على المشهور أيضاً المذكورون، فيقسّم سِتَّةَ أَقْسَامٍ: سهم الله، وسهم رسوله صلى الله عليه وآله، وكذا سهم ذي القربى يضعه حيث يشاء من المصالح، وحال عدمه للإمام القائم مقامه، والنصف الآخر للمذكورين من بني هاشم؛ وذلك للروايات عن أهل البيت عليهم السلام» (٥٨). انتهى.

ومن المعلوم أنَّ قوله: «يضعه حيث يشاء من المصالح، وحال عدمه للإمام القائم مقامه» يشعر بأنّ نصف الخمس - المعروف بسهم الإمام عليه السلام - للمصالح التي يعرفها رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده الإمام القائم مقامه، فلا بدّ وأن يوضع في غيبته أيضاً موضع المصالح لمن بيده أُمُور الرسالة والإمامة وهو الفقيه الولي الحاكم بالفعل لا كلّ فقيه؛ فإنّ تشخيص المصالح للحاكم الفقيه أقرب إلى الواقع من غيره.

وقال العلامة الفقيه النراقي في المستند - بعد نقل الأقوال التسعة وذكر قائلها في سهم الإمام عليه السلام - وهي:

١ - السقوط والتحليل.

٢ - والعزل والإيداع والوصيّة.

٣ - والدفن.

- ٤ - والقسمة بين المحاويع من الذرية .
- ٥ - والتخير بين التحليل والدفن والإيداع .
- ٦ - والتخير بين الدفن والإيداع .
- ٧ - والتخير بين الدفن والإيداع والقسمة بين الأصناف .
- ٨ - والتخير بين الإيداع والقسمة .
- ٩ - والقسمة بين موالى الإمام وشيعته من أهل الفقر والصلاح من غير تخصيص بالذرية .

والإشارة إلى أدلتهم ونقدها من النقض والإبرام قال :

« أقول : أكثر هذه الوجوه وإن كانت مدخولة إلا أنه يدل على الحكم ما مر من الإذن المعلوم بشاهد الحال ؛ فإننا نعلم قطعاً بحيث لا يداخله شوب شك أن الإمام الغائب - الذي هو صاحب الحق في حال غيبته ، وعدم احتياجه ، وعدم تمكّن ذي الخمس من إيصاله حقّه إليه ، وكونه في معرض الضياع والتلف بل كان هو المظنون ، وكان مواليه وأولياؤه المتّقون في غاية المسكنة والشدة والاحتياج والفاقة - راضٍ بسدّ خلّتهم ورفع حاجتهم من ماله وحقّه » (٥٩) .

ثمّ أطال الكلام في المقام في بيان أنّ الأئمة عليهم السلام هم الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وهو عليه السلام خليفة الله في أرضه والمؤمنون عياله كما في مرسلته حماد : « هو وارث من لا وارث له ، يعول من لا حيلة له » (٦٠) ، وهو منبع الجود والكرم ، سيّما مع ما ورد عنهم وتواتر من الترغيب في التصدّق وإطعام المؤمن والسعي في حاجته وتفريج كربته والأمر بالاهتمام بأمر المسلمين ، وقالوا في حقّ المسلم على المسلم : إنّ له سبعة حقوق واجبات .. إلى آخر الحديث ، وإنّ إطلاق رواية محمّد بن يزيد (٦١) ومرسلته الفقيه (٦٢) يدلّ على أنّ إعطاء الخمس صلة .

ثُمَّ إِنَّهُ ﷺ - لدفع تَوْهَم التحليل لصاحب الخمس ولو لم يكن فقيراً - بَأَنَّ أداء الخمس فريضة واجبة من جانب الله، وَأَنَّ إعطائه يعدّ امتثالاً لأمر الله، وَأَنَّ فيه إظهاراً لولايتهم وتعظيماً لشأنهم وسدّاً لحاجة مواليتهم، وَأَنَّ في ذلك تطهيرهم وتمحيص ذنوبهم.

وأشار أيضاً إلى ما ورد من أَنَّ الله تعالى يسأل عنه يوم القيامة سؤالاً حثيثاً، وتراهم ﷺ قد يقولون في الخمس: «لا نجعل لأحدٍ منكم في حلٍّ» (٦٣)، ويستنتج ﷺ أَنَّهُ لا يشهد الحال برضاه ﷺ لصاحب المال أَن لا يؤدّي خمسه، فيجب عليه أدائه؛ لأوامر الخمس وإطلاقاته واستصحاب وجوبه.

ومعه لم يبقَ إلّا الحفظ بالدفن أو الوصيّة أو التقسيم بين الفقراء، والأوّلان ممّا لا دليل عليهما؛ فَإِنَّ الدفن والإيداع نوعاً تصرّفٍ في مال الغير لا يجوز إلّا مع إذنه ولا إذن هناك، بل يمكن استنباط عدم رضائه بهما من كونهما معرّضين للتلف ومن حاجة مواليه ورعيّته، فلم يبقَ إلّا الثالث الذي علمنا رضاه به، فيتعيّن ويكون هو الواجب في نصفه (٦٤).

ثُمَّ قال: «فرع: لا تشترط مباشرة النائب العام وهو الفقيه العدل ولا إذنه في تقسيم نصف الأصناف على الحق؛ للأصل، خلافاً لبعضهم فاشتراطه. ونسبه بعض الأجلّة إلى المشهور - ثم ذكر وجه ذلك وأجاب عن الوجه ثم قال: - هل تشترط مباشرته في تقسيم نصف الإمام كما هو صريح جماعة... أم لا، فيجوز تولّي غيره...؟ والحق هو الأوّل؛ إذ قد عرفت أَنَّ المناطق في الحكم بالتقسيم هو الإذن المعلوم بشاهد الحال، وثبوتها عند من يجوز التقسيم إجماعي، ولغيره غير معلوم سيّما مع اشتهاار عدم جواز تولّي الغير، بل الإجماع على عدم جواز تولية التصرف في المال الغائب الذي هذا أيضاً منه،

من الذي بيده أمر الخمس؟
خصوصاً مع وجود النائب العام الذي هو أعرف بأحكام التقسيم وأبصر بمواقعه .

وقع التصريح في رواية إسماعيل بن جابر أَنَّ العلماء أُمْناء^(٦٥)، وفي مرسلة الفقيه أَنَّهُ قال رسول الله ﷺ : اللَّهُمَّ ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي^(٦٦)، وفي روايات كثيرة أَنَّ العلماء ورثة الأنبياء^(٦٧)، وفي مقبولة ابن حنظلة أَنَّهُ الحاكم من جانبهم^(٦٨)، وفي التوقيع الرفيع «أَنَّهُ حِجَّةٌ من جانبهم»^(٦٩).

ولا شك أَنَّ مع وجود أمين الشخص وخليفته وحجته والحاكم من جانبه ووارثه الأعلم بمصالح أمواله والأبصر بمواقع صرفه الأبعد عن الأغراض الأعدل في التقسيم ولو ظناً لا يعلم الإذن في تصرف الغير ومباشرته، فلا يكون جائزاً»^(٧٠). انتهى.

وكانَ الفقيه العلّامة صاحب المستند لم يَزَ لسهم الإمام ﷺ بل للخمس مطلقاً وجهاً للتشريع إلّا سدَّ خَلَّةَ الفقراء ورفع حاجتهم ولزوم إطعامهم وإكسائهم وتفريج كربتهم، والأكثر من ذلك الاهتمام بأُمور المسلمين والسعي في رفع حوائجهم والمواساة لهم بالمال وما أشبه ذلك؛ فإنَّ من الحقوق أن لا تشيع ويجوع، فإنَّه ﷺ لم يشر إلى حيثيَّة الإمامة والولاية على المسلمين في مهامَّ الأمور؛ من إعلاء كلمة الله تعالى، ونشر معارف القرآن الكريم والسنة والعبرة، وتشكيل اللجان الضرورية واللازمة في الأمور الثقافية والاقتصادية والعسكرية إلى مسائل الجهاد والحرب والهدنة، مع أَنَّ معرفة الموارد والمواقع التي يكون صرفه فيها أصلح وألزم في مثل هذه الأمور تُعدُّ أهمَّ وأولى من معرفة موارد الجوع والشيع والفقر والغناء في الأفراد!

وإذا كان الاحتياط في الأداء إلى الفقيه لذلك، فالفقيه الوليَّ الحاكم العارف

بأصلح محاويع الأمة الإسلامية، وألزم موارد الصرف مقدّم على غيره كما هو ظاهر.

وقال صاحب العروة الفقيه اليزدي رحمته الله في قسمة الخمس:

« يقسم الخمس ستّة أسهم على الأصحّ: سهم لله سبحانه، وسهم للنبي صلّى الله عليه وآله، وسهم للإمام عليه السلام، وهذه الثلاثة الآن لصاحب الزمان -أرواحنا له الفداء وعجل الله فرجه- وثلاثة للأيتام والمساكين وأبناء السبيل.

- ثمّ قال :- مسألة ٧: النصف من الخمس الذي للإمام عليه السلام أمره في زمان الغيبة راجع إلى نائبه -وهو المجتهد الجامع للشرائط- فلا بدّ من الإيصال إليه أو الدفع إلى المستحقّين بإذنه، والأحوط له الاقتصار على السادة ما دام لم يكفهم النصف الآخر، وأمّا النصف الآخر الذي للأصناف الثلاثة فيجوز للمالك دفعه إليهم بنفسه، لكن الأحوط فيه أيضاً الدفع إلى المجتهد أو بإذنه؛ لأنّه أعرف بمواقعه والمرجّحات التي ينبغي ملاحظتها» (٧١). انتهى.

ومن المعلوم أنّه إذا كان أمر سهم الإمام عليه السلام بيد المجتهد الجامع للشرائط، وإذا كان الأحوط إيصال سهم السادات أيضاً إليه ليصرفه فيهم بما أنّه أعرف بالمواقع وبالمرجّحات عند دوران الأمر، فهل يجوز إعطاؤه كلّ فقيه بما هو مجتهد جامع للشرائط وهو لا يعرف إلّا المواقع التي حوله في نطاق محدود بمسجده ومدرسته وتلاميذه فقط، مع وجود فقيه جامع للشرائط، متصدّ لأُمور المسلمين، مبسّطة يده في أُمورهم، عارف بمصالح الإسلام والمسلمين في نطاق أوسع، عالم بزوايا أُمورهم الدينية والدنيويّة، مطّلع على الزمان وحيل الأعداء وطرق الكفاح معهم وسبل النجاة والحريّة ووسائل الرقي ونشر الإسلام!؟

أم لا بدّ من إعطاء سهم الإمام عليه السلام بل الخمس بنصفه بل كلّ أموال الإمام

من الذي بيده أمر الخمس ؟

من الأنفال إلى من هو أعرف بالمواقع وأعلم بالمرجّحات ؟!

ولا أقلّ من أن يقال: فكما أنّ الاحتياط هو الإيصال إلى المجتهد الجامع للشرائط بما هو أعرف، كذلك الاحتياط أن يعطى لمن هو أعرف بتلك المواقع وأعلم بالمرجّحات من بينهم، وليس هو إلّا من تصدّى الأمر بالفعل سيّما بعد انتخابه من قبل ثلّة من المجتهدين كثر الله أمثالهم - وذلك بعد الغمض عن البراءة بالإيصال إليه قطعاً والشكّ في غيره.

وقال الفقيه المتبحّر الحكيم في مستمسكه في المقام:

« قد اختلف الأصحاب في نصف الخمس الراجع إلى الإمام عليه السلام

فمن ذهب إلى إباحته للشيعّة مطلقاً ...

ومن ذهب إلى وجوب عزله وإيداعه والوصيّة به عند الموت ...

ومن ذهب إلى وجوب دفنه ...

ومن ذهب إلى وجوب صرفه في المحتاجين من الذرّيّة الطاهرة ...

ومن ذهب إلى التخيير بين إيداعه ودفنه ...

- ثمّ أجاب عن المذاهب بما أجاب، وقال :- وفي الجواهر قوى إجراء حكم مجهول المالك عليه؛ لأنّه منه، إذ العلم بالنسب لا يخرجّه عن كونه مجهولاً، بل المراد مجهول التطبيق وإن كان معلوم النسب.

- وأشكل عليه: بأنّ نصوص مجهول المالك وإن كان بعض موارده كما ذكر وبعضه وارد في من يعرف تطبيقه ولكن لا يعرف محلّه ... لكن المانع من إيصال المال إلى صاحبه الجهل بمحلّه ...

- إلى أن قال :- بل الملاك تعدّر الإيصال إليه من دون دخل للجهل بالمحلّ

حتى يقال بالتصدّق عن صاحبه .

إلا أنّ ذلك لا يشمل المقام مع العلم برضا المالك في صرفه إلى جهة خاصّة، ومع إحراز الرضا يتحقّق الإيصال الواجب، ومع الوثوق بالرضا يكون التصرّف أقرب من التصدّق إلى تحصيل الواجب ...

ثمّ أرسل الكلام إلى قوله: ومن ذلك يظهر أنّ الأحوط إن لم يكن الأقوى إحراز رضاه عليه في جواز التصرّف، فإذا أحرز رضاه عليه بصرفه في جهة معيّنة جاز للمالك تولّي ذلك بلا حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعي، كما عن غربة المفيد وفي الحقائق الميل إليه؛ لعدم الدليل على ذلك، كما اعترف به في الجواهر أيضاً. وأدلة الولاية على مال الغائب مثل قوله عليه: «جعلته عليكم قاضياً...» و«جعلته عليكم حاكماً»^(٧٢) لا يشمل نفس الجاعل؛ فإنّ للإمام عليه ولايتين: إحداهما قائمة بذاته المقدّسة بما أنّه مالك وذو مال - كسائر الملاك وذوي المال - المستفادة من قوله عليه: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(٧٣)، والأخرى قائمة بما أنّه الإمام وأولى بالمؤمنين من أنفسهم، وموضوع الثانية غيره، وأدلة ولاية الحاكم إنّما هي في مقام جعل الولاية الثانية له، والإمام خارج عن موردها؛ فإنّه الوليّ لا المولّى عليه، وليس ما يدلّ على جعل الولاية الأولى له، بل المقطوع به عدمه»^(٧٤).

أقول: مسألة الولاية هنا هي الولاية على ما كان للإمام عليه الولاية عليه في حياته وحضوره؛ ونصف الخمس له بما هو الإمام لا يعني به إلا أنّ له عليه الولاية عليه، والتصرّف فيه من شؤون الإمامة، وليس يعني به ما أخذه وتصرّف فيه وصار من أمواله الشخصية وإن تملّكه بعنوانه؛ فإنّ الكلام في حكم نصف الخمس ومعنى كونه للإمام عليه وأنّ له الولاية في أخذه وصرفه في مصارفه بما هو الإمام.

وأما جعل الفقيه حاكماً وقاضياً أي نائباً عنه في أموره فمعناه أنّه

من الذي بيده أمر الخمس ؟

يتصرف فيها كما كان يتصرف فيها الإمام بنفسه، فلا وقع لاحتمال ولاية الفقيه على نفس الجاعل وأمواله الشخصية بما هو مالك وذو مال كسائر المالك وذوي المال.

ولا يرتفع بذلك شمول أدلة ولاية الفقيه للأموال التي جعلت له شرعاً بما هو إمام بعد الفراغ عن دلالتها؛ فإنه وليّ لأموار المسلمين ومتمول لها كما كان الإمام عليه السلام وليّاً، فهو ينوبه في التصرفات.

وكذلك لا يتم ما استشكله على القائلين بوجوب تولّي الحاكم لحصة الإمام عليه السلام - من مثل الفاضلين والشهيدین، ونُسب إلى أكثر الفقهاء تارة وإلى أكثر المتأخرين أخرى - بما ذكر، وإرجاع كلماتهم إلى الإجماع وردّه أو إلى أنّ الرجوع إلى الحاكم لإحراز الرضا في التصرف وأنّ المراجعة تلك كانت لتعيين المصروف لا للتصرف، فلا دلالة لكلماتهم على ولاية الحاكم على التصرف في سهم الإمام عليه السلام تصرف الولي فيما له الولاية فيه (٧٥).

وقد علمنا معنى النيابة وأنّ الفقيه الولي نائب عن الإمام عليه السلام يتصرف في سهمه وأمواله كما كان يتصرف فيه الإمام عليه السلام بنفسه.

ثمّ إنّه عليه السلام بعد كلام متردّد بين القبول والردّ والنقض والإبرام عاد إلى ما كنّا بصددّه في الجملة وسلّم ولاية الفقيه في الجهات المتعلقة بسهم الإمام دون أصله، مع أنّه وليّ فيه وفي جهاته.

فقال: «نعم ربّما يمكن أن تستفاد ولاية الحاكم على التعيين وعلى الجهات المتعلقة بالسهم المبارك ممّا ورد في بعض النصوص من أنّه ليس ملكاً له عليه السلام بشخصه الشريف، بل ملك لمنصبه المنيف منصب الزعامة الدينية، فيتولّاه من يتولّى المنصب. ويشير إلى ذلك ما تضمّن أنّ سهم الله تعالى وسهم الرسول ﷺ راجع إلى الإمام (٧٦)، وأنّ عزل الحاكم الشرعي عن الولاية عليه

يؤدّي إلى ضياع الزعامة الدينية، والاحتفاظ بها من أهمّ الواجبات الدينية؛ لأنّ بها نظام الدين وبها قوام المذهب وبها تحفظ الحقوق لأهلها، ولولاها لاختلّ أمر الدين والدنيا؛ وإنّي أبتهل إلى الله جلّ شأنه في أن يؤيّد ولايتها ويسدّدهم ويرعاهم بعين رعايته، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب» (٧٧).

انتهى.

ولنسأله ﷺ: إنّ هذه الزعامة الدينية التي بها تقام الفرائض وتحفظ الحقوق وعليها أن نبتهل إلى الله تعالى حتى يؤيّد ولايتها ويسدّدهم إذا كنّا مع بسط اليد وإعلان الحكومة وتثبيت نظامها ومنظّماتها واستقرارها في قطر وبلد هل تُستحكم وتُسدّد بإعطاء سهم الإمام ﷺ لكلّ من كان فقيهاً يستنبط ومجتهداً يفتي، فيتصرفون فيه حسب آرائهم المتشكّكة وأنظارهم المختلفة في المصارف والأولويات، ويبقى الفقيه الولي الحاكم بالفعل متصدّياً لأُمور المسلمين ومتولّياً ومسؤولاً عن شؤونهم - سيّما لو تزامن ذلك مع ظروف عصيبة ووجود أعداء يكيّدون على الإسلام والمسلمين بطرق عديدة - من غير مال في يده ليدبّر به أمورهم ويصلح به شؤونهم، أفهل يمكن ذلك ويصحّ؟!

فإن كانت الولاية على سهم الإمام ﷺ أو على جهاته بما هو ملك منصب الزعامة الدينية ويتولّى ذلك من يتولّى المنصب، وكان عزل الحاكم الشرعي عن الولاية عليه يؤدّي إلى ضياع هذه الزعامة والواجب الاحتفاظ بها، فلا وجه لولاية غير الزعيم من الفقهاء بما هم فقهاء على سهم الإمام ﷺ وأمواله، وليس كلّ فقيه زعيماً وإن كان لا بدّ وأن يكون كلّ زعيم فقيهاً.

هذا شطر من فتاوى أصحابنا المتقدّمين والمتأخّرين وقريب منها فتوى متأخري المتأخّرين إلى بعض المعاصرين.

وفي كتاب مجمع المسائل للفقيه الكليني رحمه الله - بعد أن ذكر سؤالاً محصّله أنّه: «لا شكّ أنّ نصف الخمس سهم الإمام ﷺ ملك له ومختصّ به

من الذي بيده أمر الخمس ؟

ولا يجوز التصرف في ملكه إلا بإذنه وإجازته، ولا يوجد ما يدل على هذه الإجازة لا من الكتاب ولا من السنّة، وما هو المشهور من أنّ الفقهاء نواب عنه لا أصل له؛ إذ «رَبّ مشهور لا أصل له»، وما في روايتي مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة ابن خديجة من قوله عليه السلام: «قد جعلته عليكم حاكماً» و«قد جعلته عليكم قاضياً» لا يدلّ إلا على نفوذ قضاء الفقيه وحجّة فتواه، والأكثر على جواز تصرفه في الأمور الحسبية، ولا دليل على وجوب أداء سهم الإمام عليه السلام إلى المجتهدين والفقهاء» - قال مجيباً عن هذا السؤال ما محصّله :

«أنّ ملاحظة أدلّة ولاية الفقيه والدقّة فيها - حتى فيما أشير إليه من الروایتين في السؤال سيّما بمناسبة الحكم والموضوع - تعطي أموراً:

منها: أنّ الأمور العامّة لم تترك في عصر الغيبة مهملة وبلا نظام.

ومنها: أنّ أحكام الله تعالى في غير ما اشترط بتصدي شخص الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص لم تُعطّل.

ومن ذلك استفاد أنّ ولاية الفقيه تشمل كلّ ما لا بدّ وأن يتصدّى له الحاكم والوالي من أمور المسلمين.

وسهم الإمام عليه السلام من الأمور المالية الإسلامية التي أمرها بيد من بيده الأمر، كما كان كذلك في عصر حياة الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك سائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام كانوا يتولّون تلك الأمور ما لم تمنعهم الموانع.

مع أنّ طبيعة الحكم والتشريع في الأمور المالية من الأخذ والتقسيم تقتضي أن يكون بيد ولي الأمر، ولا دليل على جواز تصرف من عليه الحقّ.

والحاصل: أنّ ولاية الفقيه على سهم الإمام عليه السلام تستفاد من أدلّة الحكومة،

مع أنَّ ولايته على أموال الغُيْب لحفظ مصالح أموال الناس مقبولة معتمدة كما يستفاد من رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع: «إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس»^(٧٨)، فبطريق أولى هو ولي لأموال الإمام الغائب عليه السلام؛ حفظاً لمصالحه ورعايةً لشؤونه، لما نعلم من قوام الأمور المالية الدينية على هذا التصرف، بل يجب على الفقيه أن يأخذ أموال الإمام عليه السلام ويصرفها في مرضيه اليقينية؛ فإنّه لا فرق بين أمواله عليه السلام وأموال سائر الغائبين زائداً على جواز تصرف الفقيه في أمواله عليه السلام حسباً في مصالح الإسلام حسب تشخيص الحاكم وتعيينه.

مع أنَّ اشتغال ذمّة المكلف معلوم لا يُعلم بالبراءة إذا تصرف فيها بنفسه، والفقيه أبصر بالموارد وجهات المصالح الشرعية، وعليه تحصيل البراءة، ولا يكتفي باحتمال الامتثال، وفي مثل المقام لا يصحّ التمسك بأدلة البراءة لنفي وجوب الأداء إلى الفقيه.

ثمّ بعدما ثبت وجوب الأداء إلى الفقيه وجوب الأخذ عليه يأتي الكلام في كيفية صرفه، وما ذكر في المقام - من الدفن، أو الحفظ والوصية به، أو صرفه في مصارف سهم السادات - ضعيف، بل معلوم البطلان؛ فإنّ بعضها تضییع وإتلاف للمال، ونحن نعلم أنّ حكم لزوم التصدّق بالمال المجهول مالكة لا يشمل مثل المقام الذي نعلم برضا المالك في مصرف خاص من حفظ أساس الدين ورفع قواعد الشرع ولواء التوحيد وحفظ معارف الإسلام وتبليغها وذبّ الشبهات عنها، فلا يجوز صرفها في غيرها.

وأما صرفها في مصارف السادات بما أنّهم أقرباؤه عليه السلام ورحمه فقير موجّه مع وجود مصارف الأهمّ عنده عليه السلام، والله العالم»^(٧٩). انتهى.

وقال عليه السلام مثل ذلك في نهاية الاختصار في أجوبته تحت أرقام ٨٩٨، ٩٠٩، ١١٦٤، ١١٧١، ١١٨٦، فراجع المجلّد الأوّل الطبعة الثانية.

