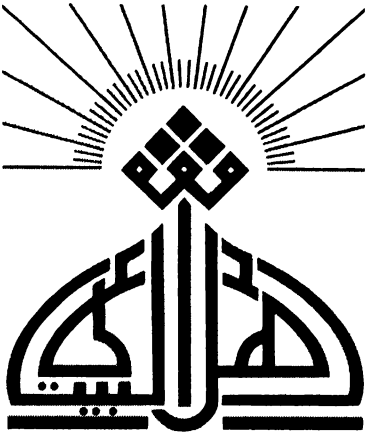
# فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- أقسام الأراضي وحكم ملكيتها / ١
- نظرية الأُصول المتلقّاة / ٢
- دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ الاباحة الشرعية
- دراسات فقهية حديثية ـ القيمة الدرائية لمتون الحديث عند الامامية / ١
- قاعدة الصحة ودورها في التعايش السلمي في المجتمع البشري
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ المهذب البارع
- رسالة في حجية الظن / ٢
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٤
- نافذة المصطلحات الفقهية ـ إيجاب

شبكة الفكر
alfeker.net




# فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

تصدر عن
**مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي**
**طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**

العدد التاسع والستون ـ السنة الثامنة عشرة
١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

ISC

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام حائزة على عضوية مركز توثيق العلوم للعالم الاسلامي ( ISC ) بمعدّل تأثير ( IF ) طبقاً لما ورد في كتاب المركز المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

**المشرف العام** :
آية الله السيد محمود الهاشمي

**رئيس التحرير** :
الشيخ خالد الغفوري

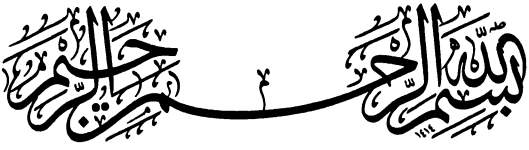
**هيئة التحرير** :
الشيخ عباس الكعبي
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني
الشيخ أسد الله الحسني

**مدير التحرير** :
الأُستاذ علي الساعدي

**التدقيق** :
الشيخ إبراهيم الخزرجي
الشيخ وسام الخطاوي

**الإخراج الفني والانترنت** :
الأُستاذ محسن القمي
الأُستاذ محمد مهدي الغفوري

**المراسلات** : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥
**تلفكس** : +٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٣٨٧
**البريد الالكتروني** : Fiqhmag_ar@afiqh.org



﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة : ١٢٢

# محتويات العدد

**كلمة التحرير ـ المسائل الفقهية غير المُعاشة / وقفة تأمّلية** ..... ٥ ـ ١٢

رئيس التحرير

---

**ـ بحوث اجتهادية ـ**

**أقسام الأراضي وحكم ملكيتها /١** ..... ١٣ ـ ٢٨

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

---

**ـ دراسات وبحوث ـ**

**نظرية الأُصول المتلقّاة /٢** ..... ٢٩ ـ ٥٠

الأُستاذ مسعود الإمامي

ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

**دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ الاباحة الشرعية** ..... ٥١ ـ ٨٦

الشيخ خالد الغفوري

**دراسات فقهية حديثية ـ القيمة الدرانية لمتون الحديث عند الامامية /١** ..... ٨٧ ـ ١٠٨

الاستاذ الشيخ حيدر حبّ الله

# محتويات العدد


**قاعدة الصحة ودورها في التعايش السلمي في المجتمع البشري** ..... ١٠٩ ـ ١٢٢

الشيخ محمّد الرحماني

**في رحاب المكتبة الفقهية ـ المهذب البارع** ..... ١٢٣ ـ ١٦٦

الشيخ أيّوب السلطاني

ترجمة : الشيخ عبد الرسول المهاجر

**رسالة في حجية الظن /٢** ..... ١٦٧ ـ ١٩٨

آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي

تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري

**موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٢٤ /** ١٩٩ ـ ٢١٠

إعداد : التحرير

**نافذة المصطلحات الفقهية ـ إيجاب** ..... ٢١١ ـ ٢١٨

إعداد : التحرير

# المسائل الفقهية غير المُعاشة

## ( وقفة تأمّلية )

إنّ علم الفقه من العلوم العريقة الضاربة في تاريخنا الإسلامي . . وقد مرّ كغيره من العلوم بمراحل عديدة وقطع أشواطاً مديدة . . وقد تنامى خلال ذلك سواء على صعيد المنهج أو على صعيد المسائل التي عالجها . . ولا يخفى كثرة المسائل التي عالجها الفقه وتنوّعها كما يكشف عن ذلك تنوّع الأبواب الفقهية . . ولا بدّ من تحديد الموقف تُجاه هذا الكمّ الهائل والذي هو في تصاعد مستمرّ يوماً بعد يوم . . ومن أجل تحصيل رؤية واضحة بهذا الصدد نجنح في البدء إلى تنويع المسائل الفقهية بلحاظ آخر . . ألا وهو تنويعها بلحاظ حاجة المُكلّفين حيث يُمكن تنويعها إلى الأنواع التالية :

**النوع الأوّل** : وهي المسائل التي كانت ولا تزال محلّ حاجة المُكلّفين وهي التي تُشكّل الغالبية العظمى من المادّة الفقهية تراثياً ونصوصياً وإفتائياً وبحثياً نظير المسائل المُتكرّرة المُتعلّقة بالعبادات كالصلاة والصيام والحجّ أو المسائل المتعلّقة

بالسلوك الخاصّ كالأطعمة والأشربة أو الصيد والذباحة وأحكام النظر واللباس والستر . . وهذه بدَورها يُمكن أن تُصنّف بحسب درجة الحاجة إليها ومستواها شدّة وضعفاً . .