من الذي بيده أمر الخمس ؟

ومن المعلوم أنَّ مدار الجواب ومركز البحث هو العلم برضا المالك في مصارف خاصّة ، والفقيه الحاكم هو الذي يكون أبصر وأعلم بتلك المصارف ، وصرفه فيها إيصال إليه أو تصرّف فيما كان يتصرّف بنفسه الشريفة لو كان حاضراً، وإذا كان الأمر كذلك فالحاكم الفقيه هو المقدّم على الفقيه غير الحاكم، بل لا وجه لتصرّف غير الحاكم؛ لاحتمال وجود مصرف ألزم وحاجة أشدّ في نطاق حفظ أساس الدين وتشديد القواعد ورفع اللواء، إلّا أن يأذن له الحاكم المشرف على مجموع المصارف العالم بالأولويات والضروريات، وشمول استدلال الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة لذلك أيضاً من العلم بحصولها بأدائها إلى الفقيه الحاكم دون غيره .

وقال الفقيه المتبحّر الخوئي رحمته الله في جواب أحد الاستفتاءات: «أمّا نصف الخمس فهو حقّ السادة، ويجب الدفع إلى فقرائهم، وأمّا النصف الآخر الذي يرجع إلى الإمام عليه السلام فالتصرّف فيه موقوف على مراجعة الحاكم الشرعي وأخذ الإجازة منه، فيصرفه حسب ما يُعيّنه له، والله العالم» (٨٠).

وفي موضع آخر قال: «لو تعدّر الوصول إلى المجتهد المتولّي للأُمور حقّاً تصل النوبة إلى التوصل بعدول المؤمنين». جواباً عن سؤال «ما تقولون في ولاية عدول المؤمنين على سهم الإمام في حالة تعدّرها للمجتهد؟» (٨١).

ومن المعلوم أنَّ تعبيره رحمته الله بقوله: «الحاكم الشرعي» و«المجتهد المتولّي للأُمور حقّاً» يفيد أنَّ الملاك عنده الحكومة وتولّي الأمور دون نفس الفقاهة، وإن كان الحاكم الشرعي المتولّي للأُمور لا بدّ وأن يكون فقيهاً شرعاً، فلا يبعد استفادة وجوب أداء سهم الإمام عليه السلام إلى الفقيه الحاكم دون كلّ فقيه من كلامه رحمته الله كما لا يخفى .

وقال الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الفقيه الراحل الإمام الخميني (رضوان الله عليه):

« النصف من الخمس الذي للأصناف الثلاثة المتقدمة أمره بيد الحاكم على الأقوى، فلا بدّ إمّا من الإيصال إليه أو الصرف بإذنه وأمره، كما أنّ النصف الذي للإمام عليه السلام أمره راجع إلى الحاكم، فلا بدّ من الإيصال إليه حتى يصرفه فيما يكون مصرفه بحسب نظره وفتواه أو الصرف بإذنه فيما عيّن له من المصرف، ويشكل دفعه إلى غير من يقلّده إلّا إذا كان المصرف عنده هو المصرف عند مقلّده كمّاً وكيفاً، أو يعمل على طبق نظره» (٨٢).

وعنه عليه السلام :

« مسألة ١: ليس لأحد تكفّل الأمور السياسية -كإجراء الحدود - والقضائية والمالية - كأخذ الخراجات والماليات الشرعية - إلّا إمام المسلمين عليه السلام ومن نصبه لذلك.

مسألة ٢: في عصر غيبة وليّ الأمر وسلطان العصر (عجل الله فرجه الشريف) يقوم نوابه العامة - وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء - مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام إلّا البدأة بالجهاد.

مسألة ٣: يجب كفايةً على النواب العامة القيام بالأمور المتقدمة مع بسط يدهم وعدم الخوف من حكام الجور وبقدر الميسور مع الإمكان» (٨٣).

ومن المعلوم أنّ صراحة فتاواه (رضوان الله عليه) أنّ الخمس كلّهُ بل الأمور المالية كلّها أمرها إلى إمام المسلمين ومن نصبه لذلك، وأنّ الفقهاء الجامعين لشرائط الفتوى والقضاء هم نوابه يقومون مقامه، وعليهم القيام بأمره بقدر الميسور ومهما أمكن حسب بسط أيديهم وعدم الخوف من حكام الجور، فلهم التصرف في سهم الإمام وصرفه فيما يكون مصرفاً عندهم حسب فتاؤهم، بل على المكلف أن يؤدّيه إلى مقلّده دون غيره إلّا مع العلم بوحدة المصرف عندهما، ولكن كلّ ذلك بما هم نواب وولاة بنيابتهم عنه عليه السلام.

من الذي بيده أمر الخمس ؟

وهذا الكلام إثمًا هو مع حضور حكام الجور وضيق نطاق قدرات الفقهاء العظام في البلاد؛ فإنهم حينئذ يقومون مقام الإمام عليه السلام بقدر الميسور الذي لا يترك بالمعسور، ولكل فقيه أن يتصرف في تلك الأمور حسب قدرته كما كانت عليه السيرة المستمرة طيلة عصر الغيبة، بل في فترة من زمن الحضور مع حكام الجور.

وأما في زمن الغيبة مع زوال الحكومة الجائرة وتصدي الفقيه الواحد أمر الولاية والحكومة -إمّا بحكم شرعي في تلك الأجواء والظروف حفظاً للأنظمة الشرعية، وإمّا بتفويض الخبراء من الفقهاء الأمر إليه وبسط يده وسعة نطاق حكومته - فلا وجه لتصدي سائر الفقهاء أمر الإمامة والولاية، بل يستفاد من قوله (رضوان الله عليه): « يجب كفاية على النواب العامة القيام بالأمور المتقدمة » أنه يسقط عن غيره بعد تصدي أحدهم، فليس لهم تكفل الأمور السياسية كإجراء الحدود، والقضائية كالحكم بأن هذا المال المختلف فيه لفلان أو راجع إلى بيت المال، والمالية كأخذ الخراجات والماليات الشرعية مثل الحقوق الشرعية، ومنها ما نحن بصدده مثل سهم الإمام عليه السلام؛ فإن الملاك عنده (رضوان الله عليه) أيضاً الولاية والنيابة دون الفقاها وإن كان يشترط في النيابة والولاية الفقاها؛ فإن كل ولي لابد وأن يكون فقيهاً لا أن كل فقيه ولي مطلقاً.

وقال ولي أمر المسلمين السيد علي الخامنئي (دام ظلّه) في جواب أحد الاستفتاءات - وإن كان السؤال مختصاً بنصف الخمس، أي سهم الإمام عليه السلام : إن السهمين المباركين من المنابع المالية للدولة الإسلامية وأمرهما إلى ولي أمر المسلمين.

وفي مورد آخر أجاب (دام ظلّه) بأنه: لا فرق بين سهم السادات والسهم المبارك الذي للإمام عليه السلام.

وفي مورد آخر: إنّه ليس للمكلّف أن يتصرّف في السهمين بنفسه، وعندما رأى أمراً لازماً عليه أن يستجيز من ولي أمر المسلمين.

وفي مورد آخر: إنّ الرأي والفتوى عندنا في الخمس - كما ذكر - ما كان عند الإمام الراحل (رضوان الله عليه) من أنّ أمر الخمس إلى ولي أمر المسلمين (٨٤).

ولنختتم هذا الفصل في نقل الأقوال بما عن كتاب «الفقه على المذاهب الخمسة» لمؤلفه محمد جواد مغنية في بحث مصرف الخمس، جاء فيه:

«قال الشافعية والحنابلة: تقسم الغنيمة - وهي الخمس - إلى خمسة أسهم، واحد منها سهم الرسول ويصرف على مصالح المسلمين، وواحد يعطى لذوي القربى - وهم من انتسب إلى هاشم بالابوة من غير فرق بين الأغنياء والفقراء - والثلاثة الباقية تنفق على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، سواء أكانوا من بني هاشم أو من غيرهم.

وقال الحنفية: إنّ سهم الرسول سقط بموته، وأمّا ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقيرهم لا لقرباتهم من الرسول.

وقال المالكية: يرجع أمر الخمس إلى الإمام يصرفه حسبما يراه من المصلحة.

وقال الإمامية: إنّ سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى يفوّض أمرها إلى الإمام أو نائبه يضعها في مصالح المسلمين، والأسهم الثلاثة الباقية تعطى لأيتام بني هاشم ومساكينهم وأبناء سبيلهم ولا يشاركون فيها غيرهم.

- ثمّ قال: - ونختتم هذا الفصل بما قاله الشعرائي في كتاب الميزان، باب زكاة المعدن: للإمام أن يضع على أصحاب المعدن ما يراه أحسن لبית المال؛

من الذي بيده أمر الخمس ؟

خوفاً أن يكثر مال أصحاب المعدن فيطلبوا السلطان وينفقوا على العساكر، وبذلك يكون الفساد.

وهذا تعبير ثانٍ عن النظرية الحديثة بأن رأس المال يؤدي بأصحابه إلى السيطرة على الحكم، وقد مضى على وفاة صاحب هذا الرأي (٤٠٦) سنوات» (٨٥) ! انتهى.

أقول: كيف يفتي فقيه وأمامه كتاب الله تعالى يقول: ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ فلا يرى الله سهماً، ويتصور أن ذكره تعالى تبرك في مثل هذا السياق، ويسقط عنده سهم الرسول ﷺ بارتحاله إلى ربه، ولا يرى لقربة الرسول وجهاً، ويصرّح بأنه يعطى إليهم لفقركم لا لقربة الرسول؟!!

الهوامش

- (١) الأنفال : ٤١ .
- (٢) الإسراء : ٢٦ .
- (٣) الوسائل ٦ : ٣٥٥ ، ب ١ من قسمة الخمس ، ح ١ .
- (٤) المصدر السابق : ٣٥٦ ، ح ٢ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٥٨ ، ح ٨ .
- (٦) المصدر السابق : ٣٥٦ ، ح ٤ .
- (٧) في التهذيبين والمقنعة : ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب .
- (٨) الوسائل ٦ : ٣٧٥ ، ب ٣ من الأنفال ، ح ٢ .
- (٩) المصدر السابق : ح ١ .
- (١٠) المصدر السابق : ٣٧٦ ، ح ٣ .
- (١١) المصدر السابق : ح ٥ .
- (١٢) المصدر السابق : ح ٦ .
- (١٣) الاقتصار : ٢٨٣ .
- (١٤) الخلاف ٢ : ١٢٤ ، مسألة ١٥٢ ، ط - جماعة المدرّسين .
- (١٥) المصدر السابق : مسألة ١٥٣ .
- (١٦) المبسوط ١ : ٢٦٢ .
- (١٧) المصدر السابق : ٢٦٣ - ٢٦٤ .
- (١٨) النهاية : ١٩٨ .
- (١٩) المصدر السابق : ١٩٩ - ٢٠٠ .
- (٢٠) الجمل والعقود : ١٠٦ .
- (٢١) آية الخمس والأنفال والفیء .

- (٢٢) المزمّل : ٥ .
- (٢٣) تبصرة المتعلّمين : ٥٠ .
- (٢٤) الإرشاد ١ : ٢٩٣ - ٢٩٤ .
- (٢٥) تلخيص المرام : النسخة الخطيّة .
- (٢٦) الرسالة الفخرية : ٦٤ ، ط - آستانه رضوي .
- (٢٧) الدروس ١ : ٢٦١ - ٢٦٢ .
- (٢٨) الوسائل ٦ : ٣٦٢ ، ب ٢ من قسمة الخمس ، ح ٢ ، الذي نقلنا ذيله .
- (٢٩) البيان : ٣٤٩ و ٣٥١ .
- (٣٠) المحرّر في الفتوى (ضمن الرسائل العشر) : ١٨٤ .
- (٣١) الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر) : ١٣٢ .
- (٣٢) مسائل ابن طي ، مخطوط .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) الهداية : ٤٤ .
- (٣٥) المقنعة : ٢٧٧ .
- (٣٦) الانتصار : ٢٢٥ .
- (٣٧) الراجع إلى قوله : « ذي القربى » و « ذوي القربى » . انظر : المصدر السابق : ٢٢٦ .
- (٣٨) الكافي في الفقه : ١٧٤ .
- (٣٩) المراسم : ١٤٠ .
- (٤٠) المهذب ١ : ١٨٠ - ١٨١ .
- (٤١) المصدر السابق : ١٨١ .
- (٤٢) المصدر السابق .
- (٤٣) فقه القرآن ١ : ٢٤٣ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٢٤٤ - ٢٤٥ .
- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) غنية النزوع : ١٣٠ .
- (٤٧) الوسيلة : ١٣٧ .
- (٤٨) إصباح الشيعة : ١٢٧ .
- (٤٩) السرائر ١ : ٤٩٢ .

- (٥٠) الوسائل ٦: ٣٦٤، ب ٣ من قسمة الخمس، ح ٢.
- (٥١) السرائر ١: ٤٩٣ - ٤٩٤.
- (٥٢) إشارة السبق: ١١٤.
- (٥٣) شرائع الإسلام ١: ١٣٥ - ١٣٨، ط - انتشارات استقلال.
- (٥٤) المختصر النافع: ١٢٥، ط - مؤسّسة البعثة.
- (٥٥) المصدر السابق: ١٢٦.
- (٥٦) قواعد الأحكام ١: ٦٢، ط - حجرية.
- (٥٧) اللعة دمشقية: ٤٥.
- (٥٨) زبدة البيان: ٢٠٩.
- (٥٩) مستند الشيعة ١٠: ١٣٢ - ١٣٣.
- (٦٠) الوسائل ٦: ٣٦٥، ب ١ من الأنفال، ح ٤.
- (٦١) ونصّ الرواية: «من لم يستطع أن يصلنا فليصل فقراء شيعتنا» الوسائل ٦: ٣٣٢، ب ٥٠ من الصدقة، ح ١.
- (٦٢) ونصّ المرسله: «من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحى شيعتنا» الفقيه ٢: ٥٥، ب ٢٠ من صلة الإمام، ح ١.
- (٦٣) الوسائل ٦: ٣٧٦، ب ٣ من الأنفال، ح ٣.
- (٦٤) انظر: مستند الشيعة ١٠: ١٣٤.
- (٦٥) الكافي ١: ٨٢، ب ٢ من فضل العلم، ح ٥.
- (٦٦) الوسائل ١٨: ٦٥، ب ٨ من صفات القاضي، ح ٥٠.
- (٦٧) الكافي ١: ٨١، ب ٢ من فضل العلم، ح ٢.
- (٦٨) الوسائل ١٨: ٧٥، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١.
- (٦٩) المصدر السابق: ١٠١، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.
- (٧٠) مستند الشيعة ١٠: ١٣٥ - ١٣٦.
- (٧١) العروة الوثقى ٢: ١٩٥ - ١٩٧.
- (٧٢) الوسائل ١٨: ١٠٠ و ٩٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٦ و ١.
- (٧٣) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، ب ٣٢، ح ٧.
- (٧٤) المستمسك ٩: ٥٧٨ - ٥٨٣.
- (٧٥) انظر: المصدر السابق: ٥٨٣.

من الذي بيده أمر الخمس ؟

- (٧٦) انظر : الوسائل ٦ : ٣٥٤ ، ب ١ من قسمة الخمس .
(٧٧) المستمسك ٩ : ٥٨٤ .
(٧٨) الوسائل ١٢ : ٢٧٠ ، ب ١٦ من عقد البيع ، ح ٢ .
(٧٩) انظر : مجمع المسائل ١ : ٣٤١ - ٣٤٤ ، السؤال رقم ١١٧٥ من الطبعة الثانية ، ورقم ٣٧٩ من الطبعة الحديثة .
(٨٠) المسائل الشرعية ١ : ٢٦١ ، الاستفتاء رقم ١١٣ .
(٨١) المصدر السابق : ٢٥١ ، الاستفتاء رقم ٨٠ .
(٨٢) تحرير الوسيلة ١ : ٣٣٥ ، ط - جماعة المدرسين .
(٨٣) المصدر السابق : ٤٤٣ .
(٨٤) راجع : أجوبة الاستفتاءات ١ : ٢٨٩ و ٢٩٤ ، كتاب الخمس ، ط - رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية .
(٨٥) الفقه على المذاهب الخمسة : ١٨٨ .

الإثبات القضائي

قاطعية الإقرار

□ الشيخ قاسم إبراهيمي

يقع البحث في قاطعية الإقرار عن عدّة مباحث:

المبحث الأول - المراد من القاطعية:

والقاطعية الموصوف بها الحجّة في كلمات القانونيين يحتمل فيها إرادة أحد معنيين: درجة التصديق العالية غير المشوبة بالشك المعبّر عنها بالجزم واليقين، والإبانة المساوقة للفصل والحسم المقابلين للوصل والتعلق.

ففي الوسيط مثلاً: «والحجة هنا قاطعة لا يجوز إثبات عكسها، ولكن هذا لا يمنع من أن يطعن المقر في إقراره بأنّه صوري تواطاً عليه مع خصمه، أو أنّه وقع نتيجة غلط أو تدليس أو إكراه، أو أنّه صدر منه وهو ناقص الأهلية. فإذا أثبت ذلك بالطرق الجائزة قانوناً بطل الإقرار.

ولا يكون هذا رجوعاً في إقرار موجود، بل هو إلغاء لإقرار ظهر بطلانه، أمّا الإقرار الصحيح فلا يجوز الرجوع فيه، ولا يجوز إثبات عكسه»^(١).

وفي أدلّة القانون غير المباشرة قال: «ومن هذا المبدأ يكون الإقرار أعلى من أي دليل في إثبات هذا الحق غير المستقر، ويجعل الواقعة القانونية المقرّ

بها ثابتة يقيناً؛ لا مفرّ منها ولا محلّ لإكراها، مما يوجب على المقرّ أن يرفع يده عن تلك الواقعة مع إلزامه بما ترتب في ذمته من آثار هذا الإقرار...

وبهذه الخصائص يتميز الإقرار ويعلو على جميع طرق الإثبات؛ حيث يغني المحكمة والخصوم عن البحث عن الدليل، فهو أكثر تأكيداً وأقوى من الشهادة؛ حيث ينفي الاختلاط بين الحقوق، ويثبت المتزلزل منها، ويجعله مستقراً على وجه اليقين، وملزماً بتسليمه لصاحبه.

أمّا الشهادة فلا تكون ملزمة لوحدها إلّا إذا اتصل بها حكم القاضي. أمّا الحكم بالإقرار فما هو إلّا من قبيل معاونة صاحب الحق لاستيفاء حقه، فلو أقرّ أحد أثناء المرافعة بحق عليه، ثمّ تركت الدعوى بعد تسجيل الإقرار، فيجوز لخصمه أن يطلب الحكم في أي وقت كان بناءً على ذلك الإقرار أمام القضاء.

أمّا لو أقام المدّعي الشهادة لإثبات دعواه، ثمّ ترك الدعوى قبل الحكم، فلا يكون لتلك الشهادة أثر؛ لأنّها لم يتصل بها حكم» (٢).

إن رتب النصّان المتقدّمان على صفة القاطعية أموراً ينسجم بعضها مع المعنى الأوّل؛ كالثبوت اليقيني للواقعة المصرّح به في النصّ الثاني، وبعضها مع المعنى الثاني؛ كعدم الحاجة إلى اتصال الإقرار بحكم الحاكم في ثبوت الحق للمقرّ له من دون تصريح واضح بمعناها وهو ما يوجب إجمالاً فيه وإن كان الظاهر إرادتهم معنى الالتزام للمقرّ منها.

المبحث الثاني - آثار القاطعية :

ومهما يكن للقاطعية من معنى عند القانونيين فإنّهم أشاروا إلى ثبوت أمور أربعة للإقرار الحجة هي: يقينية الإقرار، وعدم قابليته لإثبات العكس، وعدم إمكان الإنكار والرجوع، وانحسام الدعوى لصالح المدّعي دون حاجة إلى حكم الحاكم. والبحث يقع في جميع هذه الأمور:

الأمر الأول - يقينية الإقرار:

إنَّ منشأ يقينية الإقرار هو عدم تعقّل إلحاق العاقل الضرر بنفسه ، كما مرّ بيانه (٣).

واحتمال تطرّق الاشتباه بل وقصد إلحاق الضرر إلى المقر في بعض الأحيان وإن كان معقولاً في نفسه، لكنه احتمال غير معتدّ به عند العرف. فيبقى المقابل: داخلاً تحت مسمى العلم عرفاً، الكافي - مع إتباعه بالحكم - في صدق الحكم عن علم، الموصوف صاحبه في بعض الروايات بأنّه في الجنة كناية عن مشروعية حكمه، وخارجاً عن مسمى الحكم بغير علم، المنهي عنه أو عن اقتفائه في الآيات والروايات (٤).

ففي بيان أدلة قاعدة الإقرار قال البجنوردي في قواعد الفقهاء:

«الأوّل اتفاق العقلاء من جميع الملل كافة على نفوذ إقرار كل عاقل على نفسه؛ بمعنى أنّ إقرار العاقل على نفسه طريق مثبت لما أقرّ به عندهم جميعاً، ولم ينكره أحد. وذلك أنّ العاقل لا يقدم على إضرار نفسه إلّا لبيان ما هو الواقع؛ لوخز ضميره من الخلاف الذي صدر عنه، سواء أكان ذلك الخلاف هي السرقة، أو جناية، أو غصباً، أو قذفاً (٥)، وما شابه ذلك، أو يقرّ على نفسه ببيان الواقع حذراً من العذاب الأخروي.

مثلاً لو كان مال غيره في يده وتحت سيطرته وتصرفه، فلا يعترف أنّه لذلك الغير إلّا لما ذكرنا من الوجوه، كما أنّه لو كان لنفسه فلا يعترف أنّه لغيره؛ لعدم الداعي إلى ذلك في الغالب.

نعم، قد يتفق له الداعي على إقراره بما هو ضرر عليه مع أنّه على خلاف الواقع، ولكن هذا القسم شأنٌ قليل الوجود، ولو لم يكن موجوداً أصلاً لكان الإقرار على النفس موجباً للعلم بصحة ما أقرّ به. ولكن وجود هذا القسم من

الإقرار على النفس اتفاقاً صار سبباً لأن يكون من الأمارات الظنية القوية .
ولذلك العقلاء بنوا على حجّيته» (٦).

الأمر الثاني - عدم قابلية الإقرار لإثبات العكس :

والمراد بها أحد وجوه: الأول: عدم القابلية ذاتاً؛ لإيجابه اليقين الممتنع
الاجتماع مع احتمال الطرف الآخر ليكون قابلاً للإثبات، فسلب القابلية عنه
بلاحظ نقيض متعلّقه الفاقد لمقومات الإثبات؛ أعني احتمال الصدق .

ويردّه: أنّ العلم الحاصل بالإقرار ليس ذلك العلم العقلي الممتنع الاجتماع
مع احتمال مقابله ليمتنع إثباته، كما تقدمت قبل قليل الإشارة إليه، بل علم
عرفي تركن إليه النفس، ويقبل احتمال الطرف المقابل، ربما عبّر عنه
بالاطمئنان .

الثاني: عدم القابلية وقوعاً ولو من غير المقر؛ لكون العلم الحاصل بالإقرار
أقوى من غيره من أدلة الإثبات مع التكاذب .

ويردّه: أولاً؛ تقدّم علم القاضي بالخلاف عليه في الحجّية لوجدانية
إحرازه، وذاتية ثبوت الحجّية له، واستحالة انفكاكها عنه؛ لاستحالة انفكاك
الذاتي في نفسه، بل لا حجّية للإقرار معه؛ إذ حجّيته لا تثبت إلّا لما أوردت
العلم بالذات، أو الظن الأقوى من سائر الأدلة بمطابقة الإقرار للواقع بالأولوية،
أو الاحتمال المعتدّ به عند العقلاء بها بالتعبد بالروايات . وجميعها لا يجتمع مع
علم القاضي بالخلاف، وما يجتمع غير معتدّ به ولا ملتفت إليه .

وعلى ذا اتفقت كلمة القانونيين والفقهاء، وإن افرقت في سعة ذلك؛ بقصر
القانونيين اشتراط نفوذ إقرار العاقل على نفسه بعدم علم القاضي بكذبه على
الدعاوى الجنائية دون المدنية والحقوقية من ناحية، وعلى علمه الحاصل من
مطالعة الأدلة دون ما حصل بالاطلاع الشخصي من ناحية أخرى؛ لإنكارهم

حجّة مثل هذا العلم أساساً، وصلاحيته مستنداً للقضاء من قبل نفس القاضي، وإن أقرّوها للشهادة به عند قاضٍ آخر، وتعميم الفقهاء له إلى جميع القسمين على التقسيمين.

ففي الموسوعة الجنائية قال: «إنّ الاعتراف في المسائل الجنائية لا تسري عليه قواعد الاعتراف في المسائل المدنية، بل هو خاضع لتقدير قاضي الموضوع الذي له أن يضعه في المكان الذي يرى أنّه يستحقّه من الأهمية بنفس الحرية التي يملك بها تقدير صحة كافة أركان الإثبات التي تطرح عليه، ودرجة ارتباطها بالدعوى التي ينظرها بدون أن يكون ملزماً قانوناً - فيما عدا أحوال معينة تعتبر ذات صبغة خاصة - باتباع أي قيد فيما يتعلق بنوع الإثبات» (٧).

وفي الكافي عند استدلاله لحجية علم القاضي: «فلو كان يعتبر في الحكم الإقرار والبيّنة واليمين دون العلم لم يجزّ إبطال ذلك متى علم الحاكم كذب المقرّ أو الشهود أو الحالف. والإجماع بخلاف ذلك» (٨). ومثلها عبارة صاحب السرائر (٩).

وثانياً: إمكان تعارضه بإقرار غيره على ذات الفعل فيبتلى دليل حجّة الإقرار بالتعارض الداخلي الذي لا مرجّح لطرف دون طرف فيه عقلاً ولا شرعاً، خصوصاً وقد تقدمت في المقالة السابقة رواية الحسن بن صالح الواردة في القتل، التي خيّر فيها الإمام عليه السلام ولي الدم بالاقتصاص من أيّ شاء المقتضي لحجية كلا الإقرارين على تعارضهما، كما تقدّمت الإشارة إلى ضعف سندها أيضاً (١٠).

وثالثاً: بغيرها من أدلة الإثبات كما دلّت عليه صحيحة زرارة - المتقدمة في المقالة السابقة أيضاً - الواردة فيمن قامت البيّنة عليه بالقتل وأقرّ غيره على نفسه، التي خيّر فيها الإمام عليه السلام ولي الدم بالاقتصاص من أحدهما أو

منهما جميعاً الكاشف عن حجيتهما معاً رغم التعارض^(١١).

لكن ذكر جملة من الفقهاء تقدّم الإقرار على البينة، بل وعلم الحاكم عليها أيضاً؛ لأقوائيتهما منها في الحجية عند العقلاء^(١٢). قال في القواعد الفقهية: «إن أقيمت البينة على أنّ هذا المال له، وهو أقرّ بأنّه لزيد مثلاً وكذب البينة، أو في باب الجنائيات؛ فلو شهدت البينة المعتبرة أنّ هذه الجناية صدرت من فلان، وهو أقرّ واعترف بأنّه الجاني وفاعل هذه الجناية، فمقتضى القاعدة وإن كان تساقط الأمارتين بناء على ما هو الصحيح عندنا من كون حجة الأمارات من باب تتميم الكشف، ولكن الظاهر أنّ بناء العرف والعقلاء على تقديم الإقرار عليها، ففي المثال المذكور بعد أن أقرّ أنّ هذا المال الذي في يده ليس له ولزيد، فقيام البينة أنّه له لا أثر له.

ولعل السرّ في ذلك أنّهم يرون الإقرار أكشف من البينة، كما أنّه لو علم كذب البينة فلا حجة لها؛ لأنّ التعبد بالأمانة في ظرف الجهل بالمؤدى، وأمّا لو علم بوجود المؤدى وثبوته أو علم بعدمه، فلا معنى ولا مجال للتعبد بوجوده أو عدمه.

والحاصل أنّ العقلاء لا يرون كاشفية للبينة في ظرف الإقرار المشهود له على خلافها، كما أنّه لا كاشفية لها مع العلم بالخلاف.

ولكن وردت روايات في أنّه إذا قامت البينة على أنّ زيداً مثلاً قاتل ثمّ أقرّ شخص آخر بأنّه أنا القاتل؛ أنّ للولي الأخذ بأية واحدة من الأمارتين؛ فله قتل أي واحد منهما إذا أراد. وكل ذلك لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وقد عملوا بها وأفتوا على طبقها وإن كان مفادها على خلاف مقتضى القواعد والأصول، لكنه يجب العمل بها في موردها على كل حال»^(١٣).

وكلامه تامّ إن جعلنا الإقرار من الأمارات لا من الأصول - كما سيأتي بحثه

إن شاء الله في مقالة قادمة - وقلنا بأن تمام ملاك حكم الشارع بحجية الأمارات هو مقدار كشفها عن الواقع، كما عليه السيد الصدر رحمته في التفرقة بينهما، وإلا لم يتم.

وكيفما كان، فادعاء عدم قابلية الإقرار لإثبات العكس بهذا المعنى غير تام. الثالث: عدم القابلية من خصوص المقرّ وقوعاً، وقد يستدل له بقصور ما عدا الإقرار من أدلة إثبات الموضوعات عن مقارناته في الحجية ليقينيتها وظنيتها، أولاً، وقصور نفس الإقرار عن التحقق في مورد العكس، لتقيده بكونه على النفس لا لها، وهو على العكس لها لا عليها.

وفيه: أنّ حجية الإقرار غير ثابتة لخصوص المفيد لليقين من الإقرار، بل له بالحجية الذاتية للعلم، وللظن إمّا بالأولية من البيئة المدلول على حجبها بالأدلة الكثيرة القاطعة، أو بالنصوص الكثيرة المتقدم بحثها في العددين السابقين مفصلاً^(١٤).

ولا موجب شرعي أو عقلي لتقديمه عليها في غير المفيد للعلم؛ لتقدّم رده من السيد البجنوردي فيما تقدّم بناءً على أقواية أماريته ثانياً، والصحيح أن يقال: إنّ إثبات العكس بدليله لا يخلو من كونه إمّا سابقاً على الإقرار، أو مقارناً، أو لاحقاً. والأول، مع تبدّل موقف المقر من الدعوى من الإنكار إلى الإقرار، رجوع عن دليل إثبات العكس، موجب لبطلانه، وبدونه يتحد مع الثاني في عدم صدق الإقرار؛ لأخذ قيد الجازمية في الإخبار فيه - على ما مرّ في تعريفه - غير المتحقّق هنا، والثالث رجوع عنه، والإقرار لا يقبل الرجوع - على ما سيأتي التعرّض إليه في الأمر الثالث - بل لا يكون مجامعاً له؛ لتبدّله إلى الإنكار حتى على فرض قبوله، فصدق كون الإقرار لا يقبل إثبات العكس.

وكيفما كان، فالظاهر أنّ المعنى الأخير هو المقصود للقانونيين؛ إذ قال محمد علي الصوري في تعليقه المقارن على موادّ قانون الإثبات: «أمّا كون

الإقرار حجة قاطعة، فذلك لأنَّ الإقرار القضائي متى اكتملت عناصره وتوفرت شروطه أصبح حجة قاطعة، كاملة، ملزمة للمقرِّ؛ لأنَّه صدر ضد مصلحة الشخص؛ مما يجعل احتمال صدقه أرجح من احتمال كذبه؛ باعتبار أنَّ الإقرار إخبار يحتمل الصدق والكذب، وليس للمقر بعد إقراره هذا أن يقدم دليلاً لإثبات عكس ما أقرَّ به...» (١٥).

الأمر الثالث - امتناع الإنكار والرجوع:

والمراد به امتناع تأثير إنكار المقر ورجوعه في رفع الإقرار، أو إلغاء حجتيه بعد اكتمال أركانه واجتماع شرائطه، لا نفي حق الطعن في صدوره صحيحاً منذ البداية، كما تقدّم التنبيه عليه في كلمات الحقوقيين.

وهذا الأمر متفق عليه قانوناً وفقهاً، أمّا في القانون فيكفيك - مضافاً إلى ما مرّ من كلماتهم - تصريح المواد القانونية لقوانين الدول المختلفة بذلك؛ إذ جاء في المادة (١٢٧٧) من القانون المدني الإيراني: «الإنكار بعد الإقرار لا يصغى إليه»، وفي المادة (٦٨) من القانون المدني العراقي: «يلزم المرء بإقراره إلّا إذا كذب بحكم، ولا يصحّ الرجوع عن الإقرار»، وهي واردة بعينها في المادة (٩٩) من قانون البينات السوري مع إلحاق عبارة: «إلّا خطأ في الواقع على أن يثبت المقر ذلك» بذيلها، وفي المادة (١٥٨٨) من المجلّة: «لا يصح الرجوع عن الإقرار في حقوق العباد»، وفي المادة (٢٢٤) من قانون أصول المحاكمات اللبناني: «لا يجوز للمقر الرجوع عن إقراره بحجة أنّه لم يفقه بنتائجه القانونية»، وغيرها.

وأما في الفقه فقد صرّح كثير من الفقهاء في مواضع مختلفة من كتبهم بذلك، حتى صارت عندهم من القواعد الفقهية؛ ففي الكافي قال: «وإذا رجع المقر بحق غيره عليه لم يؤثّر رجوعه عنه في صحة الحكم به» (١٦). وفي الدروس الشرعية: «لو رجع المقر عن إقراره لم يسمع، سواء كان بعد رجوع

المقر له أو قبله، ويقبل الرجوع عما يوجب الرجم من الحدود» (١٧).

لكن القانونيين لم يذكروا دليلاً على رفضهم الإنكار من المقر مع قبولهم إقراره، رغم أن مستندهم في الأخذ بالإقرار ليس إلا تصديقه على ظاهر كلامه الموجود حال الإنكار أيضاً، بخلاف الفقهاء حيث ذكروا في قبولهم الإقرار دون الإنكار بعض الأدلة، نسوقها مستشهدين بكلماتهم فيما يلي، ومضيفين إليها غيرها:

فمنها: إن موجب الأخذ بالإقرار هو عدم معقولية إقدام العاقل على الإضرار بنفسه إلا لبيان ما هو الواقع بدافع وخز الضمير للخروج عما ارتكب من الذنب، مما يشكل أمارة على صدقه وصحة ما أقر به فيصدق، بخلاف الإنكار فإن الأمارة على كذبه مما هي على صدقه أدعى؛ لمعقولية إخبار العاقل بما في مصلحته جداً، فإنكاره لا اعتداد به.

ففي قضاء السيد الكلبيكاني: «إنما لا يسمع الإنكار بعد الإقرار لأن الإقرار يكون دائماً في ضرر المقر، فإذا أنكر كان للخلاص من الضرر؛ فلا يسمع» (١٨).

وأما استدعاء تصديقه في الإقرار تصديقه في الإنكار فإنما حيث تكون نكتة التصديق خصوصية المخبر من وثاقته وأمانة نقله، لا الخبر كما نحن فيه؛ فإنها قد تتبدل بتبدله.

لكن قد يشكل عليه: بأن غاية ما يدل عليه التقريب المتقدم هو عدم الدليل على حجية الإنكار، وفي مثله يرجع إلى مقتضى الأصل، بل قد يتمسك بعموم قاعدة درء الحدود بالشبهات فيما لو كان مورد الإنكار المتعقب للإقرار هو الحدود.

ومنها: إطلاقات أدلة حجية الإقرار المتقدمة الدالة بإطلاقها على ثبوت الحجية للإقرار مع لحوق الإنكار وعدمه.

لكن قد يقال: إنّ ظاهر الروايات عدم كون الأدلة بصدد البيان من هذه الجهة، وإنّما هي بصدد معرفة حكم كل واقعة مع فرض قيام الإقرار عليها بالفعل حال السؤال؛ وإلاّ كان على السائل التعبير عن مراده بنحو أوضح بالتنصيص على حال الإقرار بعد الإنكار.

ومنها: الروايات الخاصة بالدالة على حجّية الإقرار المتعقّب للإنكار، وهي غير قليلة:

فبعضها وارد في الإقرار بالحدود: كصحيحتي الحلبي ومحمّد بن مسلم الأوليين: عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ثمّ جحد بعد، فقال: «إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق، ثمّ جحد، قطعت يده وإن رغم أنفه، وإن أقرّ على نفسه أنّه شرب خمرأ، أو بفرية، فاجلدوه ثمانين جلدة».

قلت: فإنّ أقرّ على نفسه بحد يجب فيه الرجم، أكنّت راجمه؟ فقال: «لا، ولكن كنت ضاربه الحد» (١٩).

ودالّتاها على المطلوب واضحة، وإنّ أمكن التشكيك في تعميمهما لجميع الحدود فضلاً عن الحقوق؛ لاقتصار الإمام عليه السلام فيهما على التمثيل لذلك ببعض الأمثلة وإعراضه عن إعطاء ضابطة كلية رغم سؤاله عنها، وإنكاره إجراء حدّ الرجم مع إنكاره. نعم يمكن تعميمهما لجميع ما دون الأمثلة المذكورة بالأولوية، كما يمكن تعميم عدم إقامة الحد على ما فوق ما استوجب حدّ الرجم بها أيضاً.

وصحيحتيهما الثانيتين: الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدّ أو فرية، ثمّ جحد، جُلّد».

قلت: أرايت إن أقرّ على نفسه بحدّ يبلغ فيه الرجم، أكنّت ترجمه؟

قال: « لا ، ولكن كنت ضاربه » (٢٠).

ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال: « من أقر على نفسه بحدٍّ أقمته عليه ، إلا الرجم فإنه إذا أقر على نفسه ثم جحد لم يُرجم » (٢١).

ودلالتهما على حجّية الإقرار ولو بعد الإنكار في خصوص الحدود تامتان ، بل يمكن تعميمهما إلى الحقوق أيضاً ؛ بدعوى أنّ ظهور روايات الحدود المجموعي في تشديد الشارع في إثبات موضوعاتها نسبة إلى موضوعات الحقوق ، يجعل ثبوت حجّية الإقرار بعد الإنكار في الثانية أولى منه في الأولى ، وقد يشكل على الاستدلال :

تارة : بإنكار وجود هكذا ظهور عند العرف ؛ لكون الموجب لانعقاد الظهور عندهم شخص كلام المتكلم لا مجموع كلماته ، كما ذهب إليه الأصوليون في العام المخصص بالمنفصل ، والمطلق المقيّد به (٢٢).

وربما رتبوا عليهما عدم انقلاب النسبة مع ثالث بينه وبينهما نسبة العموم والخصوص من وجه - مع قطع النظر عن حاصل نسبته مع المنفصل ، ومعه نسبة العموم والخصوص المطلق - من الأولى إلى الثانية .

وأخرى : بعدم الدليل على حجّية الظهور المجموعي بعد كون الدليل على حجّية الشخصي السيرة التشريعية أو العقلانية الممضاة من قبل المعصوم عليه السلام ، غير المنعقد لها - بحكم كونها دليلاً لبيّاً - إطلاق شامل لما نحن فيه ، ولا المعلوم جريانها عليه .

فإنّه يجاب : الأول : ببداية قيام سيرة العقلاء فيه على ذلك جرياً على ما تقتضيه طبيعة العقل البشري عندهم فضلاً عن ذوقهم العقلائي من ضم المشتركات المتفرقة في الكلمات المتناثرة إلى بعضها وتجميعها ضمن محور واحد ، وطرح المختصات ثم انتزاع أمر كلي منها . ولذا انقسمت المفاهيم

والتصديقات الذهنية إلى جزئية مأخوذة مباشرة عن الواقع وكلية منتزعة تعم أكثر المفاهيم والتصديقات الذهنية بما في ذلك أسماء الأجناس، والمعقولات الذهنية الأولية والثانوية، والتقييمات الكلية غير المتعلقة بواقعة معينة، وعلاقات العلل بالمعلولات واللوازم بالملزومات التي منها ما نحن فيه، فإنَّ السبيل للكشف عن لوازم الأحكام الشرعية - من شدة الإرادة والملاك وضعفها - هو تجميع القرائن الصائبة في محور واحد وطرح المختصات؛ إمَّا بالنحو التام الموجب لحصول القطع، أو الناقص المفيد للظن المعبر عنه بالظهور. وما ينعقد بشخص الكلام من الظهور عند العرف ونبّه عليه الأصوليون في مبحث العام والمطلق إنّما هو الظهور الشخصي للكلام دون الظهور المجموعي الذي لشخص الكلام - بما يتضمّن من القرينة - دلالة ضعيفة عليه لا يلتفت إليها سامعه لضعفها ما لم تنضم قرائن أخرى إليها.

ومنه يتّضح جواب الثاني أيضاً؛ إذ سيرة من هذا القبيل ليس يمتنع إنكارها فحسب، بل لابدّ أن تكون لها من السعة والانتشار ما يقطع بصورها مكرراً أمام المعصوم عليه السلام وإمضائها من قبله، إن لم نجزم بصورها منه أيضاً؛ إذ لو كانت غير مقبولة له لردع عنها بما يناسب شيوعها وكثرتها، فيصّل بأيدينا عدد معتدّ به من موارد ردعه، ولم تصل.

وكيفما كان، فهذه الروايات معارضة بأخرى غيرها؛ منها: مرسلتا جميل ابن دراج:

الأولى: عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «إذا أقرّ الرجل على نفسه بالقتل قُتل إذا لم يكن عليه شهود، فإن رجع وقال: لم أفعل، ترك ولم يُقتل» (٢٣).

والثانية: عنه عن أحدهما عليه السلام أيضاً في رجل أقرّ على نفسه بالزنا أربع مرات وهو محصن: «رُجم إلى أن يموت أو يكذب نفسه قبل أن يُرجم فيقول:

لم أفعل، فإن قال ذلك ترك ولم يُرجم. وقال: لا يُقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين، فإن رجع ضمن السرقة، ولم يُقطع إذا لم يكن شهود. وقال: لا يُرجم الزاني حتى يقر أربع مرات بالزنا إذا لم يكن شهود، فإن رجع ترك ولم يُرجم» (٢٤).

بتقريب أنّ الإمام عليه السلام أوضح في الروايتين حكمين من أحكام الحدود، يتعلق أحدهما بعدد الإقرارات الموجبة للحد - إذ إطلاقه الإقرار في الأولى من دون تقييده بعدد ظاهره ثبوت الحد بتحقيق طبيعِي الإقرار الكافي فيه المرّة، وتقييده له في الثانية بالمرتين في السرقة والأربع في الزنا يدلّ بالمنطوق على عدم ثبوت حدّيهما قبل تمام ذلك - والثاني بحكم رجوع المقر بعد صدور الإقرار الموجب للحكم بالحدّ عليه، وأنّه يُقبل منه ولا يُقطع وإن ضمّته المسروق.

والمناقشة فيها بإرادة الرجوع قبل إتمام الإقرار الموجب للحدّ بقرينة تغية عدم ثبوت الحدّ في السرقة والزنا بالعدد المحدّد، توهّم محض، يدفعه تفرّيعه الحكم بعدم القتل عند الرجوع عن إقراره على الإقرار المستوجب للقصاص؛ بقرينة إثباته القتل بالإقرار في الأولى، وجعله شقاً للرجم بل تقييده بما قبل الرجم في صدر الثانية.

لكن كلتا الروايتين ضعيفتان بالإرسال، وإن كان راويهما جميل بن درّاج المعدود فيمن أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح من رواياتهم عنهم (٢٥)، وخصوص الثانية بضعف علي بن حديد - المضعّف من الشيخ في غير موضع (٢٦)، والموثق برواية ابن أبي عمير عنه بناءً على وثاقة من روى عنه الثلاثة (٢٧) - بتعارض التضعيف والتوثيق وتساقطهما المؤدي إلى بقاء الشك في الحجّة ثمّ جريان الأصل القاضي بعدمها.

ويمكن جعل ما ورد في الثانية من ثبوت ضمان السرقة دون الحد مؤيِّداً لما تقدّم ممّا من ظهور روايات الحدود في تشديد الشارع في إثبات

موضوعاتها؛ لعدم خلوه من الحمل: إما على كفاية الإقرار مرة في السرقة لثبوت الحق في ذمته دون الحد فيحتاج إلى الثانية، أو عدم قبوله الرجوع في الحق دون الحد فيقبل. وكلاهما دالّ على المطلوب.

وبعضها وارد في الإقرار بالنسب:

إحداها: صحيحة الحلبي الأولى المنقولة بعدة طرق عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وأما رجل أقر بولده ثم انتفى منه، فليس له ذلك ولا كرامة، يلحق به ولده إذا كان من امرأته أو وليدته». ومثلها رواية علي بن أبي حمزة عنه عليه السلام (٢٨).

وثانيتهما: صحيحته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقر رجل بولده ثم نفاه، لزمه» (٢٩).

وثالثتها: مرسله أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ادعى ولد امرأة لا يعرف له أب، ثم انتفى من ذلك. قال: «ليس له ذلك» (٣٠).

ورابعتها: رواية السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «إذا أقر الرجل بالولد ساعة، لم يُنف عنه أبداً» (٣١).

ودلالاتها على عدم ارتفاع الإقرار بالإنكار واضحة، غير أنها مختصة بالمرور، وتعديتها إلى غيرد يتوقف على إلغاء الخصوصية ما لم يدع أولوية نفوذها في النسب من غيره من الحقوق؛ لتوقف حقوق وأحكام مهمة عليه تقدّمت الإشارة إليها في محله، على أن الروایتين الأخيرتين ضعيفتان؛ الأولى بالإرسال، والثانية بالنوفلي الراوي عن السكوني.

وقد يستدل بمرفوعة أبي عبد الله عليه السلام قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجل وجد في خربة وبيده سكين ملطخ بالدم، وإذا رجل مذبوح يتشطح في دمه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما تقول؟ قال: أنا قتلته. قال: اذهبوا فأقيده به،

فلما ذهبوا به أقبل رجل مسرع... فقال: أنا قتلتها. فقال أمير المؤمنين عليه السلام للأول: ما حملك على إقرارك على نفسك؟ فقال: وما كنت أستطيع أن أقول وقد شهد عليّ أمثال هؤلاء الرجال وأخذوني، وبيدي سكين ملطخ بالدم، والرجل يتشخط في دمه، وأنا قائم عليه؟! خفت الضرب فأقررت، وأنا رجل كنت ذبحت بجانب هذه الخربة شاة، وأخذني البول فدخلت الخربة، فرأيت الرجل متسحطاً في دمه، فقامت متعجباً، فدخل عليّ هؤلاء فأخذوني. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: خذوا هذين فاذهبوا بهما إلى الحسن، وقلوا له: ما الحكم فيهما؟ قال: فذهبوا إلى الحسن، وقصوا عليه قصتهما، فقال الحسن عليه السلام: قولوا لأمر المؤمنين عليه السلام: إن كان هذا ذبح ذاك فقد أحيا هذا، وقد قال الله عز وجل ﴿ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً﴾ (٣٢)، يخلى عنهما، وتخرج دية المذبوح من بيت المال» (٣٣). بتقريب أن رجوع الإمام علي عليه السلام عن حكمه الأول بقتل المقر الأول بالقود إلى التولية عن كلا الرجلين، ودفع دية القتل من بيت المال بعد رجوعه عن إقراره، يدل على عدم حجية الإقرار بعد الإنكار إن لم يكن في جميع الدعاوى أو خصوص دعاوى الحقوق - بأولوية الدم من غيره في الحفظ وعدم التضييع أو بإلغاء الخصوصية - فلا أقل من ذلك في المورد.

لكن يلاحظ على الاستدلال المذكور:

أولاً: أن الرواية ضعيفة السند بالإرسال والرفع.

لكنه قابل للدفع: بأن الرواية وإن وردت مرسلّة عن أبي جعفر عليه السلام في التهذيب (٣٤) ومن لا يحضره الفقيه (٣٥)، وعن علي بن إبراهيم كما في الوسائل عن الكافي (٣٦)، وعن أبيه كما في الكافي نفسه (٣٧)، وهو الصحيح بقرينة رواية التهذيب لها مرسلّة كذلك، ومرفوعة فيما عدا الأولين، لكن صاحب الوسائل نقل عن الصدوق روايتها بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام،

وليس فيما وصل بأيدينا من كتبه غيرَ كتاب من لا يحضره الفقيه منها عين ولا أثر، وفيه وردت مرسله كما تقدم.

نعم، يحتمل عدّ صاحب الوسائل الواو - في قوله: «وروي عن أبي جعفر عليه السلام» - الواردة في صدر الرواية عاطفة على ما قبلها من الروايات المروية عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عنه عليه السلام، بعد جعل رواية الأصبغ بن نباتة المتوسطة بينها وبينها معترضة، أو استفادته من السند كونها مروية عن أبي جعفر عليه السلام، ومن المتن كونها من قضايا أمير المؤمنين عليه السلام الذي روى محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام كتاباً فيها، على ما نصّ على ذلك الشيخ والنجاشي في فهرستيها (٣٨).

ومعه يكون الطريق صحيحاً، لا إلى هذه الرواية بل إلى كل الروايات الواجدة لأحد الاحتمالين المتقدمين، إلّا أنّ ما ذكر - مع بعده، بل مخالفته لظاهر الرواية غير المنسجم مع العطف المقتضي للتعبير بـ «وعن أبي جعفر»، وعدم الموجب لجعل رواية الأصبغ بن نباتة معترضة بالنسبة للاحتمال الأول - لا يمنع ورود بعض الروايات الواجدة لهذه الخصائص من طريق آخر غير طريق الكتاب ليس بمعتبر، ولا تكون موجودة فيه، فلا يحصل العلم المستند إليه في حجية مثل المقام بعد عدم تصريح الصدوق بالسند.

وثانياً: أنّ الحكم المذكور يمكن أن يكون خرج مخرج الحكم الولائي بقرينة تخلية سبيل الرجل الآخر أيضاً.

وهو ما قد يدفع: بأنّ حملها عليه خلاف الظاهر، والقرينة المذكورة مردودة باستدلال الإمام الحسن عليه السلام بإحياء الثاني الأول؛ بإقراره على نفسه بالقتل ودفعه القصاص عنه المحيي للناس جميعاً بما فيهم الميت المطالب بدمه.

وثالثاً: ربما يجعل الحكم المذكور من باب انعدام السبيل لتعيين القاتل المكلف به الحاكم؛ لابتلاء دليل حجّة الإقرار بالتعارض الداخلي نتيجة التعارض بين الإقرارين، الموجب لسقوطه عن الحجّة ثم الرجوع إلى الأصل العملي المبتلى بذلك أيضاً، فيخلّى سبيل المتهمين؛ لعدم إحراز وقوع الجرم من أحدهما المعين، وعدم جواز قتلها معاً؛ لمعلومية محقونية دم أحدهما، وتدفع الدية من بيت المال؛ لقصور الحاكم عن تعيين القاتل، ولئلا يذهب دم المقتول هدرًا، تماماً كما يفعل في المقتول بالزحام.

ويمكن أن يجاب: بما أجيب به عن المناقشة المذكورة لدى الاستدلال بهذه الرواية وبصحيحة زرارة وغيرها المشار إليها لاحقاً؛ من وجوب إحقاق الحق على الحاكم بقتل أحد المقرين أو كليهما عملاً بمقتضى وظيفته، واستناداً إلى إجراء قاعدة القرعة المحكّمة من الحق الكلي المعلوم المرّد الانطباق على أكثر من طرف واحد في الأوّل، أو التقسيط عليها المتبع في الحقوق المتنازع فيها بين أطراف لا مرجح لأحدها على الآخر في الثاني (٣٩).

ورابعاً: بأنّ الرواية معارضة بما تقدّم الاستدلال به على حجّة الإقرار فيمن أقرّ بقتل شخص مستقلاً وأقرّ آخر بقتله أو شهد عليه كذلك، التي خيّر فيها الإمام عليه السلام ولي الدم بالاقتصاص من أيّهما شاء، الكاشف عن حجّة الجميع: إقرارات وبينه (٤٠).

وقد يدفع: بالفرق بينهما بتعقب الإنكار للإقرار في هذه دون تلك.

والصحيح أنّ الاستدلال بمرفوعة أبي عبد الله عليه السلام غير تامّ لاحتمال خروج تخلية المقر الأوّل، لا من باب حجّة الإنكار بعد الإقرار وإن احتمل، بل من باب العلم ببطلان أمارية الإقرار وكشفه عن الواقع للعلم بكذبه.

وقد يدفع الاحتمال المذكور بالتمسك بإشعار أمر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بأخذ المقر الأوّل إلى الإمام الحسن عليه السلام للحكم فيه بعدم علمه ببطلان إقراره،

وإلا خلى سبيله وأمر بالآخر وحده ليؤخذ إليه ؛ لوضوح حكم الأول حينئذٍ دون الثاني ؛ لكن الظاهر أنَّ الإمام علي عليه السلام كان يرغب في إحالة القضية بكاملها إلى الحسن عليه السلام للبت فيها إبانةً لقدراته ، ولما ورد في استدلال الإمام الحسن عليه السلام بإحياء الثاني الأول الكاشف عن قطعه ببراءته ، وبطلان اعتبار إقراره .

وأما تخليته سبيل الآخر فيحتمل فيه عفو الإمام عليه السلام عنه بعنوانه ولي دم المقتول بعد فرض عدم الوارث له ، كما قد يشهد له إهمال ذكره في الرواية المتعارف في أمثالها التعرض إليه ، وإن أفتى بعض الفقهاء بمضمونها على سبيل الإلزام^(٤١) .

وحينئذٍ ، فلا بدَّ من حمل الاستدلال الوارد فيها على بيان رجحان عفو ولي الدم للقاتل مكافأةً له على إقراره على نفسه لتخليص غيره .

ومع الانتهاء في سبب تخلية سبيل الأول إلى ما انتهينا إليه من احتمال خروجه مخرج العلم بكذب الإقرار الأول ، ينتفي إمكان جعل الرواية دليلاً على ارتفاع حجية الإقرار المتعقب بالإنكار .

ومنها : إنَّ حجية الإقرار ثبتت قبل الإنكار بدليل معتبر ، فارترفاعها يفترق إلى الدليل ، ومع عدمه والشك يصار إلى الأصل العملي المقتضي للتنجّز في المقام استصحاباً لمعلوم الثبوت قبل عروض الإنكار ، ما لم يناقش بتبدل الموضوع فعلاً من الإقرار إلى نقيضه أعني الإنكار ، وثبوت الحجية زماناً ما لا يقتضي ثبوتها في الأزمنة اللاحقة ولو بعد ارتفاع موضوعها خصوصاً في إثبات الموضوعات ، بل الوقائع السابقة التي لا تتبدّل بتبدّل الزمان .

ولا ينفع القول بصيرورة الإنكار مع فقدان الدليل على اعتباره بلا أثر ، فيبقى الإقرار على حاله ، كما صرّح به الجنوردي في قواعده قال : « الأمر الثالث في أنَّ الإنكار بعد الإقرار لا يسمع ، ولا أثر له ؛ وذلك من جهة أنَّ الإقرار - كما تقدّم - أمانة على ثبوت ما أقرّ به على نفسه ونفوذه في حقه ،

والإنكار الذي يصدر منه بعد إقراره لا دليل على اعتباره، فوجوده كعدمه، وهذا معنى سماعه؛ أي كلام لا أثر له»^(٤٢)؛ لأنَّ عدم ثبوت اعتبار الإنكار عند الشرع لا يعني بقاء حجّة الإقرار - الدائر ثبوتها حدوثاً وبقاءً وعدمه كأني حكم من الأحكام الشرعية مدار بقاء موضوعها وارتفاعها المرتفع في المقام عند العرف المحال عليه تشخيص الموضوعات - على حالها.

ومن هنا يفتقر الاستدلال إلى إجراء بعض التعديل عليه بالقول: بأنَّ حجّة الإقرار تثبت الحقّ بقطع النظر عن اتصالها بحكم الحاكم، كما سيأتي في الأمر الرابع، وارتفاعها نتيجة انقلاب موضوعها عمّا هو عليه لا يقتضي ارتفاع الأثر المترتب عليها من ثبوت الحق على المقر بعد ثبوته إلّا بدليل يقتضي ذلك، ومع عدمه والشك يصار إلى استصحاب بقائه عليه ولو لما بعد الإنكار، بخلاف البيئة التي لا يثبت الحق بمجرد قيامها عليه ما لم يتصل بحكم الشارع، ومعه لا يجري الاستصحاب.

لكن ما ذكرناه هنا يعدّ - مع ما جعل دليلاً أولاً على حجّة الإقرار بعد الإنكار - دليلاً واحداً لتكفّل ما ذكرناه هناك إنكار الدليل على ارتفاع الحجّة، وهنا اقتضاء الأصل بقاء أثرها.

ومنها: الإجماع القطعي، بل تسالم الفقهاء على عدم ارتفاع حجّة الإقرار عنه بعد تعقب الإنكار له، المستدعي لا لعدم الاستدلال له فحسب، بل لعدم التشكيك فيه أيضاً، والاستناد إليه دليلاً مفروغاً عنه^(٤٣).

لكن وبالرغم من ذلك كله، ذهب كثير من الفقهاء في جملة من الموارد الخلافية إلى سماع رجوع المقر عن إقراره، منها:

١ - رجوعه في إقراره بأنَّ زوجته أخته أو أمّه من الرضاة قبل حكم الحاكم بالفرقة بينهما، وحُمل على أنّه رجوع من إنكار النكاح المتضمن له

الإقرار بالرضاع إلى إقراره؛ ففي كشف اللثام: «ولو رجع أحد الزوجين بعد إقراره بالرضاع عنه بعد الفرقة لم يقبل رجوعه فيه ظاهراً، وإن ادعى الغلط الممكن؛ لأنَّ الإنكار لا يسمع بعد الإقرار، ويفهم من القيد [الوارد في قواعد العلّامة] سماعه قبل الفرقة، ولعلّه لكونه إقراراً بالنكاح بعد إنكاره. وأطلق في التذكرة عدم السماع» (٤٤).

لكن الإقرار المذكور لا ينحصر أثره بالنكاح وحده ليفهم منه كونه بصالحه، ثمَّ خروجه عن معنى الإقرار إلى الدعوى، مع أنَّه ليس بصالحه أيضاً، بل هو ذو حدّين: بصالحه في سقوط حقوق المرأة من النفقة وأقلّ الجماع وغيرها، وضدّه في سقوط حقوقه من الاستمتاع، وعدم خروجها من بيته بدون إذنه، وزواجه دائماً بالرابعة دونها، وغيرها. وحينئذٍ فمقتضى القواعد التفكيك بين حكم أفعالهما في نفسها وبين حكم إنكاره، كما صنع صاحب القواعد الفقهية حيث قال:

«وخلاصة الكلام في المقام أنَّ الإقرار بكون هذه المرأة المعلومة إحدى محارمه من أمٍّ أو أخت أو بنت أو غيرها: تارة يلاحظ بالنسبة إلى عمل نفس المقر مع تلك المرأة فلا أثر لإقراره أصلاً، بل العمل تابع لما هو الواقع... وأخرى يلاحظ هذا الإقرار بالنسبة إلى عمل المرأة التي تحته، فإن صدّفته في هذا الإقرار فيرجع إلى إقرارها بثبوت ما أقرّ به هذا الزوج، وحال هذا الإقرار حال إقرار الزوج في جميع ما ذكرنا... وثالثة يلاحظ هذا الإقرار بالنسبة إلى عمل غيرهما الذي لا يعلم كذبه، فلا شك في أنّه لو أقر عند الحاكم يؤخذ بإقراره بالنسبة إلى فيما [فيه] ضرره، لا فيما [فيه] نفعه، ويكون حال الإقرار عند الحاكم بأنَّ زوجته إحدى محارمه رضاعاً حال الاعتراف بأنّه مديون لزيد مثلاً بكذا، ويثبت ما أقرّ به بالنسبة إلى الأحكام والآثار التي للمقر به إذا كانت تلك الآثار عليها، وكذلك يثبت بإقراره بالنسبة إلى الآثار التي

عليها لا لها لغير الحاكم أيضاً إذا لم يعلم بكذبه .

والحاصل : أنَّ الإقرار عند العقلاء نافذ بالنسبة إلى ما عليه لا بالنسبة إلى ما له ؛ وإلا فكل مدّعٍ في مقام الدعوى مقرّ ومعترف بما يدّعيه ، والشارع أمضى ما سلكه العقلاء في إنفاذ الإقرار بما عليه .

نعم ، هاهنا كلام في إنكاره للرضاع المحرّم بعدما أقرّ واعترف به ، وأنّه هل يسمع منه هذا الإنكار ، أم لا ؛ بل يُعدّ من قبيل الإنكار بعد الإقرار في باب الدعوى والمخاضات فلا يسمع ؟

والتحقيق في هذا المقام : أنّه وجه عدم سماع الإنكار بعد الإقرار هو أنّه يرجع إلى الإقرار والاعتراف بما له لا بما عليه ، والعقلاء بناؤهم على سماع الإقرار إذا صدر عن عاقل ، ونفوذه إذا كان الإقرار عليه لا له ، والشارع أمضى ما هو بناء العقلاء عليه ، ففي الحقيقة يرجع الإنكار لما أقرّ به مما يكون عليه إلى دعوى عدم ثبوت ما أقرّ به مع وجود الأمانة على ثبوته أعني إقراره ، فيصير هذا الإنكار بعد إقراره مثل أن يدّعي شيئاً تكون البينة على خلافه ، ومعلوم مثل هذه الدعوى لا تسمع .

هذا فيما إذا كان متعلّق إنكاره نفي ما أقرّ به ، وأمّا لو كان مرجع إنكاره إلى دعوى بطلان مدرك إقراره ، كما إذا ادّعى أنّ مدرك إقراره كان إخبار فلان مع اعتقادي أنّه صادق القول ، ثمّ تبين لي أنّه كذّاب ، أو كان إخباره بذلك الفرض كذا ، فهذه دعوى جديدة تسمع منه ؛ بمعنى أنّه يطالب بالبينة ، بخلاف الصورة الأولى ، أي فيما إذا كان متعلّق الإنكار نفس ما أقرّ به ؛ لأنّه لا أثر للبينة مع إقراره وثبوته به» (٤٥) .

٢ - رجوع المقر له عن إنكار ما أقرّ له المقر به ، فإنّه وإن كان إنكاراً للملكية بحسب الظاهر ، لكنه إقرار بعدم الملكية في واقعه ؛ لصدق كونه عليه

لا له ، وقد ذهب العلامة في بعض كتبه وابنه الفخر والمحقق الكركي والمقدس الأردبيلي - على ما نقل عنهم صاحب المفتاح - إلى قبول رجوعه فيه ، قال في مفتاح الكرامة : « قوله [= العلامة] : « فإن رجع المقر له عن الإنكار سلم إليه » ، كما في التذكرة والتحرير والإيضاح وجامع المقاصد ومجمع البرهان ؛ لأن أقوال المسلمين وأفعالهم محمولة على الصحة إذا احتملت ، وهي هنا محتملة ؛ لاحتمال نسيان كونه له أولاً ثم تذكر ، واحتمال انتقاله إليه الآن بإرث أو نحوه وقد نهى الشارع عن التجسس ، ولأنه مال لا يدعيه غيره ، وصاحب اليد مقر به ، وقد زال حكم الإنكار بالتصديق ، فيبقى الإقرار سليماً عن المعارض » (٤٦) .

وهي جميعاً كما ترى ؛ فإن أصالة حمل المؤمن على الصحة إنما تجري فيما لم يدل الدليل على خلافها ، واحتمال النسيان لو كان كافياً لتصحيح الرجوع لصح في جميع موارد ، واحتمال انتقاله إليه الآن لا يُعد رجوعاً عن إنكاره السابق ؛ فهو خروج عن الفرض ، وعدم المدعي له لا يقتضي إثبات كون المال ملكه ، وحكم الإنكار لا يزول ؛ لأنه إقرار في الواقع .

٣ - رجوع المقر عن إقراره في الفرض المتقدم قبل قبول المقر له إقراره ، وقد ذهب إليه غير واحد من الفقهاء (٤٧) ، وهو خلاف القاعدة أيضاً .

٤ - رجوع المقر عن إقراره بالسرقة ، وقد ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم ثبوت حد القطع عليه وإن ضمن المال المسروق ، منهم الشيخ في النهاية (٤٨) والخلاف (٤٩) ، وابن البراج (٥٠) ، والحليان (٥١) ، والعلامة (٥٢) .

والظاهر أن ذهابهم إلى ذلك لمرسل جميل المتقدم .

لكن لما كان جميع ذلك مبتنياً على مبانٍ توقمها صحيحة ، لم يقدر ذلك في الإجماع المتقدم .

الأمر الرابع - عدم الحاجة إلى حكم الحاكم:

وقد تقدمت كلمات القانونيين فيه، وأمّا الفقهاء فذكر الشهيد في قواعده وتبعه تلميذه في نضدها عند بيان الفروق بين البيّنة والإقرار: «الثاني افتقار الثبوت [= ثبوت الحق] إلى الحكم على البيّنة دون الإقرار» (٥٣).

ولم يذكر القانونيون ولا الفقهاء له وجهاً إلّا ما يظهر من الآشتياني في كتاب القضاء قال: «يمكن أن يقال: إنّ عدم الاحتياج إلى حكم الحاكم في الإقرار من جهة ما دلّ على أنّه نافذ على المقر، ويلزم به مطلقاً، فهو من أحكام نفس هذا الموضوع» (٥٤).

لكنه إن أراد الروايات المطلقة، كرواية «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» أو «... نافذ»، فقد تقدم منّا تضعيفها بالإرسال، كما تقدم تضعيف مرسلة الإمام الصادق عليه السلام «المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه» به وبالدلالة.

وإن أراد الروايات الواردة في موارد خاصة، فكما لا يستفاد من موارد قيام البيّنة - المعبر بها كثيراً في الروايات - ثبوت الحق دون اتصال بحكم الحاكم، فكذلك هنا.

والصحيح أنّ مرجع ذلك إلى نكتة راجعة إلى حقيقة الإقرار، نبينها في المقالة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

الهوامش

- (١) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د. السنهوري ٢ : ٤٩٨ - ٤٩٩ .
- (٢) أدلة القانون غير المباشرة ، مهدي صالح محمد أمين : ٩ - ١٠ .
- (٣) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ١٧ : ١٦٥ .
- (٤) انظر للمثال : وسائل الشيعة ، الحر العاملي ٢٧ : ٢٠ - ٣١ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، جميع أحاديث الباب . والقرآن الكريم : الإسراء : ٣٦ ، يونس : ٣٦ ، الحجرات : ١٢ .
- (٥) في المصدر «أو غصب ، أو قذف» .
- (٦) القواعد الفقهية ، البجنوردي ٣ : ٤٥ - ٤٦ .
- (٧) الموسوعة الجنائية ، جندي عبد الملك ١ : ١٢٠ .
- (٨) الكافي في الفقه ، أبو الصلاح الحلبي : ٤٣٠ .
- (٩) السرائر ، ابن إدريس الحلبي ٣ : ٥٤٣ .
- (١٠) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ١٨ : ١٢٦ .
- (١١) المصدر السابق : ١٢٤ .
- (١٢) انظر للمثال : إيضاح الفوائد ، فخر المحققين ٤ : ٣٣٠ ، القواعد الفقهية ٤ : ٣٩٨ - ٤٠١ ، أجود التقريرات ، الخوئي ٢ : ٤٥٥ .
- (١٣) القواعد الفقهية ٣ : ٣٨ .
- (١٤) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ١٧ : ١٥٨ - ١٧٢ ، والعدد ١٨ : ١٠٧ - ١٤٦ .
- (١٥) التعليق المقارن على مواد قانون الإثبات ، الصوري ٢ : ٦٠٩ .
- (١٦) الكافي في الفقه : ٤٣٤ .
- (١٧) الدروس الشرعية ، محمد بن مكي العاملي ٣ : ١٣٠ .

- (١٨) كتاب القضاء ، الكلبيكاني ٢ : ٤٠٩ .
- (١٩) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٦ ، ب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .
- (٢٠) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٢١) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٢٢) بحوث في علم الأصول ، الهاشمي ٧ : ١٨٠ - ١٨٤ .
- (٢٣) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٧ ، ب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ٤ .
- (٢٤) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٢٥) اختيار معرفة الرجال ، الطوسي ٢ : ٦٧٣ .
- (٢٦) الاستبصار ، الطوسي ١ : ٤٠ ذيل الحديث ١١٢ ، و ٣ : ٩٥ ذيل الحديث ٣٢٥ ، وتهذيب الأحكام ، الطوسي ٧ : ١٠١ ذيل الحديث ٤٣٥ .
- (٢٧) انظر : تهذيب الأحكام ٧ : ٢٧٦ ح ١١٧١ ، والاستبصار ٣ : ١٥٩ ح ٥٧٥ . لكن الظاهر أنَّ فيه تصحيحاً بإبدال «عن» بالواو ، أو سقطاً بسقوط الواو قبل «عن» ؛ لمعهودية رواية الحسين بن سعيد عن علي بن حديد من دون واسطة ، ومعهودية عطف ابن أبي عمير على علي بن حديد ، والظاهر أنَّ ذلك وقع في كتب الشيخ كثيراً (انظر : معجم رجال الحديث ، الخوئي ١١ : ٣٠٥ وما بعدها) .
- (٢٨) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٧١ ، ب ٦ من أبواب ميراث ولد الملائنة ، ح ١ .
- (٢٩) المصدر السابق ، ح ٢ .
- (٣٠) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٣١) المصدر السابق ، ح ٤ .
- (٣٢) المائدة : ٣٢ .
- (٣٣) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٤٢ - ١٤٣ ، ب ٤ من أبواب دعوى القتل ، ح ١ .
- (٣٤) تهذيب الأحكام ٦ : ٣١٥ .
- (٣٥) من لا يحضره الفقيه ، الصدوق ٣ : ١٤ .
- (٣٦) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٤٢ - ١٤٣ ، ب ٤ من أبواب دعوى القتل ، ح ١ .
- (٣٧) الكافي ، الكليني ٧ : ٢٨٩ .

(٣٨) انظر : الفهرست ، الطوسي : ٢٢٧ الترجمة رقم ٦٤٤ ، ورجال النجاشي ، النجاشي : ٣٢٣ الترجمة رقم ٨٨١ .

(٣٩) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، العدد ١٨ : ١٢٥ - ١٢٦ .

(٤٠) المصدر السابق : ١٢٤ - ١٢٦ .

(٤١) انظر للمثال : النهاية ، الطوسي : ٧٤٣ ، السرائر ٣ : ٣٤٣ ، شرائع الإسلام ، المحقق الحلي ٤ : ٩٩٣ ، إرشاد الأذهان ، العلامة الحلي ٢ : ٢١٥ .

(٤٢) القواعد الفقهية ٣ : ٦٠ .

(٤٣) انظر للمثال : الكافي في الفقه : ٤٣٤ ، وشرائع الإسلام ٢ : ٣١١ ، وتذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ١ : ٤٩٧ و ٢ : ٥٩ ، والدروس الشرعية ٣ : ١٣٠ ، وجواهر الكلام ، النجفي ٢٩ : ٣٣٧ ، وغيرها .

(٤٤) كشف اللثام ، الفاضل الهندي ٧ : ١٦٩ ، وانظر : جامع المقاصد ، الكركي ١٢ : ٢٨٠ .
(٤٥) القواعد الفقهية ٤ : ٣٩٩ - ٤٠١ .

(٤٦) مفتاح الكرامة ، محمد جواد العاملي ٩ : ٢٥٢ .
(٤٧) المصدر السابق .

(٤٨) النهاية : ٧١٨ .

(٤٩) الخلاف ، الطوسي ٣ : ٢٠٤ .

(٥٠) المذهب ، ابن البراج ٢ : ٥٤٤ .

(٥١) الكافي في الفقه : ٤١٢ ، غنية النزوع ، ابن زهرة : ٤٣٤ .

(٥٢) مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ٢ : ٢٧١ .

(٥٣) القواعد والفوائد ، محمد بن مكي العاملي ١ : ٣٠٢ ، ونضد القواعد الفقهية ، السيوري : ٥١٥ .

(٥٤) كتاب القضاء ، الآشتياني : ١٢٦ .

رسالة جُمان السُّلْك في الإِعراض عن الملك

للمحقّق الكبير الشيخ علي الايرواني النجفي

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على آلائه والصلاة على محمّد وآله

وبعد :

فاعلم أنّ خروج الملك عن تحت يد المالك إمّا أن يكون بالقهر من غصب أو سرقة أو فلتة طائر من الشبكة أو نحو ذلك ، وإمّا أن يكون بالاختيار وطيب النفس . وما كان بالاختيار وطيب النفس :

إمّا أن يكون بعنوان التمليك للعين ببيع أو صلح أو هبة أو وصية أو نحو ذلك .

أو يكون بعنوان التمليك للمنفعة ومن ذلك الاجارة .

أو يكون بعنوان الاباحة للمنفعة ومن ذلك العارية ، وحكم كل ذلك مبين في محله .

أو يكون برفع اليد عن رقبة العين وإطلاقها عن قيد الملكية بلا تعليق ولا إباحة لا بالنسبة إلى العين ولا بالنسبة إلى المنفعة، فيطلق العين لسبيلها ويجعلها سائبة، كما يطلق بالعق المملوك الآدمي، وكما يطلق بالطلاق الزوجة عن حباله الزوجية، وكما يطلق رقبة العين في الأوقاف العامة عن الملكية ويحررها.

والكلام فعلاً في هذا الأخير، وهو الذي يعبر عنه بالإعراض، والبحث فيه في مقامين:

الأول: في أن الإعراض هل هو سبب مزيل لصفة الملكية عن المملوك مقابل الحيابة التي هي سبب محدث لصفة الملكية أم لا؟ بل الملكية إذا حصلت لا يزيلها شيء وإنما النواقل والمعاملات مبدلة لإضافاتها إلى المالكين مع انحفاظ أصل الملكية ودوام أصل الصفة، نعم ثبت ارتفاع الملكية في المملوك الآدمي بالعق وفي الوقف العام بناءً على القول بالتحريم فيه^(١).

الثاني: في أن العين المعرض عنها سواء زالت عنها صفة الملكية أو لم تزل هل تملك بالتملك من آخر أم لا؟ بل تبقى على صفتها الأصلية أعني على ملكية مالكها الأول أو على إباحتها الأصلية على الخلاف في سببية الإعراض لقطع الملك وعدمه.

أما الكلام في المقام الأول، فقد أشرنا إلى موضوع البحث فيه، ونزيده بياناً كي لا يختلط عليك صغريات المقام أن البحث هنا في ملك أعرض عنه مالكه إعراضاً عن ملكيته وإطلاقاً لقيد الملكية عنه وتحريراً له، لا تركاً للانتفاع به مع حفظ أصل الملكية.

وإن أردت الميز بين الإعراضين فلاحظهما في الزوجة ترى إعراضاً عنها بترك معاملة الزوجية معها بلا إطلاقها عن حباله الزوجية، وإعراضاً عنها بمعنى طلاقها ورفع حباله الزوجية عنها كما في العتق.

وهذان الإعراضان يمكن فرضهما في مطلق الأملاك، فيعرض عن مملوكه تارةً بمعنى أنه يتركه عن حيّز الانتفاع أو يسقط المملوك بنفسه عن حيّز المنفعة، ويعرض عن مملوكه أخرى بمعنى أنه يرفع قيد المملوكية عنه.

وغالب ما يذكر صغرى للإعراض هو من قبيل الأول، بل لا يكاد يعثر على ما هو من قبيل الثاني إلا في مثل إطلاق الصيد من الشبكة ممّا يقصد به إنشاء زوال الملكية.

ويبعد كل البعد أن يكون نزاعهم في الأول، وأيّ مجال لتوهم أنّ مجرد ترك معاملة الملكية مع المملوك يوجب خروجه عن الملك، وإلاّ خرج أغلب المحقّرات عن ملك أربابها؟!!

كما أنّ حمل نزاعهم على المعنى الثاني يوجب خروج كثير مما ذكره من الإعراض عنه بل لا يبقى تحته إلاّ مثل إطلاق الصيد، بل تمسكهم في المقام بدليل «الناس مسلّطون» شاهد على أنّ النزاع في الإعراض بمعنى قصد الخروج عن الملك، لا الإعراض بمعنى عدم ترتيب آثار الملكية في الخارج.

وبالجملة الصغريات التي عدّوها من الإعراض بين ترك الملك سائبة بلا قصد خروجه عن الملك وهو الأغلب، وبين ما يرجع إلى التملك كنثار العرس، مع أنّ الظاهر أنّه من موارد التملك، نعم تملك عمومي وتمليك لعنوان الآخذ، والآخذ بأخذه أيضاً يملكه من المالك، فالنثار من الناصر والآخذ من الآخذ إيجاب وقبول فعليّان، وكذا التسبيل للماء والضيافات العمومية إباحات عمومية لكل من شرب وأكل، وأجنبي عن باب الإعراض بل المالك بتملكه الكذائي وإباحته الكذائية قائم بوظائف سلطنته ومالكه وآخذ بلوازمهما، لا أنّه مهمل وتارك لهما، فهما في جانب النقيض من الإعراض الذي هو ترك للسلطنة وإرخاء لزام المملوك وتسريح له وإرجاع له إلى إباحته الأصلية مقابل الحيابة التي هي إدخال له تحت السلطان وفي أسر الرقيّة،

فلا تعرّض في الإعراض لمن يترك ولمن يؤخذ بوجه من الوجوه، بل المعرض يعزل نفسه فقط عن السلطنة باخراج الملك عن حيطة سلطانه، فالكلام في أنّ هذا العزل مؤثّر في الانعزال وخروج الملك عن تحت السلطان ورجوعه إلى إباحته الأصلية أو غير مؤثر بل هو باقٍ على صفة الملكية وأنّ الملكية إذا حصلت في محل لا تزول عن مقرّها ولا تتحرّك عن مستقرّها وإنّما تتبدل إضافتها من شخص إلى شخص بأسباب اختيارية كالمعاملات أو قهرية كالإرث مع انحفاظ جنس الملكية.

نعم، ثبت زوال أصل الصفة في المملوك الآدمي بالعنق وفي الأوقاف العامة بناءً على القول بالتحريم فيها، ولا دليل على التحريم فيما عدا ذلك، أو يفرّق بين إعراض حصل بالقهر كفلته الطائر واستيلاء القاهر وبين إعراض حصل بالاختيار كسائر موارد الإعراض.

فنقول: مقتضى الأصل والقاعدة الأولية هو عدم زوال الملكية بالأعراض استصحاباً لها، فكانت الحيابة علةً للملكية حدوثاً وبقاءً بلا إناطة دوام الملكية بدوام الحيابة بل كانت الملكية دائمةً حتى بعد رفع الحيابة وإطلاق العين المحازة وصرف النظر ورفض ملكيتها. ولكن الظاهر أنّ الاعتبار العرفي لا يساعد على ذلك، بل الإعراض في نظر العرف مُخرج للملك عن الملكية كما أنّ الحيابة مُدخل له في الملكية، فهما في نقطتي التقابل محدّدان للملك من جانبي المبدأ والمنتهى. ومعلوم أنّ الشارع ليس له تصرّف في مفهوم المال، فكلاً هو مرتّب على المال والملك مثل «لا يحل مال امرئ مسلم» و«الناس مسطرون على أموالهم» مرتّب على المال العرفي، ولا مال عرفي بعد الإعراض قطعاً، فلا مجال للاستصحاب.

نعم، لو كان بقاء المال والملك العرفي محتملاً أو كانت الأحكام الشرعية مرتّبة على ما هو المال في نظر الشارع بتصرّف من الشارع في مفهوم المال صحّ ذلك الاستصحاب، لكن ليس كذلك.

ثُمَّ لو سلم فقد يرد على هذا الاستصحاب أمور:

الأول: السيرة على معاملة عدم الملك بالمال الذي أعرض عنه صاحبه، ولذا لا يتتبع الأوصياء وقيّم الصغار عمّا أعرض عنه الموصي من قشور اللوز والجوز والسنابل بعد الحصاد وبعر الأنعام وروث الدوابّ إلى غير ذلك من المحقّرات وغير المحقّرات، فيعلم من ذلك خروج كلّ ذلك عن ملكه بمجرد الإعراض.

الثاني: دليل «الناس مسلّطون على أموالهم» بتقريب أنّ مقتضى عموم السلطنة أن يكون الملك بيده وتحت سلطانه له أن يخرج عن ملكه متى شاء كما له أن ينقل ملكيته إلى غيره متى أراد مع حفظ أصل الملكية، فلو أنشأ بإطلاق الصيد إخراجه عن الملكية فمقتضى دليل السلطنة وقوع ما أنشأ، وإلاّ لم تكن سلطنته تامة وكان مقهوراً لا يقدر أن يزيل صفة الملكية عنه وصفة المالكية عن نفسه، وهذا خلاف إطلاق دليل السلطنة بل خلاف مادة السلطنة.

الثالث: الأخبار الخاصة:

فمنها: رواية السكوني عن أمير المؤمنين عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس، فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحقّ به وما غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم» (٢).

وفي رواية أخرى له قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضها بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال: أمّا ما أخرجه البحر فهو لأهله، الله أخرجه، وأمّا ما أخرج بالغوص فهو لهم وهم أحقّ به» (٣).

ومنها: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أصاب مالا أو

بعيراً في فلاة من الأرض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها لما لم تتبعه .
فأخذها غيره فأقام عليها وأنفق نفقته حتى أحيّاها من الكلال ومن الموت فهي
له ولا سبيل له عليها، وإِنّما هي مثل الشيء المباح» (٤) .

ومنها: رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان
يقول في الدابة إذا سَرَحَها أهلها أو عجزوا عن علفها أو نفقتها فهي للذي
أحيّاها، قال: وقضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ترك دابته في مضیعة فقال:
إِنْ كان تركها في كلاء وماء وأمن فهي له يأخذها متى شاء، وإن كان تركها
في غير كلاء ولا ماء فهي لمن أحيّاها» (٥) .

ومنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى
في رجل ترك دابته من جهد، فقال: إِنْ كان تركها في كلاء وماء وأمن فهي له
يأخذها حيث أصابها، وإن تركها في خوف وعلى غير ماء ولا كلاء فهي لمن
أصابها» (٦) .

ومنها: حسنة حريز - بابن هاشم - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس
بلقطة العصي والشظاظ والوتد والحبل والعقال وأشباهاه قال: وقال أبو
جعفر عليه السلام: ليس لهذا طالب» (٧) .

والجواب:

١ - أمّا عن السيرة فلعل منشأها خروج ما أعرض عنه المالك عن مورد
وصيته بالثلث أو على الصغار، ومع الاغماض فلنا أن نخصّص حرمة
التصرف في مال الغير بغير إذنه أو باذنه في خصوص تصرفات مختصة
بالمالك بالأموال التي أعرض عنها صاحبها إن لم تكن بأنفسها منصرفه عنها،
بل دعوى انصراف أدلة حرمة الظلم والغصب والعدوان عن ذلك قوية جداً،
فيكون استصحاب بقاء ملك المالك محفوظاً.

وتظهر الثمرة فيما عاد المالك إلى ملكه أو صرح بالنهي عنه فإنه لا يجوز مزاحمته على ما ذكرناه بخلاف ما إذا كان الإعراض مُخرجاً له عن ملكه.

٢ - وأمّا عن التمسك بدليل السلطنة فبأنّ المستفاد من دليل السلطنة هو السلطنة على نفس الأموال ورقابها وما بالحمل الشائع مال، لا على عنوان المال حتى تكون ماليته له أيضاً تحت سلطانه وكان له سلطان إخراجه عن المالية؛ ولذا لا يكون عدم هذا السلطان قصراً في دليل السلطنة، وهل يجترئ أحد أن يقول إنّ عموم سلطنة الباري جلّ وعلا يقتضي سلطنته على إذهاب سلطانه؟!

٣ - وأمّا عن الأخبار الخاصة فالمتحصل من مجموعها جواز تملك المال المعرض عنه بشرطين: إعراض المالك وكون المال في عرضة التلف فأحياه الممتلك، لا أنّ المال يخرج عن ملك مالكة بمجرد الاعراض ولو لم يملكه أحد أو تملكه ولكن لم يكن المال في عرضة التلف.

نعم، يستفاد من قول أبي جعفر عليه السلام في ذيل حسنة «حريز ليس لهذا طالب» الذي هو بمنزلة التعليل لحكم الصدر أنّ مجرد عدم الطالب الذي هو عبارة أخرى عن الإعراض كافٍ في التملك.

ومن هنا يستفاد حكم المقام الثاني، وأنّ التملك يجوز في مورد الاعراض بالشروط الذي ذكرناه، وهو كون المال في عرضة التلف. وأمّا دعوى إباحة المالك للملك الذي هو عبارة أخرى عن التوكيل في تمليك نفسه فهي خلف وخروج عن فرض المقام الذي عرفت هو الاعراض الحاصل بعدم تصرف المالك بوجه في ماله، بل مجرد رفع يد وإطلاق وإخراج عن الملك، فأما الاذن في التملك فهو من التصرف. ولا كلام لو أذن في التملك بأن وكّل أن يملك كل من يستولي على المال نفسه (٨).

الهوامش

- (١) في الأصل : فيها .
- (٢) الوسائل ٢٥ : ٤٥٠ ، ب ١ من أبواب اللقطة ، ح ١ .
- (٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤) المصدر السابق : ٤٥٨ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٥) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٦) المصدر السابق : ٤٥٩ ، ح ٤ .
- (٧) المصدر السابق : ٤٥٦ ، ب ١٢ ، ح ١ .
- (٨) وقد ورد في ذيل هذه الرسالة ما يلي : تمّ تسويده على يد مصنّفه العبد علي بن المرحوم الشيخ عبد الحسين الايرواني النجفي .
وقد نقله إلى البياض نجل المصنّف رحمته الجاني يوسف عفا عنه ربه الكريم بتاريخ ليلة ١٩ ذي الحجة الحرام سنة ١٢٦٣ هـ .
حرّره أحقر العباد محمّد علي التبريزي الغروي سنة ١٣٧٩ .
طبع في طهران بمطبعة رشدية بالاوفست .

في رباب المكتبة الضمنية:

الفقه المنظوم

إعداد: السيد محمد جواد الجالي

القسم الأول

مَهَيِّدٌ:

يزخر تراث الشيعة بمختلف العلوم والفنون والإبداعات، وفي التعريف بها وإحيائها تثمين لجهود العلماء الجهابذة الذين بذلوا أوقاتهم وأفنوا أعمارهم في سبيل إحكام صرح العلوم والمعارف لتنشئة الأجيال الواعية وترسيخ دعائم الكيان الحضاري للأمة الإسلامية، وقد سعى جملة ممّن يشعر بالمسؤولية التاريخية تجاه هذا التراث إلى إحيائه ونشره، فتحركت عجلة الطباعة والتحقيق، سيّما في الآونة الأخيرة.

ونحن -ومن أجل التعريف بهذا التراث الثري - نقدّم بين يدي المتابع الكريم محاولة متواضعة لتسليط الأضواء على جانب من التراث الفقهي التليد.

هذا، ولم يعد خافياً على أحد ما في تنوّع أساليب الكتابة والتأليف في

مجال الفقه والأحكام الشرعية من التركيز على نشر التراث بوسيلة التنوع من حيث الأغراض ومن حيث السعة والاختصار ومن حيث طريقة البيان، ولم يقتصر نشاط العلماء والفقهاء على تطوير الفقه من الناحية الاستدلالية وتفريع الفروع واستخراج أحكامها من أمّهات مصادر الفقه ومنابعها وبيان أدلتها التفصيلية، بل حاول بعض الفقهاء -ممن وجدوا في أنفسهم القدرة على نظم الشعر- عرض الفقه بطريقة النظم، فنظموا الأحكام الشرعية وبعض الأبواب الفقهية الهامة على شكل منظومات وأرجوزات تشدّ الطالبين إلى استيعابها وحفظها والتعمق في مضامينها ومسائلها، وهكذا بدأت ظاهرة الفقه المنظوم تشقّ طريقها في كتب الفقه عبر القرون.

وفي استعراض خاطف ومقارنة ابتدائية بين الجهود التي بذلها علماؤنا الأبرار في التدوين في الفقه المنظوم وما وقفنا عليه من نتائج وإبداعات علماء سائر المذاهب -من خلال كتب الفهارس- نجد البون الشاسع بين المجهودين، وما وقفنا عليه من الكتب المدونة في الفقه المنظوم عند العامة هو:

١ - منظومة في الفقه للطحّان.

٢ - منظومة في الفقه للشيخ مفيد بن محمد نبي الشيرازي (بالفارسية).

٣ - منظومة لصالح بن محمد الغزي التمرتاشي، المتوفى سنة ١٠٥٥ هـ.

٤ - منظومة لمحمد بن الحسن بن أحمد بن يحيى الكوكبي الحنفي، المتوفى سنة ١٠٩٦ هـ^(١).

٥ - منظومة في الفروع اسمها (الفوائد البدرية الفقهية) لنجم الدين إبراهيم ابن علي الطرسوسي، المتوفى سنة ٧٣٢ هـ، وشرحها باسم (الدرة السنية).

٦ - منظومة في الفروع أيضاً لجلال الدين رسول بن أحمد التبانّي المتوفى سنة ٧٩٣ هـ^(٢).

٧ - منظومة في العبادات على مذهب مالك لمحمد صالح الوغليسي
الجزائري.

٨ - منظومة في الأوقات لإبراهيم بن محمد بن عبدالسلام المكّي الموقّت
بالحرم الشريف المتوفّى سنة ١١٩٥هـ^(٣).

٩ - منظومة في الوضوء المستحب: نظمها الشيخ زين الدين عبدالرحيم بن
حسين العراقي ذكر فيها أربعين وضوءاً، ثم شرحها ولده القاضي ولي الدين
أحمد أبو زرعة^(٤).

١٠ - منظومة في الصلاة الوسطى لمحمد بن محمد بن الشحنة الحلبي
المتوفّى سنة ٨٩٠هـ، وهي خمسة أبيات عينية ثم شرحها^(٥).

١١ - منظومة في أحكام العهود الشرعية للشيخ مفيد بن محمد نبي
الشيرازي صاحب أساس الكمال وله شرح المنظومة أيضاً.

١٢ - منظومة في الفرائض لأبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر التلمساني
المعروف بابن البناء، شرحها أبو الحسن علي بن محمد بن صالح، تاريخ
كتابتها ٩٧٩هـ^(٦).

هذه جملة ما وقفنا عليه من كتب فقهاء الجمهور في الفقه المنظوم، ولعلّ
هناك كتب أخرى لهم لم نقف عليها. وعلى أيّة حال فهي لا تضاهي المجموعة
الكبيرة التي اتحف بها علماءنا المكتبة الفقهية، والتي تزيد على مئتي كتاب
ورسالة.

فإنّ من جملة الوسائل التي استخدمت في عملية تثقيف الأمة الاستفادة
من الفقه المنظوم، وتفقّ فيه علماءنا الأبرار وألوه اهتماماً خاصاً لما فيه
من التأثير المباشر في حفظ الأحكام الشرعية.

وتمّت محاولات بسيطة بتلخيص بعض الواجبات والقواعد الشرعية في بيت
أو أبيات قليلة كما نجده في نظم أعمال الحجّ والعمرة في بيت واحد هو:

«أُطْرَسَتْ» للعمرة اجعل نهج «أوو إرنحط رَسْطَر مر» لحج (٧)

وأصول القضاء في البيتين :

أطراف كل قضية حكمية ست يلوح بعدها التحقيق

حكم ومحكوم به وله ومحكوم عليه وحاكم وطريق (٨)

ولفقهائنا على طول التاريخ محاولات جادة في إبداع طرق حديثة تسهل عملية حفظ الأحكام الشرعية والاستفادة منها عند الحاجة ، فنرى بعضهم انبرى لإخراج المسائل العويصة في صورة مقطوعات شعرية كما اتفق للشيخ أحمد الستري آل طعان (١٢٥١ - ١٣١٥ هـ) نظم هذا اللغز الفقهي ، فقال :

أيا علماء العصر هل من مخبر عن امرأة حلت لصاحبها عقدا

فإن طُلِّقت قبل الدخول ففرضها ثلاثة أقراء تعد لها عدا

وإن طُلِّقت بعد الدخول ففرضها بقرء من الأقراء تأتي به فردا (٩)

بل كانوا يتباهون بقوة أشعارهم ورواجها في الأوساط العلمية ، ومن ذلك ما يطالعنا به الشيخ جعفر الجناحي كاشف الغطاء (١١٥٤ - ١٢٢٨ هـ) حيث امتدح نفسه بقوله :

أنا أشعر الشعراء غير مدافع في الدهر بل أنا أفقه الشعراء

شعري إذا ما قلت دونه الورى بالطبع لا بتكلف الإلقاء

كالصوت في قلل الجبال إذا علا للسمع هاج تجاوب الأصدا (١٠)

وهكذا حصلت المباراة بين الشعراء في هذا المجال ، فبلغ ما ألفوه ممّا وقفنا عليه في المكتبة الفقهية أكثر من مئة وثمانين كتاباً ورسالة ، بينها منظومات تناولها المتأخرون بالشرح والتعليق والتكميل والتذييل ، فبلغت شروح وتعليقات بعضها أربعين شرحاً ، وبينها منظومات تجاوز عدد أبياتها

الألفين والثلاثة آلاف بيت فصارت ألفية في الفقه، ومن بين العلماء من نظم منظومات عديدة تنوّعت حسب المستويات العلمية للقراء والمستفيدين تارة، وحسب المواضيع التي تناولها الناظم في الأرجوزة والمنظومة أخرى، وحسب الكتب التي تناولها الناظم بالنظم ثالثة.

وسيقف القارئ أيضاً على أنّ لبعض كتب ورسائل الفقه المنظوم - كالدرة النجفية لآية الله السيد بحر العلوم - أكثر من ثلاثين شرحاً، وبعض هذه الشروح هي بدورها منظومات فقهية مفصلة، فهي شروح منظومة لكتاب منظوم، وبعضها على نحو التشطير^(١١) وبعضها على نحو التضمن والاستعانة والايدياع^(١٢).

كما يلاحظ في هذه المنظومات منظومات ممتازة تميّزت بخصوصية أو عدة خصوصيات؛ إمّا لشمولها لجميع أبواب الفقه، أو لكثرة عدد أبياتها، أو لخصوصية في البحث الذي تبنت الافصاح عنه. نذكر منها:

١ - الجوهرة في نظم التبصرة؛ للشيخ تقي الدين بن داود الحلّي (٦٤٧ هـ - ٧٤٠ هـ)^(١٣)، والتحفة القوامية في فقه الإمامية، والتي تضمّنت نظم اللعبة الدمشقية؛ لقوام الدين السيفي القزويني، (ت / ١١٥٠ هـ)، وتمتازان بتمامية مقاصدهما وشمولهما لجميع أبواب الفقه وكونهما نظماً لكتابين فقهيين معتبرين في الأوساط الفقهية، وكونهما مطبوعتين وفي متناول أيدي الباحثين والمحقّقين.

٢ - جنة المأوى؛ لمحمد بن عبد الصمد الحسيني، (المتوفى حدود ١٢٨٧ هـ)، ومنظومة في العبادات للسيد معزّ الدين محمد بن المهدي القزويني (ت / ١٣٠٠ هـ)، وتمتازان بكثرة عدد أبياتهما.

٣ - الدرة البهية في النظائر الفقهية، للمولى محسن بن محمد سميع، (الذي كان حياً سنة ١٢٢٧ هـ)، والفقهية المستطرقة المنسوبة إلى السيد

محسن الأعرجي، المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ. وتمتاز بكونهما في خصوص النظائر الفقهية والجمع بين الأشباه والنظائر الفقهية.

٤ - الدرّة النجفية، للسيد محمد مهدي بحر العلوم، (ت / ١٢١٢ هـ)،
وتمتاز بمتانة النظم وعمق المعاني ودقة المباني، ولذا كثرت الشروح والتعليقات عليها حتى أنها جاوزت الثلاثين شرحاً (كما في الذريعة ٨: ١٠٩ - ١١١، ومقدمة إى بر فقه شيعة - بالفارسية: ٣٠٨ - ٣١٠). وبلغت بعض شروحيها مجلدات ضخام كالماهاتر السنية في شرح الدرّة النجفية للسيد محمود الطباطبائي، المطبوع سنة ١٢٨٨ هـ في خمسة مجلدات كبار.

٥ - اللؤلؤ، في خلاف أصحابنا في الفقه، للشيخ تقي الدين بن داود الحلّي، (٦٤٧ - ٧٤١ هـ)، وتمتاز باختصاصها بذكر موارد الخلاف بين الإمامية في المسائل الفقهية.

٦ - أرجوزة في الأيام الشريفة المندوب فيها الصوم، للشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي الكفعمي، (ت / ٩٠٥ هـ)، وتمتاز باختصاصها بفرع فقهي خاص.

٧ - الموائد، للميرزا محمد التنكابني، صاحب قصص العلماء، (ت / ١٣٠٢ هـ)، وامتازت بتكفلها نظم القواعد الفقهية.

٨ - أحسن العُد في مسائل العِد، للسيد محمد صادق ابن السيد محمد باقر الحجة، (ت / ١٣٣٧ هـ)، وتكفلت ببيان أحكام العدة وأقسامها.

وربّ سؤال يطرح نفسه، وهو مدى الضرورة إلى مثل هذا النوع في بيان الأحكام الشرعية؟ والجواب: إنّ في عرض الألوان العديدة محاولة لاستيعاب جميع الأنواع والمستويات؛ فإنّ الهدف الأساسي في حياة الفقهاء هو انتشار الناس من وديان الجهل وتعريفهم بحقائق الإسلام بمختلف الأساليب والطرق

الممكنة، وهذا ديدنهم منذ العصور الأولى للدعوة الإسلامية، ولا يزال لهم القدر المعلى حتى عصرنا الحاضر في هذا الطريق.

وقبل أن نستعرض الكتب المدونة في الفقه المنظوم يجدر بالامام ببعض المصطلحات التي لها ارتباط بهذا الموضوع:

١ - الشعر:

إنّ الأراجيز التي تستعرض الأحكام الشرعية وكذا المنظومات في هذا الفن هي في الواقع نوع من أنواع الشعر، ويسمى بالشعر التعليمي، وللتوسّع فيما يرتبط بالشعر ولو بصورة إجمالية نقول: عُرّف الشعر بتعريفات كثيرة أوضحها: أنّه الكلام الموزون المقفى. ولعلّ أفضل تعريف له : أنّه التعبير المادي والفني للفكر الإنساني بلغة عاطفية ذات إيقاع^(١٤).

وأما بالنسبة إلى تثمين وتقييم الشعر فإنّ الأفضل نقل ما ذكره ابن رشيق عن الجمحي قوله: « وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما يتقفه العين، ومنها ما يتقفه الأذن، ومنها ما يتقفه اليد، ومنها ما يتقفه اللسان؛ من ذلك اللؤلؤ والياقوت، لا يعرف بصيغة ولا وزن دون المعايينة ممّن يبصره، ومن ذلك الجهبذة^(١٥) بالدينار والدرهم، لا تعرف جودتهما بلون ولا مسّ ولا طراوة، ولا دنس ولا صفة، ويعرفه الناقد عند المعايينة فيعرف بهرجها^(١٦) وزائفها وستوقها^(١٧) ومفرغها^(١٨)، ومنه البصر بأنواع المتاع وضروبه وصنوفه مع تشابه لونه ومسّه وذّرعه واختلاف بلاده حتى يردّ كلّ صنف إلى بلده الذي خرج منه، وكذلك بصر الرقيق... ويقال للرجل والمرأة في القراءة والغناء: إنّه لندّي الحلق، حسن الصوت، طويل النّفس، مصيب اللحن، ويوصف الآخر والأخرى بهذه الصفة، وبينهما بون بعيد، يعرف ذلك أهل العلم به عند المعايينة والاستماع بلا صفة ينتهي إليها ولا علم يوقف عليه، وإنّ كثرة المدارس للشيء لتعين على العلم به

وكذلك الشعر يعرفه أهل العلم به» (١٩).

٢ - الأرجوزة:

الأرجوزة: هي القصيدة المنظومة على بحر الرجز، ووزنه:

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ (٢٠).

والأراجيز نوعان:

أ - نوع تكون الأبيات فيه مقفأة بقافية واحدة، كقول الحريري:

وَبَذِرْ تَمْ أَنْزَلْتَهُ بَذَرْتُهُ وَمُسْتَشِيطٍ تَتَلَطَّى جَمَرْتُهُ
أَسْرَ نَجْوَاهُ فَلَانَتْ شِرَّتُهُ وَكَمْ أُسِيرٍ أَسْلَمَتْهُ أُسْرَتُهُ

وهذا النوع من الأراجيز قليل في الشعر العربي.

ب - نوع تكون فيه الأبيات الشعرية مصرعة، وكلّ مصراعين على قافية واحدة، والأرجوزة من هذا النوع تسمى «المزدوجة»، والمزدوجات كثيرة الشيع في الشعر العربي وخاصّة في الشعر التعليمي، وذلك لسهولة نظمها؛ نظراً إلى الخروج على وحدة القافية فيها وإلى كثرة الزحافات والعلل التي تدخل على بحر الرجز حتى سمي «حمار الشعر» أو «حمار الشعراء»، وقد يكون نظراً إلى خفة هذا البحر وعذوبته أيضاً.

وقد تطول الأرجوزة حتى تبلغ ألف بيت أو تتعدى ذلك فتسمى حينئذ «ألفية» كألفية المولى أبي القاسم بن علي بابا في أكثر من ألف بيت سماها «الدرة»، فرغ من نظمها سنة ١٢٩٨ هـ (٢١).

وتتنوع مواضيع الأراجيز بتنوع أغراض الشعر العربي، لكن أكثرها في الشعر التعليمي والحكمي والدعائي والحماسي، ومن أشهر الأراجيز العلمية:

- في علم العربية: أرجوزة السيد إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الحسيني، المتوفى بعد سنة ٩٣٨ هـ واسمها «العروس» (٢٢).

- وفي علم العروض والقافية: أرجوزة لمحمد حسين ابن السيد كاظم المشهور بالكيشوان، سماها «تحفة الخليل» (٢٣).

- وفي البديع: أرجوزة للسيد حسين بن مرتضى الزواري النحوي، المتوفى بربلاء سنة ١٣١٥ هـ (٢٤).

- وفي الفقه: أرجوزة السيد بحر العلوم، (ت / ١٢١٢ هـ)، واسمها «الدرة النجفية» (٢٥).

- وفي أصول الفقه: أرجوزة للمولى الشيخ أسد الله بن اسماعيل الكاظمي (ت / ١٢٣٧ هـ)، وهي نظم للزبدة البهائية (٢٦).

- وفي التاريخ: أرجوزة لأبي الحسن الجزار الأديب جمال الدين يحيى بن عبد العظيم (٦٠٢ - ٦٧٩ هـ) (٢٧).

- وفي تاريخ المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام: أرجوزة للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ) (٢٨).

- وفي الطب أرجوزة ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧ هـ) (٢٩)، وأرجوزة أخرى للشيخ محمد حسن بن زين العابدين السبزواري، نظمها بتاريخ ١٢٩٤ هـ (٣٠).

٣ - المثنيات :

المثنيات وتسمى المزدوجات أيضاً، والشعر المزدوج هو الذي يعتمد فيه الشاعر على تصريح أبيات القصيدة جميعاً، فتكون قافية الشطر الثاني هي نفس قافية الشطر الأول، وأكثر ما يكون ذلك في الأراجيز.

وهذا النموذج من الشعر يطلق عليه في اللغة الفارسية «المثنوي»، وهو

أسهل أنواع الشعر؛ إذ لا يكلف الشاعر سوى الحفاظ على وحدة القافية .
وغالباً ما يستعمل في نظم القصص الطويلة والجكم ومسائل العلوم .

ولأبي العتاهية مزدوجة مشهورة في أربعة آلاف بيت، اسمها: « ذات الحكم
والأمثال »، منها:

إنَّ الفراغ والشباب والجِدَّة مفسدة للمرء أي مفسدة

ما انتفع المرء بمثل عقله وخير ذخر المرء حسن فعله

ويستعمل هذا النموذج أيضاً في الشعر التعليمي لسهولة موسيقاه .

وقد ذكر العلامة الطهراني في موسوعة الذريعة (الجزء ١٩ ، الصفحات :
٨٠ - ٣٤٩) أسماء أكثر من ألف كتاب من المثنيات التي ألفها علماؤنا في
مختلف العلوم والفنون، انتخبنا منها ما كان مرتبطاً بعلم الفقه وأدرجنا
أسماءها في هذا المقال .

٤ - المنظومة :

المنظوم: هو الكلام الموزون المقفى، أو فنّ تأليفه، ومعظم النقاد يجعل
النظم دون مرتبة الشعر في الجودة من حيث المضمون والخيال والعاطفة
وغيرها من عناصر الشعر دون الوزن . فالشعر عادة يطفح بالشعور الحيّ
والعاطفة الصادقة فيؤثّر في مشاعر الإنسان ؛ لأنّ ما خرج من القلب يقع في
القلب^(٣١)، ومنه قول الكميّ بن زيد الأسدي (ت / ١٢٦ هـ) يذكر آل
الرسول ﷺ في قصيدة مطلعها :

نفى عن عينك الأرق الهجوعا وهمّ يمتري منها الدموعا

دخيل في الفؤاد يهيج سقماً وحزناً كان من جذلٍ مُنوعاً

ومنها:

ويوم الدوح دوح غدير خم أبان له الولاية لو أطيعا
ولكن الرجال تبايعوها فلم أر مثله خطراً مبيعا (٣٢)

أمّا النظم، فإنّه تركيب للكلمات بطريقة لا يقصد بها إلّا المحافظة على الوزن والايقاع دون أن يكون فيه روح أو حياة، فهو كانتظام حبات اللؤلؤ في السلك. ويعود التفريق بين الشعر والنظم إلى الذوق الأدبي فقط، وليس هناك حدود دقيقة تفصل بينهما في كثير من الأحيان. وما ينظمه الفقهاء والنحاة من الشعر الذي تغلب عليه الصنعة والشعر التعليمي كلّ ذلك نظم لا شعر عند الذين يفرّقون بين المصطلحين.

هذا، وقد تبّنى العلامة الطهراني ذكر ما نظم على بحر الرجز في عنوان الأرجوزة، أمّا إذا كان من غير بحر الرجز أو لم يتسنّ له رؤيته أو الاطلاع على خصوص بحره فيذكره في باب الميم بعنوان المنظومة، وأمّا إذا كان ذا قافية واحدة فيذكره في باب القاف بعنوان قصيدة (٣٣).

وأما نحن فلم نسلك مسلك العلامة، وعمدنا إلى ترتيب ماكتب في الفقه المنظوم من الكتب والرسائل في قسمين:

القسم الأول في المؤلفات التي تكفّلت جميع أبواب الفقه أو معظم أبوابه، مرتبين إيّاها حسب تواريخ وفيات أصحابها.

والقسم الثاني في ما كتب في الأبواب الفقهية الخاصّة كالطهارة والصلاة إلى الديات.

وأما بالنسبة إلى الكتب التي حوت أكثر من باب من أبواب الفقه، فذكرناها في القسمين حتى لا يشذّ عن المتّبع والمحقّق ما كتب في الموضوع المعني.

وباستعراض خاطف لما وقفنا عليه من الفقه المنظوم يمكن الخروج:

١ - بأن أقدم من كتب في هذا النمط من الفقه هو أبو محمد الحافظ الضرير المفسر عبد الرحمن بن الحسن القاساني (من علماء القرن الخامس الهجري).

٢ - وأن عدد الألفيات في الفقه - حسب تتبعنا - هي عشرة.

٣ - وأن هناك كتب ورسائل تكفلت نظم كتب فقهية معروفة منها المختصر النافع؛ للمحقق، والتبصرة؛ للعلامة، واللمعة والألفية؛ للشهيد، والنخبة للفيض، والاثنا عشرية؛ للبهائي، وتحفة المقددين والعروة، وغيرها.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن ما أثبتناه هنا من المنظومات ليس هو حصيله استقصاء تام، بل هو بمقدار ما وسعنا من الوقت ومراجعة المصادر المتوفرة بين أيدينا.

وليس هذا الجهد البسيط والجهود السالفة إلا محاولة فتح باب وتمهيد طريق لمن يجد في نفسه القدرة والكفاءة على استقصاء كل ما ورد في طيات الكتب، مما يتعلق بأحد العناوين التي عنوانها في هذه المقالة والمقالات السابقة، واستدراك ما يقف عليه من الكتب المعنية، للعمل على إحيائها وعرضها؛ خدمة للعلم والعلماء وتقديراً للجهود التي بذلت في هذه السبل.

أولاً: ما نظم في سائر أبواب الفقه

١ - القصيدة المزدوجة:

وهي في سائر أبواب الفقه؛ لأبي محمد الحافظ الضرير المفسر عبد الرحمن بن الحسن القاساني، المعاصر للشيخ المفيد (ت/ ٤١٣ هـ) ومن مشايخ النجاشي (ت/ ٤٥٠ هـ) على ما يظهر منه. الزريعة ١٧: ١٢٩

٢ - عقد الجواهر في الأشباه والنظائر:

وهي في ألف ومئتي بيت تقريباً في الأشباه والنظائر الفقهية.

للشيخ تقي الدين الحسن علي بن داود الحلّي، (٦٤٧ - ٧٤٠هـ)، تلميذ المحقق الحلّي (ت / ٦٧٦هـ) والمعاصر للسيد عبد الكريم ابن طاووس (ت / ٦٩٣هـ)، وقد فرغ من كتاب رجاله في ٧٠٧هـ.

ومنظومته هذه هي غير أرجوزة نظم التبصرة الموسومة بـ «الجوهر» المذكورة في الذريعة ١٥ : ٢٨٧، بل هذه نظمها باسم أستاذه السيد غياث الدين عبد الكريم بن طاووس الحلّي، بعد وفاته، وأتمها في الكاظمية في ١٠ ذي القعدة سنة ٧٠٠ هـ، وقد مضى من عمره ما يقارب الخمسين عاماً، والمنظومة هي نظم لكتاب «نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر» ليحيى بن سعيد الحلّي أولها:

يقول راجي ربه المجيد	الحسن العبد فتى داود
الحمد لله الذي حباني	بحسن توفيق به هداني

ومنها:

تاج بني الطاووس بل بني الحسن	بالفضل والإحسان والقصد الحسن
واسطة العقد رضي الدين	ابن الرضا الحبر غياث الدين

وآخرها:

فالحمد لله ومنه أرجو	أنّي من الوهم المضّر أنجو
نظمتها في الحرم المجلى	الكاظمي والجواديّ العلّي (٣٤)
لعشر ليلاّت خلت مبتدأة	من شهر ذي القعدة في سبعمئة

الذريعة ١٥ : ٢٨٧ و ٢٣ : ١٢٧

نسخة منها في مكتبة المرعشي ضمن مجموعة برقم ٦٧ و ٥٠٩٠، كما في التراث العربي في مكتبة السيد المرعشي ٤ : ٦٧.

٣ - الجوهرة في نظم التبصرة :

للشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي أيضاً ، وهي في أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمئة بيت ^(٣٥) ، أولها :

الحمد لله الذي تقادما سلطاناه وشأنه معظما ^(٣٦)

وواضح البرهان والمسدي على عباده النعماء حيث أرسلنا

طبعت في ذيل تبصرة المتعلّمين ، بتحقيق حسين درگاهي . في مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي - طهران ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م . وسيأتي نظم آخر للتبصرة بعنوان « السرائر المستبصرة » .

٤ - اللؤلؤة ، في خلاف أصحابنا في الفقه :

للشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي ، (٦٤٧ - ٧٤٠ هـ) ، ذكره في رجاله : ٧٥ ، وقال : « إنّه لم يتم » .
الذريعة ١٨ : ٣٧٧

٥ - منظومة كلامية فقهية :

لزين الدين ، نظمها في سنة ٨٤٤ هـ في ٢٨٥ بيتاً ، منها نسخة غير مؤرّخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة برقم : ٤ / فقه حنفي (فارسي) ، وهي في ٢٠ ورقة .
الذريعة ٢٣ : ١٣٢

٦ - حرز النجاة في نظم الواجبات = ما لا بدّ منه في مذهب الإمامية :

وهي منظومة في أصول الدين وفروعه مع مقدمة منثورة و ٢٠٠ بيتاً بالفارسية ؛ لحسن بن سليمان التوني (ت / ٨٥٤ هـ) ، نسخة منه في مكتبة آستان قدس بمشهد ، ضمن المجموعة رقم ٧١٣٦ ، كما في فهرس الف بائي المكتبة : ٢٢١ ، أوله بعد الحمد لله : « جمعی از دوستان که طالبان ... » .

تبارك خالق بیچون تعالی ربنا الأعلى حکیم وعادل وعالم قدیم فرد بی همتا

الذريعة ٩ : ٤٦٨ و ١٩ : ٢٤

٧ - منظومة في الفقه :

لوفائي بتاريخ ١٠٩٨ هـ، نسختها في مكتبة استان قدس برقم ٦٩٧٤. كما في فهرس الف بائي المكتبة : ٥٦٢.

٨ - منظومة في الفقه :

للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، صاحب الوسائل، (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ) المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، أشار إليها العلامة الطهراني في الذريعة. ولم يشر غيره إلى ذلك، بل المذكور في ترجمته : «أنّ له ديوان شعر يقارب عشرين ألف بيت، أكثره في النبي ﷺ وآله الأئمة المعصومين عليهم السلام، ويتضمّن كذلك الشعر التعليمي، وفيه منظومة في المواريث ومنظومة في الزكاة ومنظومة في الهندسة».

الذريعة ٢٣ : ١٣٨. مقدّمة الوسائل ١ : ٨٦، طبعة آل البيت، بقم

وهي التاسعة في المجموعة كما في فهرس المكتبة ٥ : ١٨٠٣.

٩ - منظومة في الفقه - باللغة التركية :-

مجهولة المؤلف، تاريخ كتابتها سنة ١١١٧ هـ، في مكتبة آية الله الكلبايگاني برقم ١٥ / ١٢٥، كما في فهرس المكتبة.

١٠ - أرجوزة في الفقه والأصولين والموازين الشرعية :

للسيد قطب الدين محمد الذهبي الشيرازي (كان حيّا سنة ١١٣٠ هـ)، فانه قد فرغ من أرجوزة نظمها في العوامل في تلك السنة.

وقد ذكرها العلامة الطهراني منسوبة إلى ولده السيد علي بن السيد محمد القطب، في الذريعة ٢٣ : ١٢٩.

الذريعة ١ : ٤٩٠ و ٢٣ : ١٢٩

١١ - التحفة القوامية في فقه الإمامية = أرجوزة في نظم اللمعة :

للميرزا قوام الدين محمد بن محمد مهدي الحسيني السيفي القزويني (ت/ ١١٥٠هـ)، المجاز من العلامة المجلسي (ت/ ١١١١هـ) وتلميذ الشيخ جعفر (ت/ ١١١٥هـ).

وهي عبارة عن فقه تامّ منظوم في (٤٧٩٣) بيتاً، نظم فيها كتاب اللمعة الدمشقية للشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (ت/ ٧٨٦هـ)، أتمّ نظمها في سنة ١١١٢ هـ الموافقة لجملة «لله تحفتي الجسيمة»، وهي في غاية السلاسة، طبعت في هامش الروضة البهية، المطبوعة سنة ١٣٦٥ و ١٣٦٦هـ، أولها:

الحمد لله الذي هدانا إلى أتباع من بهم نجانا
محمد وآله الأطهار المصطفين السادة الأبرار

وآخرها:

والحمد لله على الهداية لدينه في البدء والنهاية

نسخة منها في م/ المرعشي برقم ٤٧٨٠، ولها شرح باسم «ينابيع الحكمة في شرح نظم اللمعة» لمحمد جعفر الاستربادي (ت/ ١٢٦٣هـ).

الذريعة ١: ٤٩٠ و ٣: ٤٦٢ و ٢٢: ٣٦٩ و ٢٤: ٢٢٩. معجم

المطبوعات: ٤٧٥. فهرست مكتبة المرعشي ١٢: ٤٤٣ و ٣٤٤

١٢ - منتخب الأحكام:

للميرزا قوام الدين محمد بن محمد مهدي الحسيني السيفي (ت/ ١١٥٠هـ) المتقدم، ذكره العلامة الطهراني، وذكر منه قوله:

فهذه منتخب الأحكام أحاط بالحلال والحرام

وقال: والنسخة موقوفة في مدرسة السيد البروجردي ضمن مجموعة.

الذريعة ٢٢: ٣٦٩.

١٣ - منظومة في آداب الشريعة والحكم المرعية في الشريعة:

وهي ميمية خالية من الألف والهمزة، من نظم السيد جعفر بن الحسين بن قاسم بن محب الله بن قاسم بن قاسم بن المهدي الخوانساري، المعروف بالمير أبي القاسم، (ت / ١١٥٨ هـ)، منها نسخة كتبها محمد حسين جرفادقاني في سنة ١٣٣١ في مكتبة آية الله الكليبايگاني برقم ١٢٩ / ١٣٤ وطبعت في ٤٣ صفحة ضمن مجموعة رسائل الميرزا محمد هاشم الخونساري الاصفهاني (ت / ١٣١٨ هـ) حفيد الناظم، والمجموعة اسمها «مجمع الفوائد» طبعت سنة ١٣١٧ هـ. أولها:

تنشئت في قصدي بخير تنشئ وبديت منظومي بذكر معظم
فبسملت في قيديم نظمي ومنطقي تبركت من فوري بخير مقدم
ومنها:

وبعد فقصدي من قصيدي ونظمه تفنن ذي فهم وتشحيد مفهم
برفضي لحرف ذي شيوخ وكثرة بملفوظ نطق ثم مكتوب مرقم
وآخرها:

فهبيني في صدرهم بعد محضري فلم ير منهم غير فعل معظم

الذريعة ٢٣: ٥٨ - ٥٩.

١٤ - نظم تحفة المقلدين (بالفارسية):

لمحمد بن أبي الفتح خان المرعشي التستري، الملقب في شعره بـ «رونق»، المتوفى سنة ١٢٠٩ هـ، و «تحفة المقلدين» مختصر من رسالة إصلاح العمل، تأليف السيد محمد المجاهد الطباطبائي (ت / ١٢٤٢ هـ)، اختصره تلميذ المؤلف المولى حسين ابن الحاج المولى محمد الواعظ

التستري، ثم أمر المؤلف الأديب الماهر ميرزا محمد بن أبي الفتح بنظمه بالفارسية.

الذريعة ٤: ٤١١ و ٣: ٤٧٠ و ٢٣: ٥٨ و ١٤٤ و ٢٤: ٢١٠

١٥ - منظومة في الأصول والفروع - بالفارسية:

لاسحاق بن حاجي محمد هادي بتاريخ ١٦ شعبان سنة ١٢١٠، والمنظومة في بابين؛ الباب الأول في بيان أصول الدين، أوله:

معرفت در خداشناسی دان بدليل وبـحجت و برهان
وآخره:

گر خدا خواهد آيد اين ابواب اندرين باب نسخه ز كتاب
والباب الثاني في بيان فروع الدين، أوله:

فرع دين نيز پنج و آن چو اصول كه فرستاد ان خدا برسول
وآخره:

همه را بر رضای خویش بدار حشر كن ربنا بهشت و چهار^(٣٧)

نسختها في مكتبة وزيرى في يزد ضمن المجموعة رقم ٢٠٠٩، وهي الرابعة في المجموعة، وعدد أوراقها ٦٠ ورقة، كما في فهرس المكتبة ٤: ١١٢٦.

١٦ - الدرّة النجفية:

للسيد مهدي بحر العلوم (ت/١٢١٢هـ) خرج منها إلى صلاة الطواف، وطبعت طبعات حجرية وحروفية، أولها سنة ١٢٦٩هـ، شرع المؤلف في نظمها سنة ١٢٠٥ هـ، كما أرّخها بنفسه بقوله:

غزاء قد وسمتها بالدرة تأريخها عام الشروع « غرة »
أولها:

أفتح المقال بعد البسمة بحمد خير منعم والشكر له
مصلياً على نبي الرحمة وآله الأطهار أهل العصمة

وقد زينها العلماء من بعد الناظم بالشروح والتعليقات والتتيمات، وذكر لها العلامة الطهراني ثلاثين شرحاً في الذريعة ٨: ١٠٩ و ١١١، والسيد المدرسي أحد عشر شرحاً في مقدمة اي بر فقه شيعة : ٣٠٨ - ٣١٠. وانظر مجلة ائينة پژوهش العدد (٣٨) ص ٩٤.

١٧ - أرجوزة في الفقه:

للشيخ حسين بن محمد بن أحمد بن إبراهيم البحراني آل عصفور، المتوفى بشاخور سنة ١٢١٦هـ، وهو ابن أخ المحدث البحراني صاحب الحقائق، قال في أنوار البدرين ص ٢١٠: «إنها لم تكمل».

الذريعة ١: ٤٨٩ و ٢٣: ١٢٢ و ١٢٧

١٨ - مسلك المتقين (بالفارسية):

لصوفي الله يار بخارائي، نسختها في مكتبة استان قدس برقم ١٠٦١٣، وهي بخط سيد حامد خواجه بتاريخ ١٢٢٢ هـ. كما في فهرس الف بائي المكتبة: ٥١٩.

١٩ - منظومة في الفقه:

للسيد محمد تقي ابن المير مؤمن ابن المير محمد تقي ابن الميرزا رضا الحسيني القزويني، وهي على بحر الرجز، وقد نظم منظومة في الطب في شعبان ١٢٢٣ هـ. الذريعة ١: ٤٨٨ و ٢٣: ١٢٦

٢٠ - منظومة أخرى في الفقه لنفس المؤلف على غير بحر الرجز.

الذريعة ١: ٤٨٨ و ٢٣: ١٢٦

٢١ - الدرّة البهية = الدرر البهية في النظائر الفقهية:

للمولى محسن ابن المولى محمد سميع ابن المولى حسين بن علم الهدى
ابن المحقق الفيض الكاشاني، نزيل كرمانشاه، الذي كان حياً سنة ١٢٢٧ هـ،
أولها:

سبحانه من لا يزال محسناً حمدي إليه الملك المهيمن

أحمدته شكراً على نواله مصلياً على النبي وآله

ومنها:

وبعد، هذي درر بهية نظائر الفقه بها محوية

مع المهمات من الأصول والله أرجو غاية المأمول

ومنها:

الفقه علم بفروع الدين عن اجتهاد كامل متين

موضوعه فعل المكلفينا غايته الفوز بعليّينا

أصوله الإجماع والكتاب والنص والعقل والاستصحاب

وللناظم عليها شرح، إلا أنه غير تام. الذريعة ١: ٤٨٩ و ٨: ١٢٢

٢٢ - الدرر البهية في فقه الإمامية = الفقهية المستخرقة:

وقد جمعت فيها الأشباه والنظائر على حذو نزهة الناظر.

وهي منسوبة إلى أبي الفضائل المقدّس الأعرجي، السيّد محسن بن الحسن

ابن مرتضى الأعرجي الكاظمي (١١٣٠ - ١٢٢٧ هـ). وقد رجحنا فيما كتبناه حول الدرّة البهيّة في العدد (١٦) من مجلة فقه أهل البيت، الصفحات (١٦٩ - ١٧٢) أنّها للمولى محسن بن محمد سميع الكاشاني، نزيل كرمانشاه، الذي كان حيّاً سنة ١٢٢٧ هـ.

وهي أرجوزة في ألف بيت إلى آخر الديات؛ لذا تسمّى «ألفية»، طبعت في طهران ١٢٧١ هـ طبعة حجرية مع فوائد السيد بحر العلوم، وطبعت سنة ١٣٩٠ هـ، مع تعليقات كتبها السيد عبدالحجّة البلاغي، في قم، أولها:

سبحانه من محسن بالنعيم	قبل وجوبها بفضل الكرم
أحمدته شكراً على نواله	مصلياً على النبي وآله
وبعد هذي درر بهيّة	أرجوزة ألفيّة فقهيّة ^(٣٨)
نظمت سهيلاً لضبط الطالب	والله أرجو غاية المطالب
سمّيتها الفقهيّة المستظرفة	يوجب ضبطها مزيد المعرفة

وآخرها:

أحمدته مسبحاً بما يحب	شكراً له والشكر للشكر يجب
أشكره مقصراً معترفا	مصلياً على النبي المصطفى
محمد أبائنا له الفدا	والله الغرّ الأئمة الهدى
فسلم الله وصلّى دائماً	عليهم ما الدهر كان قائماً

معجم المطبوعات: ٤٩٥، الذريعة ١: ٤٨٩ و ٨: ١٢١ و ١٦: ٢٩٧ و ٢٣: ١٢٨

٢٣ - منظومة في الفقه:

للسيد محمد جواد العاملي، صاحب مفتاح الكرامة، المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ،

نسخة منها ناقصة ضمن مجموعة في مكتبة ملك بطهران، وللناظم منظومة
في الرضاع، ستأتي. الذريعة ٢٣ : ١٢٧

٢٤ - الفقه المنظوم:

مجهول المؤلف، نسخته بخط باقر الموسوي بتاريخ ١٢٤٠ هـ، في مكتبة
استان قدس ضمن المجموعة رقم ١٠٦٢٦، كما في فهرس ألف بائي المكتبة:
٤٣٢.

٢٥ - لؤلؤ الأحكام:

وهي منظومة في الفقه؛ للشيخ علي الاسترابادي (المتوفى بعد ١٢٦٨ هـ)،
وهي في تمام الفقه من الطهارة إلى الديات، فرغ المؤلف من كتابتها سنة
١٢٦٨ هـ، ونسختها في مكتبة عبود الشيخ حسن الصالحي. الذريعة ٢٣ : ١٢٨

٢٦ - النخبة الوجيزة = منظومة في العبادات:

لمحمود بن محمد علي البهبهاني الكرمانشاهي (ت / ١٢٧١ هـ)، وهي
أرجوزة فقهية في نحو ألف بيت في أحكام الطهارة إلى الأمر بالمعروف، بدأ
فيها في ربيع الثاني سنة ١٢٢٧ هـ، وأكمل نظمها في أقل من شهر، أولها:

سبحان من ليس سواء واجب وغيره المغلوب وهو الغالب

وجوده مما اقتضته الذات بذاته وهكذا الصفات

نسختها في مكتبة السيد المرعشي بقم برقم ١٥٣٧ كما في التراث العربي
في مكتبة المرعشي ٥ : ٣٥٨، ولعلها نفس المنظومة المذكورة في الذريعة
(٢٣ : ١٢٢) بعنوان «منظومة في العبادات». الذريعة ٣ : ٤٧٦، وانظر ٢٣ : ١٢٢

٢٧ - عكوس الشمس = بحر الآلي = مهمات الأحكام:

وهي أرجوزة فقهية أخرى من نظم المؤلف المتقدم، يظهر أنها تختص

بمهمات الأحكام، وقد شرح الأرجوزة بكتاب « شرح الأرجوزة الفقهيّة »، أوله:

وكل ماء طاهر ومطهر والقول بالتفصيل قول منكر

ومن الشرح في مكتبة المرعشي نسخة برقم ١٥١٤ وأخرى برقم ٤٧٩٣،
وتحتويان على الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف، كما في فهرس التراث
العربي في مكتبة المرعشي ٣: ٢٤٢.

٢٨ - اللؤلؤ المنتشر:

للشيخ محمد حسين بن ابراهيم الشيرازي (ولعه كاتب مقدمة ديوان ناصر
الدين شاه، بتاريخ جمادى الاولى ١٢٧٢ هـ، كما في الذريعة ٢٢: ٧٩) وهي
منظومة فقهية مع شرح الناظم، نظمها باسم استاذة السيد محمد باقر الشفتي
(ت / ١٢٦٠ هـ) وأتم النظم في سنة ١٢٥٢ هـ، وهي من مخطوطات مكتبة
المرعشي برقم ٢١٠٨، أولها:

الحمد لله العلي العالم خالق ما كان من العوالم
فاطر كل ما سواه من عدم معلّم آدم ما لم يعلم

التراث العربي في مكتبة المرعشي ٤: ٣٨٦

٢٩ - درر الأقوال في فقه سيدنا محمد وآله الأطهار المفضل:

للشيخ محسن بن محمد رفيع الرشتي الذي كان حيّا سنة ١٢٧٨ هـ، وهو
شرح توضيحي مختصر لأرجوزة نظم فيها المؤلف الروضة البهية، في عدّة
مجلدات، توجد منها في مكتبة السيد المرعشي ثمان مجلدات، بالأرقام ٢٨٠٧
و ٤١٩١ - ٤١٩٦. انظر فهرست مكتبة المرعشي ٨: ٩ و ١١: ١٩٨ - ٢٠١.

٣٠ - أرجوزة في الفقه:

للميرزا محمد تقي المدرّس بمشهد الرضا (عليه السلام) ابن الميرزا عبد الله

السبزواري المشهدي، المتوفى سنة ١٢٨٠ هـ، ذكرها في مطلع الشمس.

الذريعة ١: ٤٨٨ و ٢٣: ١٢٦

٣١ - أرجوزة في شرح الدرّة المنظومة؛ لآية الله بحر العلوم:

للميرزا رضا الكلبيكاني، المتوفى سنة ألف ومئتين ونيف وثمانين، رآها العلامة الطهراني عند السيد أبي تراب الخوانساري. الذريعة ١: ٤٧٩

٣٢ - جنة المأوى وسحاب الفيض والجدوى:

وهي منظومة في عامّة أبواب الفقه، تقرب من ألفي بيت، للسيد محمد ابن عبد الصمد الحسيني الأصفهاني الشاهشاهاني، المتوفى حدود ١٢٨٧ هـ، وهي كبيرة جداً في سبعة أجزاء، تحتوي على المسائل الفقهية مع الإشارة إلى الأدلة وبعض آراء الفقهاء، اشتغل بنظمها أكثر من خمسة عشر سنة، وأتمها في العشرة الثانية من شهر شوال سنة ١٢٧١ هـ. أولها بعد البسملة:

الحمد لله على الإنعام حلّ لنا بهيمة الأنعام

وآخرها:

ملتصماً ممّن حضرت محضره أن يذكروني بالدعا والمغفرة

نسخة منها في مكتبة استان قدس برقم ٩٩١٧، وفي مكتبة السيد المرعشي بقم بالأرقام ٣٢١٣ - ٣٢١٥ و ٦٤٤٤، وجاء وصفها مفصلاً في فهرس مكتبة گوهرشاد بمشهد ٤: ١٩٩٥ - ١٩٩٦.

الذريعة ١: ٤٩٠ و ٥: ١٦٠ و ٢٣: ١٢٩

٣٣ - منظومة في الفقه:

للشيخ إبراهيم ابن صادق بن إبراهيم الخيامي (١٢٢١ - ١٢٨٨ هـ).

وقد خلفه كتباً منها منظومة في الفقه تناهز أبياتها ألفاً وخمسمئة بيتاً،

وشرح منها ثلاثين بيتاً من كتاب الطهارة . وأول كتاب الطهارة فيها :

الماء إمّا مطلق وذاك ما يسبق للفهم متى ما قيل : ما ؟

أو غير مطلق وذا لن يشملهُ اطلاق ما مالم تكن أضفت له

وأول كتاب الصلاة :

حيّ على إقامة الصلاة فإنّها من أكمل الطاعات

وفضلها في الذكر والأخبار كالشمس في رابعة النهار

قال العلامة الطهراني : « وهي إلى مباحث الوقت ، وكلما خرج منه شرحه الناظم بنفسه » . هذا وقد نسب العلامة هذا الكتاب إلى ولد الناظم الشيخ عبد الحسين المتوفى ١٢ ذي الحجة ١٣٦١ هـ باسم « نبغة الأحكام ونجعة الافهام » في الذريعة ٢٤ : ٣٩ - ٤٠ وقال : أنّه رآه عند ولده [حفيد المؤلف] الشيخ محمد تقي ، وسيأتي ذكر منظومة الشيخ عبد الحسين بن الشيخ ابراهيم الخيامي (ت / ١٣٦١ هـ) ، بعنوان : (منظومة في الفقه) .

شعراء الغري ١ : ٧٠ - ٧١

٣٤ - نبراس الهدى :

منظومة في الفقه من الطهارة إلى النكاح للمولى هادي السبزواري ، المتوفى ١٢٨٩ هـ ، وهو تلميذ المولى علي النوري الحكيم ، وهذه إحدى منظوماته الثلاثة في الفقه ، أولها :

الحمد لله الذي نوهنا بنور نبراس الهدى فقّهنا

توجد عند عبد الله البرهان بسبزواري .

الذريعة ٢٣ : ١٢٩ و ٢٤ : ٣٨ - ٣٩

٣٥ - المقياس :

وهي منظومة أخرى للمؤلف، ذكرها العلامة الطهراني في الذريعة ١ : ٤٩٠

٣٦ - أرجوزة في الفقه :

وهي للمؤلف نفسه أيضاً، ذكرها العلامة الطهراني في الذريعة ٢٢ : ١٢٦

٣٧ - مغني الفقيه :

للسيد محمد حسين الرضوي الكاشاني (ت / ١٢٩٧ هـ)، طبع في كاشان سنة ١٣٧٣ هـ كما في مجلة آئينة پژوهش العدد (٣٨) ص ٩٥.

٣٨ - منظومة في العبادات :

للسيد معزّ الدين محمد المهدي بن الحسن الحسيني القزويني الحلّي، (ت / ١٣٠٠ هـ)، الممتازة بكثرة عدد أبياتها، فقد قال عنها العلامة الطهراني : « تزيد على خمسة عشر ألف بيت »، وهي موجودة في خزانة كتبه بالحلة.

الذريعة ١ : ٤٨٥ و ٢٣ : ١٢٢

٣٩ - الموائد :

منظومة ألفية في القواعد الفقهية ؛ للميرزا محمد بن سليمان التنكابني صاحب قصص العلماء، (ت / ١٣٠٢ هـ)، ولها فهرس مبسوط وضعه الناظم. وستأتي منظومة بهذا الاسم في الأطلعة والأشربة.

الذريعة ٢٣ : ٢١٣

٤٠ - الدرة البهية :

لميرزا محمد بن سليمان التنكابني أيضاً ، وهي أرجوزة ألفية في قواعد أصول الفقه أتمها في ١٨ جمادى الثانية ١٢٥٩ هـ، أولها :

أحمدك اللهم يا من ارتضى
رسوله لأمر حب المرتضى
وأدرج الأحكام في القرآن
أنزله عليه للفرقان
آخرها:

وكان ذا من ليلة الثامن عشر
من رابع الأشهر بعد الصفر
في سنة التسعة والخمسين
من بعد ألف وكذا المئتين

توجد في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة رقم ٥٩٠٦ ، كما في فهرس
المكتبة ١٥ : ٢٨٤ .

٤١ - أرجوزة في الفقه :

للسيد علي بن محمد بن علي بن إسماعيل بن أبي جعفر محمد بن علي بن
أحمد المقدس دفين «لملوم» ابن هاشم بن علوي - عتيق الحسين عليه السلام - ابن
السيد حسين الغريفي الموسوي البحراني البلادي النجفي (١٢٦٤ - ١٣٠٢ هـ) .
بلغ فيها إلى آداب الاستنجااء ، منها :

طهارة الشرع لدينا لا تجب
لنفسها بل لوجوب ما يجب

الذريعة ١ : ٤٨٩ . شعراء الغري ٦ : ٢٨٨

٤٢ - أرجوزة في شرح الدرّة المنظومة بطريق الاستدلال :

لحفيد ناظم الأصل السيد حسين ابن السيد رضا ابن السيد مهدي بحر
العلوم (١٢٢١ - ١٣٠٦ هـ) .
الذريعة ١ : ٤٧٩ . شعراء الغري ٣ : ٢١٨

٤٣ - منظومة الواجبات = درّ غلطان از براى مؤمنان :

لمحمد جواد دارابي شيرازي ، (ت / ١٣٠٩ هـ) ، طبع في سنة ١٣٥١ ش .

أثينه پژوهش العدد ٣٨ ، ص ٩٧

٤٤ - السرائر المستبصرة في نظم التبصرة :

وهي أرجوزة في الفقه للسيد حسن ابن السيد مرتضى ابن السيد أحمد الزواري الطباطبائي اليزدي الحائري ، (ت / بعد ١٣١٠ هـ). أولها :

الحمد لله القديم الباهر سلطانه في الغيب والظواهر

الذريعة ١ : ٤٨٨ و ١٢ : ١٥٥

٤٥ - منظومة في أبواب الفقه بأجمعها :

للشيخ علي ابن الشيخ عبد الله بن أحمد ، الشهير بالمظفر ، الذي كان حياً سنة ١٣١١ هـ ، وهي تقرب من ألفي بيت .

شعراء الغري ٦ : ٢٩١ ، الذريعة ٢٣ : ٧٧ و ١٢٨

٤٦ - الهداية المهدوية في فقه الامامية :

وهي أرجوزة فقهية لعبد الكريم المهدي الجرجاني ، الذي كان حياً سنة ١٣١٥ هـ ، وهي على غرار الروضة البهية للشهيد الثاني ، بدأ فيها في غرة شعبان سنة ١٢٩٨ هـ وأتمها في ثالث شعبان سنة ١٣١٥ هـ ، أولها :

الحمد لله على الافضال والشكر لله على النوال

علّمنا معالم اليقين بالفقه حقاً وأصول الدين

توجد في مكتبة السيد المرعشي برقم ١٣٦٨ ، كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي ٥ : ٤٨٦ .

٤٧ - كنز الدرر الأيتام في نظم اللمعة الدمشقية = درر الأحكام :

لعلّي بن محمد جعفر الاسترابادي شريعتمدار ، المتوفى سنة ١٣١٥ هـ ، وهناك شرح لنظم اللمعة يسمّى بـ «ينابيع الحكمة» له ﷺ ، نسخ بتاريخ سنة

١٢٨٠ هـ، نسخة منه في مكتبة استان قدس برقم ١٣٥٣.

الذريعة ١٨ : ١٥٣ و ١ : ٤٨٩ و ٢٤ : ٩٢ ، ٢٩٩

٤٨ - نخبه الأحكام المنتخب من الدرر الأيتام :

كما أنّ المؤلف نفسه انتخب من هذه المنظومة « نخبه الأحكام المنتخب من الدرر الأيتام »^(٣٩). ذكرها العلامة الطهراني في الذريعة ٢٤ : ٩٢.

٤٩ - منظومة في الفقه = نظم النخبه الفيضية ؛ للفيض الكاشاني (ت / ١٠٩٠ هـ) :

لأحمد بن صالح الستري البحراني آل طعان القطيفي (١٢٥١ - ١٣١٥ هـ) ، وهي منظومة في الفقه تبلغ ألفين وخمسمئة بيت ، وفي الذريعة : أنّها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

شعراء الغري ١ : ٢٦٤ . الذريعة ٢٤ : ٢٣١

٥٠ - أرجوزة في تكملة الدرّة في صلاة المسافرين والجماعة ومسائل الشكوك :

وهي للعلامة المولى علي الخوئي الخوئيني القزويني الحائري ، (ت / ١٣١٨ هـ) . جعلها المؤلف تكملة للدرّة البحر العلمية ، وشرحها كما شرح الدرّة أيضاً . انظر : الذريعة ١ : ٤٨٣

٥١ - منظومة في الفقه :

لكوثر علي شاه محمد رضا بن علي نقي الواعظ الهمداني (ت / ١٣١٨ هـ) نسختها في مكتبة استان قدس برقم ٢٣٧٠١ كما في فهرس المكتبة المخطوط . وهناك منظومات تتضمن بعض الأحكام الشرعية اضافة إلى أمور أخرى ذكرت في الفهارس بعنوانين مختلفة ، نذكر منها :

٥٢ - أرجوزة في شرح الدرّة المنظومة:

للشيخ عباس ابن الشيخ حسن ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي
(١٢٦٣ - ١٣٢٢ هـ)، وهي شرح مزج لها، أولها:

الماء ما سَمِيَ في العرف بما من نابع الأرض ومن قطر السما

الذريعة ١: ٤٨٠

٥٣ - اللآلي النازمة في الأحكام اللازمة:

للعلامة السيّد محمّد ابن السيّد هاشم ابن مير شجاعت علي النقوي الهندي
النجفي (١٢٤٢ - ١٣٢٣ هـ)، وهو والد السيّد رضا الهندي (١٢٩٠ - ١٣٦٢ هـ)،
وقد شرح كتاب الطهارة منها ولده العلامة السيّد رضا.

شعراء الغري ٤: ٨٤. الذريعة ١: ٤٩٠ و ١٨: ٢٦٦

٥٤ - أرجوزة في الفقه:

للعلامة الشيخ علي بن زين العابدين البارجيني اليزدي الحائري، المتوفى
حدود سنة ١٣٢٤ هـ. الذريعة ١: ٤٨٦ و ٢٣: ١٢٨

٥٥ - فريدة الأحكام:

للعلامة الميرزا فخر الدين النراقي الكاشاني، (ت ١٣٢٥ هـ)، طبع في طهران
سنة ١٣٨٨ مركز نشر الكتاب. الذريعة ١٤: ٢٢

٥٦ - الدر التنظيم:

للشيخ فضل الله النوري، الشهيد سنة ١٣٢٧ هـ، كما في مجلة أثينه
پژوهش، العدد (٣٨) ص ٩٣ عن جريدة جمهوري اسلامي الصادرة بتاريخ
١٣٧٠/١١/١ ش.

٥٧ - برنامہ:

منظومة فارسية في الفقه من أول المياه إلى آخر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد قام المؤلف بتبويضها إلى صلاة المسافر، وهي للشيخ محمد علي بن شير علي البروجردي السهوري، من قرى بروجرد، نزيل النجف منذ سنة ١٣١٤ هـ، والمتوفى بها سنة ١٣٢٨ هـ، أولها:

مهر مهرش نامه مشکين طراز بر سپاس کرد گاري گشت باز

ومنها:

وين یکی برنامه از اين خاکسار اندر اين فن نظم شد فهرست وار

شد مبین فقه در او سر بسر بر طریقی سهل ووجهی مختصر

مستدرک الذريعة ٢٦ : ٩٥ - ٩٦

٥٨ - منظومة في الفقه:

للحاج ميرزا محمد رضا ابن الميرزا علي نقي ابن العلامة الحاج رضا الواعظ الهمداني، المتوفى سنة نيف وعشرين وثلاثمئة بعد الألف.

الذريعة ٢٣ : ١٢٨

٥٩ - أرجوزة في تكملة درة آية الله بحر العلوم:

للعلامة السيد محمد باقر بن أبي القاسم الحجة الطباطبائي الحائري، (١٢٧٣ - ١٣٣١ هـ). وقد أتم فيها الصلاة وضّم إليها الحج.

نسخة منها بخط السيد جواد شهيدى بتاريخ ١٣٨٣ هـ، في مكتبة استان قدس رضوي برقم ٩٢١٩ باسم «تتمّة الدرة» كما في فهرس ألف بائي المكتبة: ١٠٣. الذريعة ١ : ٤٦٨ و ٣ : ٣٤١

٦٠ - منظومة في تكملة الدرّة، في صلاة الجماعة وصلاة المسافر:

للشيخ عبدالهادي ابن الحاج جواد ابن الشيخ كاظم، المعروف بالهمداني
البيغداني النجفي، (ت / ١٣٣٣ هـ)، جعلها تتمّة للدرّة النجفية البحر العلمية.

الذريعة ١: ٤٨٣ و ٢٣: ١١٩

٦١ - منظومة في الفقه:

للشيخ باقر بن علي بن محمّد بن علي بن حيدر، (ت / ١٣٣٣ هـ)، قال
الخاقاني: له أراجيز في الفقه والأصول وغيرهما. شعراء الغري ١: ٣٦٧

٦٢ - البشارات الفقهية ودلائل الأحكام الفرعية:

لصدر الفقهاء محمّد حسين شريف بن محمّد باقر الشوركي اليزدي، كتبها
المؤلف في ٢٣ شعبان سنة ١٣٣٦ هـ وهي في مبحث الاجارة إلى آخر الديات
في ٣٤٨ ورقة؛ أولها: كتاب الاجارة بعد البسملة:

والأصل في شرعية الاجارة بعد الكتاب السنة الكبيرة [كذا]
أما الكتاب قوله: أرضعن لكم فأتوهن أجرهن
وآخرها: كتاب الضمان:

ويضمن المالك للمواشي ما أفسدت ليلا بحكم [كلمة لاتقرأ]
هذا على رواية السكوني والشهرة قائمة المباني [كذا]
والمعظم قد أطلق الضمانا واعتبر التفريط حيث كانا
واستضعف الرواية المزبورة جمع من الأجلّة الموقرة [كذا]
ولنختم الكلام في [كلمة لاتقرأ] في هذه البشارة الموسومة
والحمد لله على الهداية لدينه في البدء والنهاية

والنسخة في مكتبة وزير في يزد برقم ٢٤٨، كما في فهرس المكتبة

١ : ٢٤٤ ، وانظر صورة الصفحة الأخيرة منه في فهرس المكتبة ١ : ٢٤٧ .

٦٣ - عقد الدرر في قاعدة لا ضرر :

للسيد محمد صادق بن محمد باقر الحجة الطباطبائي (ت / ١٣٣٧ هـ) ، طبع مع بعض منظوماته في سنة ١٣٣١ في خمسين بيتاً ، أولها :

أحمدك اللهم يا من لم تطق من حمد رفدك الوري ما تستحق

الذريعة ١٥ : ٢٩٠

٦٤ - ضوء الرشد في أحكام النبي الأمجد :

للسيد حسين بن محمد الحسيني الحائري الكاشاني ، (المتوفى حدود ١٣٣٩ هـ) طبع في ايران سنة ١٣٤٢ هـ في ٣٠٤ صفحة .

الذريعة ١٥ : ١٢٠

٦٥ - مخلاة الزاد وذخيرة المعاد :

وهي منظومة كبيرة في الفقه للسيد هاشم بن أحمد بن محمد الحسيني آل كمال الدين (١٢٦٩ - ١٣٤١ هـ) . وفيها آداب الخلوة والنية والطهارات الثلاث والنجاسات والمطهرات .

وتقع في أكثر من ثلاثة آلاف بيت ، أولها :

الحمد لله الذي تفرّدا بأنه ليس له من مبتدا
ولم يكن له انتهاء يعرف ومن بأوصاف الكمال يوصف
وآخرها :

والله أولى وهو العليم بكل حكم وبه التعليم

شعراء الغري ١٢ : ٤١٥ ، الذريعة ٢٣ : ١٢١ - ١٢٢

٦٦ - أرجوزة في آداب النساء :

للسيد أبي بكر بن عبد الرحمن الحضرمي ، المتوفى ١٣٤١ هـ ، كما في آخر ديوانه المطبوع سنة ١٣٤٤ هـ .
مستدرك الذريعة ٢٦ : ٣٧

٦٧ - منظومة في تكميم الدرّة البحر العلمية :

للحاج آقا منير الدين بن جمال الدين بن علي الأصفهاني البروجردي (١٢٦٩ - ١٣٤٢ هـ) .
الذريعة ٢٣ : ٩١

٦٨ - نظم التبصرة :

للشيخ عباس علي الزنجاني ، (ت / ١٣٤٤ هـ) ، نسخة منها في ثلاثة آلاف بيت في مكتبة السيد المرعشي برقم ٦٠٨٤ ، كما في فهرس مكتبة السيد المرعشي ١٦ : ٩٠ - ٩١ ، وانظر التراث العربي في مكتبة المرعشي ٥ : ٣٧٥ - ٣٧٦ ، أولها :

الحمد لله القديم الأول الواحد الفرد العليّ الأجل

هو الذي كرم ابن آدم فضّلنا على السوى في العالم

آخرها :

وكلّ من أوصى بإخراج الولد من دون مانع من الإرث فسد

٦٩ - كنز مؤمن :

منظومة في أصول الدين وفروع فقهية منتخبة من كتب : الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد والتجارة ، لناظمها دبیر أعلم تقي بن محمد ساوجبلاغی (المتوفى بعد ١٣٤٧ هـ) ، وهي مختصرة في ٣٢ ورقة - ١٥٠ بيتاً - نظمت في رجب ١٣٤٠ هـ . أولها :

خالق ایران را کند محفوظ دولت و ملت آورد محظوظ

بر شه‌نشاہ عادل و وزرا با فتاویٰ شرع کرده دعا

ز انکہ امر خدا کنند اجرا حفظ اسلامیان بعون خدا

آخرها:

حق بعنوان نگار رحم ارد معطی دو جهان نگہدار

فہرست مخطوطات مرکز احیاء میراث اسلامی ۱: ۹۳

۷۰ - منظومة في الفقه:

للشيخ عبدالحسين ابن الشيخ إبراهيم ابن الشيخ صادق ابن الشيخ إبراهيم
ابن الشيخ فيّاض بن عطوة الخيامي النباطي القرشي (۱۲۷۹ - ۱۳۶۱ هـ). وهي
بشكل استدلاي تبلغ أربعة آلاف بيت، وقد ذكر العلامة الطهراني من مؤلفاته
«نبغة الأحكام ونجعة الافهام» في ۲۴: ۳۹ - ۴۰، وتقدم وصفها ضمن
التعريف بوالده الشيخ ابراهيم (۱۲۲۱ - ۱۲۸۸ هـ)، وأنّها له، فراجع.

الذريعة ۱: ۴۸۹ و ۲۳: ۱۲۸

۷۱ - فذلکة:

وهي أرجوزة، نظم الناظم فيها الآراء الفقهية المشهورة لكبار الفقهاء،
والظاهر إنّ أكثر استفادته من الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد
الثاني، ويظهر من بعض أبياته أنّ اسم الناظم محمد أو مهدي، حيث يقول:
«سمي قائم وصي أحمد»، أولها:

يا هادياً إلى الطريق المستوي كل كمال الكون فيك منطوي

ومنها:

وإنّنه رازقنا وكافي وإنّنه ممرضنا وشافي

نسختها بخط الناظم بتاريخ الأربعاء ٣ ربيع الأول ١٣٦٢ هـ، في مكتبة السيد المرعشي برقم ٤٢٦٢ كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي ١٦٣: ٤.

٧٢ - منظومة فقهية :

للسيد محمد بن ابراهيم العلوي البروجدي (١٢٧٢ - ١٣٦٢ هـ).
مجلة (نور علم)، العدد (٥٤)، الصفحة: ٣٢، وذكرها السيد المرعشي في المسلسلات ٢: ٢٣٩.

٧٣ - درّة الصدف :

في نظم الطهارة والصلاة من اللمعة الدمشقية، للشيخ فرج بن الحسن بن فرج بن أحمد آل عمران القطيفي (١٣٢١ - ١٣٦٩ هـ)، نظمها سنة ١٣٥٨ هـ، أولها:

أحمد ربي منشئ العوالم مصلياً على الرسول الخاتم

مستدرک الذريعة ٢٦ : ٢٩٥

٧٤ - شرح منظومة السيّد بحر العلوم في الفقه :

للشيخ محمد رضا آل ياسين (١٢٩٧ - ١٣٧٠ هـ).

أخرج الأصل في أبيات الشرح، وأحياناً يفرّق بين البيت الواحد بتصديره تارة وبتعجيزه أخرى، وهي بمنظومها ومضمونها بلغت منتهى الجودة.

شعراء الغري ٨ : ٣٨٩

٧٥ - مثنوي «نماز نامه» :

وهو مثنوي بالفارسية، في العبادات وأسرارها، لتائب التبريزي، اسماعيل

ابن حسين، المتوفى بمشهد في ٢٠ ربيع الأول ١٣٧٤ هـ، ذكره العلامة الطهراني في الذريعة ١٩ : ٨٥.

٧٦ - البغية = أرجوزة في الضوابط الفقهية :

للسيد هادي بن السيد حسين الموسوي الصائغ البحراني، نزيل المسيب، (١٣٠٢ - ١٣٧٧ هـ)، يقرب من تسعمائة بيت.

مستدرک الذريعة ٢٦ : ١٠٣ - ١٠٤

٧٧ - اللآلي المنظومة :

وهي الارجوزة الثانية من اللآلي في أصول الدين وبعض قواعد الفقه؛ للشيخ مهدي صحّين بن علي الساعدي (١٢٩٦ - ١٣٨٢ هـ)، أوّلها :

أبدأ بسم الله ذي الجلال ثم النبي المصطفى والآل
ومنها :

فهاكها رسائل ثلاثة حديثه النظم بلا غثاء
سميتها لآلي منظومة كم في الحديث حقاً مكتومة (٤٠)

انظر الذريعة ١٨ : ٢٦٥

٧٨ - الفقه الجعفري = لآلي الفقهاء :

وهي بالفارسية، لعبد الحسين الوكيل القمي المولود سنة ١٣٣٠ هـ، وكان حياً سنة ١٣٨٢ هـ، فرغ منه في سنة ١٣٦٢، وطبع في مجلدين صغيرين، ثانيهما في قم سنة ١٣٧٢ هـ في ٣١١ صفحة.

الذريعة ١٦ : ٢٩٢ و ١٨ : ٢٦١

٧٩ - لوح القلم في تكليف العباد من المهم والأهم :

منظومة في عدة أبواب فقهية، جاء في أولها: «أُنْهَا مُشْتَمَلَةٌ عَلَى أُمّهَاتِ مَسَائِلِ الْعُرْوَةِ (كتاب العروة الوثقى؛ للسيد اليزدي) مُسْتَمْسِكَةٌ بِمُسْتَمْسِكِهَا وَسَائِرُ مَعْلَقَاتِهَا [كذا]» وتحتوي على مسائل الطهارة والصلاة والزكاة؛ للشيخ عبد الحسين القمي، ولعله هو نفس المتقدم، وقد طبعت المنظومة في ٢٧٦ صفحة، وقامت بنشرها مكتبة العلامة في قم، سنة ١٣٨٢ هـ، أولها:

وأحسن المقال بعد البسمة حمدلة ولو خلت من الصلة
فالحمد لله على النعماء في يومي السراء والضراء
ومنها:

والحمد لله على خير السبل بنظم فقه آل سيد الرسل
ومنها قوله في مصادر لوح القلم:
تلك مدينة العلوم بابها مستمسك العروة جل ربها
وآخرها:

وقد ابّيح هذه للأمة إلى قيام قائم الأئمة
وصار ختم ذلك الكلام باللقب السامي على الأسامي
ونملة إلى سليمان الامم مرسلة هدية لوح القلم
٨٠ - مغني الفقيه:

ارجوزة فقهية للسيد حسين الرضوي الكشميري (١٢٩١ - ١٣٨٥ هـ)، ذكره السيد المرعشي في المسلسلات ٢: ٢٧٤.

٨١ - منظومة في الأصول والفقه:

السيد محمد جواد الجلاي

السيد محمد علي هبة الدين بن الحسين العابد بن محسن الصراف
الشهرستاني، (١٣٠١ - ١٣٨٦ هـ).

شعراء الغري ١٠ : ٩٠

٨٢ - الدرة البيضاء :

أرجوزة في الفقه من الطهارة إلى الديات للسيد ميرزا أبي القاسم بن المير
السيد محمد بن السيد صادق الطباطبائي المعروف بسنجلجي، المولود سنة
١٢٨٧ هـ، أولها :

أعوذ بالله من الرجيم	وبسمه الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا	إلى صراط الحق واجتباننا
بعد فقال مقتفي الآباء	ابن محمد الطباطبائي
ومنها :	

فهذه منظومة وجيزة	نافعة للمبتغي عزيزة
سميتها بالدرة البيضاء	تبصرة من الطباطبائي

الذريعة ٨ : ٩٢

٨٣ - تكملة الدرة المنظومة :

للشيخ نور الدين بن الميرزا أبي الحسن الشريعتمدار الرشتي، المولود
سنة ١٣١٨ هـ أوله :

قال أسير النفس نور الدين	نزِيل أرض البلد الأمين
--------------------------	------------------------

مستدرک الذريعة ٢٦ : ٢٣١

فناء العالمين ٢٣١

٨٤ - الفقه المنظوم:

لمحمد بن عبد الصمد الأحمدي، وهو نظم للزكاة والخمس والصوم والحج، نسخة منه في مكتبة استان قدس برقم ٢٣١٧٩، كما في فهرس المكتبة المخطوط.

٨٥ - الفقه المنظوم:

للسيد محمد، كذا ذكره أحمد منزوي في فهرست نسخه های خطی ٤: ٣٠٣١ كما في مجلة آئينه پژوهش العدد (٣٨) ص ٩٥.

٨٦ - الفقه المنظوم:

لمير عبد الله، كما ذكره أحمد منزوي في فهرست نسخه های خطی ٤: ٣٠٣١ كما في مجلة آئينه پژوهش، العدد (٣٨) ص ٩٥.

٨٧ - أرجوزة في تكملة الدرّة البحر العلومية = درر اللآلي:

للميرزا عبد الغني بن رضا الأهري (الذي كان حيا سنة ١٣١٠ هـ ومعاصراً للعلامة الطهراني)، وسيأتي باسم « فريدة اللآلي » في أراجيز الصلاة.

الذريعة ١: ٤٦٨ و ٢٣: ١٢٨

٨٨ - منظومة:

للفاضل الأهري التبريزي^(٤١)، منها قوله:

اختلفوا في قربة السقاء والحق أنه وعاء الماء

الذريعة ٢٣: ١٤٧

٨٩ - إرشاد العوام:

منظومة بالفارسية في ستمئة بيت في الأصول والفروع والأخلاق، لعبد الواحد، توجد منها نسخة مطبوعة بدون تاريخ في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري، ويظهر منها أنه مضى عليها قرن أو أزيد، ونسخة أخرى مخطوطة في مكتبة جامعة طهران برقم ٤٧٧٣/١، أولها:

سپاس و شكر بى حد و کرانه بود لايتى معبود يگانه
ز «عبدالواحد» اينک يادگار است که «ارشاد العوام» روزگار است
الذريعة ١ : ٥١٥ و ٢٣ : ٧٢ - ٧٣

٩٠ - منظومة في الفقه :

لکوتر علي شاه محمد رضا بن علي نقي، نسختها في مكتبة استان قدس برقم ٢٣٧٠١.

٩١ - منظومة :

للشيخ عبد الكريم الاسترآبادي، منها قوله :
لا تنكح النساء في الأدبار لا يؤخذ الجار بجرم الجار
الذريعة ٢٣ : ١٤٧

٩٢ - الأرجوزة النيروزية :

مجهولة الناظم، وهي في أربعة وستين بيتاً في تاريخ النيروز وتعيين وقته والآداب الاسلامية والأعمال الواردة فيه، أولها :

سبحان ربي خالق الكونين وجاعل النور ضياء العين
ابستدع النهار قدام الدجى واختاره من ليله إذا سجى

نسخة منه في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة ١٧٨٥ بتاريخ ٣ ربيع الأول ١٢٩٣ كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي ١ : ١٨٠ .

٩٣ - مثنوي شرائع الاسلام :

مجهول المؤلف ، وهو في الفقه نظم باسم نظام شاه الدكني ، أوله :

لله الحمد مالك الملكوت صاحب الكبرياء والجبروت

شكر پروردگار حي قديم هست واجب بر صغير وكبير

الذريعة ١٩ : ٢٢٣

٩٤ - منظومة فقهية :

مجهولة الناظم ، وهي في ٣٠٠ ورقة ، تحتوي على بحوث المتاجر إلى الوصايا ، أولها بعد البسملة :

حمداً على أن حلت التجارة بيعاً وما حاذاه كالاجارة

ذا منة من الحكيم المعادل لا تأكلوا أموالكم بالباطل

وآخرها :

مالاً وهكذا منع القود من دون أن يضمن ما عنه يرد

أشدّ وهناً منه من قد أنكره عن أصله حتى الخطأ ما أندره

نسختها في مكتبة وزير في يزد برقم ٣٧٥١ ، كما في فهرس المكتبة

١٧٨١ : ٥

٩٥ - منظومة فقهية :

مجهولة الناظم وناقصة الأول والآخر ، والموجود منها ١٧ ورقة ، تحتوي

حدّ السرقة وأحكام الطلاق والعطايا، أولها:

معيّارها ما حاز من مكان دخوله من دون استئذان
ولم يكن ممّا يراعى بالنظر بطبق تفصيل عليك الآن مرّ
ما من خلاف ما خلا العماني فأنّه معمّم العنوان
وأخراها:

ثمّ لنا الصحاح بالعموم بحسب المنطوق والمفهوم
عن سيّدنا نقل الاجماع أيّده الشهرة والشيع
نسختها في مكتبة وزيري في يزد ضمن المجموعة المرقمة ٣٤٥٥، كما في
فهرس المكتبة ٥: ١٦٥٦.

٩٦ - منظومة فقهية:

مجهولة المؤلف، ناقصة، أولها:

يصح رهن سائر الأعيان إن صحّ فيها البيع كالاجان
نسخة منها في مكتبة المسجد الأعظم بقم، في المجموعة رقم ٦٩٢، كما
في فهرس المكتبة: ٤٦٨ - ٤٦٩.

٩٧ - منظومة في فروع العبادات:

مجهولة المؤلف، وهي ضمن مجموعة في مكتبة السيّد المرعشي برقم
٢٨، الصفحات ٨٤ - ١٠٧، ناقصة الآخر، تبدأ بأحكام الطهارة، وتنتهي
بأحكام البيع، أولها:

فهى عبادة تسمى وحصر في خمسة وأربعين ما شهر
منها الطهارات من الأحداث ومثل ما منها من الأخبات

آخرها الموجود منها:

كذلك بيع الخشب للصنم ولا تبع ما عيب ما لم تُعلم

أو تتبرأ، والثياب النجسة عدت معيبة فلا تدنسه

فهرست مخطوطات مكتبة المرعشي ١: ٤٠ - ٤١

٩٨ - منظومة فقهية في المسائل العويصة المستحدثة - بالفارسية -:

مجهولة الناظم، أولها:

ای که بچه بیارد بقدرت جبار

دو سر بود و یک فرج و دست و پای چهار

بحکم شرع یک باشد این کس یا دو

ز خواب یک سر او را یکی بجنابان تو

وتحتوي على مسائل عديدة، منها:

گلیم حکم زمین دارد ای نکو کردار

بهر کجایش که پاک است نماز گذار

نسختها في سبعة أوراق في مكتبة وزيری في یزد ضمن المجموعة

٣٨٠٤، وهي التاسعة في المجموعة كما في فهرس المكتبة ٥: ١٨٠٣.

٩٩ - منظومة في الفقه:

مجهولة المؤلف، من القرن الثالث عشر، في مكتبة آية الله الكلبايگانی

برقم ٤٥/٣١

١٠٠ - منظومة في الواجبات:

مجهولة المؤلف، نسختها في مكتبة استان قدس برقم ٢٣٩٤٥.

للبحث صلة.

الهوامش

- (١) ذيل كشف الظنون ٤ : ٥٨٣ .
- (٢) كشف الظنون ٢ : ١٨٦٧ .
- (٣) ذيل كشف الظنون ٤ : ٥٨٢ .
- (٤) كشف الظنون ٢ : ١٨٦٧ .
- (٥) المصدر السابق : ١٨٦٦ .
- (٦) ذيل كشف الظنون ٤ : ٥٨٢ .
- (٧) نسبت هذه القاعدة إلى الشيخ البهائي عليه السلام ، حيث تمثل الحروف أعمال العمرة والحجّ ، فإنّ صدر البيت يشير إلى أعمال العمرة : فالألف للإحرام ، والطاء للطواف ، والراء لركعتي الطواف ، والسين للسعي ، والتاء للتقصير . كما أنّ عجز البيت يشير إلى أعمال الحج : فالألف للإحرام ، والواو للوقوف بعرفة ، والواو الأخرى للوقوف بالمشعر ، والألف للإفاضة من المشعر إلى منى ، والراء لرمي جمرة العقبة ، والنون للنحر ، والحاء للحلق ، والطاء الأولى لطواف الحجّ ، والراء لركعتيه ، والسين للسعي ، والطاء الثانية لطواف النساء ، والراء لركعتيه ، والميم للمبيت بمنى ، والراء الأخرى لرمي الجمار الثلاث . (انظر الروضة البهية ١ : ٢٢١ . الطبعة الحجرية ، هامش
- الفصل الرابع ، في أعمال العمرة) .
- (٨) هذين البيتين من «الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية» ؛ للشيخ محمّد الحنفي (ت/ ٩٣٢ هـ) كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي ٤ : ٢٢٥ .
- (٩) شعراء الغري ١ : ٢٦٦ .
- (١٠) شعراء الغري ٢ : ١٢٦ .
- (١١) التشطير : هو أن يضيف الشاعر أشطراً على أشطر أبيات قالها غيره غالباً .

(١٢) التضمين : أن يعمد الشاعر إلى بيت مشهور أو سطر بيت فيجعله ضمن أبياته ، وقد يسمّى التضمين استعانة أو إيداعاً .

(١٣) انظر مقدمة السيد صادق بحر العلوم، لكتاب رجال ابن داود : ٢٤ .

(١٤) راجع : الخزانة اللغوية - المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر :

٧٦ ، للدكتور اميل بديع يعقوب ، طبع - بيروت ، دار الكتب العلمية ، سنة ١٤١١هـ = ١٩٩١ م .

(١٥) الجهد : الناقد العارف بتمييز الجيد .

(١٦) البهرج : الباطل الرديء .

(١٧) الستوق : زيف بهرج ملبس بالفضّة أو هو أبدأ من البهرج .

(١٨) المفرغ : المصبوب في قالب ليس بمضروب .

(١٩) العمدة : ١١٨ - ١١٩ .

(٢٠) انظر : الخزانة اللغوية - المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر : ٢٣ .

(٢١) انظر : الذريعة ١ : ٥٠١ ، وفي هذا المقال أسماء أكثر من عشر ألفيات في الفقه .

(٢٢) الذريعة ١ : ٥٠١ .

(٢٣) الذريعة ١ : ٤٨٦ ، وقد أوردتها بكاملها الخاقاني في شعراء الغري ٨ : ٦٥ - ٨٤ .

(٢٤) الذريعة ١ : ٤٦٣ .

(٢٥) سياّتي التفصيل عنها وعن شروحها من خلال عرض الأراجيز الفقهية .

(٢٦) الذريعة ١ : ٤٨٤ .

(٢٧) الذريعة ١ : ٤٥٧ .

(٢٨) الذريعة ١ : ٤٦٤ .

(٢٩) الذريعة ١ : ٤٦٦ .

(٣٠) الذريعة ١ : ٤٨٤ و ٤٩٥ .

(٣١) الخزانة اللغوية ، المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر : ٤٤٧ .

(٣٢) انظر : الكميت بن زيد الأسدي بين العقيدة والسياسة : ١٧٢ .

(٣٣) انظر : الذريعة ١ : ٤٥٠ .

(٣٤) كذا ، ولعل الصحيح : الكاظمي الجواد المعلى .

(٣٥) « البيت » اصطلاح خاصّ تعارف إطلاقه عند العلماء منذ القرن الحادي عشر على مقدار خاصّ من الكتابة لتحديد المكتوب من حيث الكمّ . وقد عبّر به العلامة الطهراني خلال كتابه الذريعة كثيراً ، ولعلّه بمعنى « سطر » ، وغالباً ما يلحق به كلمة « تقريباً » ، وفي أعيان الشيعة (٦ : ١٢٦) : « البيت خمسون حرفاً » . وممن استعمل « البيت » بهذا المعنى الفيض الكاشاني (ت / ١٠٩١ هـ) عند تعريفه بكتابه « النخبة » حيث قال : « وقد تمّت في ثلاثة آلاف وثلاثمئة بيت تقريباً في سنة خمسين بعد الألف » . راجع مقدّمة النخبة ، والذريعة ٢٤ : ٩٧ ، وأعيان الشيعة ٦ : ١٢٦ .

(٣٦) توجد نسخة من هذه المنظومة في مكتبة وزير في يزد ضمن المجموعة (٢٤٧٦) ، وهي في ١١٠ ورقة ، منسوبة الى شيخ حسين ؟ ، راجع فهرس مكتبة وزير ٤ : ١٣٠٩ .

(٣٧) المراد الاثمة الاثنى عشر عليهم السلام .

(٣٨) يلاحظ اتّحاد بعض المصارع مع الارجوزة المتقدمة .

(٣٩) قارن : منتخب الأحكام ؛ للميرزا قوام الدين محمّد بن محمّد مهدي الحسيني السيفي القزويني (ت / ١١٥٠ هـ) . وراجع الذريعة ٢٢ : ٣٦٩ .

(٤٠) يحتمل التصحيف في كلمة حقّباً ، ولعل الصحيح « حقّها »

(٤١) لعله الميرزا عبد الغني بن رضا التبريزي ، الذي كان حياً في سنة ١٣٠٠ هـ ، ناظم «فريدة اللآلي» الاتي في القسم الثاني من هذا المقال - كتاب الصلاة - .

دَعُوتُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوتِهِمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Kgaffuri

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185 / 3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Jurisprudence periodical Quarterly

VOL. 5 - NO. 19 - 2000 / 1421