**النوع الثاني** : وهي المسائل المُستجدّة التي أفرزتها التغيّرات الحياتية . . وهي كثيرة من قبيل : بعض مسائل العبادات ككيفية تحديد القبلة أو الوقت للصلاة في المناطق القطبية أو كيفية الإحرام في الطائرة وبعض مسائل المعاملات كعقود التأمين وبيع وشراء الأسهم والأوراق المالية ومسائل التلقيح الصناعي والاستنساخ البشري والمعاملات المصرفية . .

**النوع الثالث** : وهي المسائل التي انتفت الحاجة إليها في زماننا الحاضر بسبب انتفاء موضوعها من الأساس نظير : المسائل المُتعلّقة بأحكام العبيد والإماء المنبثّة في كثير من أبواب الفقه كباب النكاح وباب البيع وباب الاستيلاد وباب العتق وباب الولاء وباب الحدود والجنايات بل وأبواب العبادات أيضاً كالزكاة والحجّ . . فمنذ انتفاء ظاهرة الرقّ ونظام العبودية من المجتمعات البشرية الحديثة قد يُقال أنّه لا يبقى أيّ مُبرّر لبحث هذا النمط من المسائل والاستمرار في دراسته سواء على صعيد الفتاوى أو على صعيد النصوص وإتعاب النفس في أُمور لا يترتّب عليه أيّة ثمرة في الميدان العملي . . في حين يرى المُتابع تكرّر ذكر هذه المسائل في الكتب والمصادر الفقهية بل نجد بعض الكتب الفقهية التي دُوّنت في عصرنا الحاضر لا تخلو من التعرّض إليها بدرجة ما . .

**النوع الرابع** : المسائل التي يندر الابتلاء بها من قبل الناس عادة إلى درجة بحيث تُعتبر عُرفاً في عداد الأُمور المعدومة لا بسبب انتفاء موضوعها حقيقة بل بسبب تبدّل نمط الحياة وأعرافها وأدبيات الخطاب وما يترتّب على ذلك من أشكال التعامل وصيغه كوقوع لفظ الظهار من الزوجة أو إبرام عقد ضمان الجريرة بين شخصين . .

## بيان الإشكاليات :

والكلام يتمركز حول بحث النوعين الثالث والرابع من تلك المسائل فقد يُقال بعدم جدوى فتح ملفّ البحث في المسائل التي ليست محلاً للابتلاء بالمرّة أو التي يندر الابتلاء بها بل قد يُقال بضرورة حذفها أساساً ؛ وذلك لإحدى الإشكاليات التالية :

**أولاها** : إنّ بحث المسائل الفقهية بفروعها طرّاً أمر لا يكاد يتيسّر عادة للمُتخصّص بل قد لا يفي عمره ببحثها والتحقيق فيها بالمستوى اللازم نظراً لسعة هذه المسائل وكثرة التشقيق فيها حتّى في المسألة الواحدة وكثرة الأدلّة وتنوّع طرق الاستدلال وتعدّد مسالك الفقهاء ومبانيهم الأُصولية وتعدّد المناقشات والنقض والإبرام وأخيراً تعدّد النتائج الإفتائية التي تتفاوت بحسب الحيثيات المتقدّمة وغيرها . . وعليه فالطريق الممكن أو المُتعيّن هو الاقتصار على بذل الجهد العلمي واستفراغ الوسع فيما هو محلّ ابتلاء الإنسان من مسائل . . وليس من الصحيح صبّ الجهد الثمين وصرف الوقت العزيز على أُمور نظرية محضة لا تكون في معرض الابتلاء ولا ثمرة عملية لها . .

**ثانيتها** : إنّنا كلّما حاولنا تقليل عدد المسائل التي نُقدّمها بين يدي المُكلّف في الرسالة العملية من خلال الاقتصار على عرض المسائل التي يتعرّض لها عملياً كلّما تيسّر على المُكلّف إمكانية الاطلاع عليها ومعرفتها . . وأمّا إذا جعلنا أمامه عدداً هائلاً من المسائل فسوف يتعذّر عليه مُراجعتها والتفقّه بها وحفظها أو قد يستثقل مراجعتها وحينئذٍ سوف يفوت الهدف والغرض الذي من أجله تمّ وضع هذه الرسائل العملية . .

ثالثتها : إنّ تخصيص مساحة ملحوظة للمسائل الفقهية الخارجة عن الحياة عملياً يُولّد انعكاساً سلبياً في الأذهان ويُركّز فيها إشكالية عدم مواكبة الفقه للحياة المُعاصرة . .

**فذلكة الموقف** :

إنّنا رغم تحمّسنا المؤكّد لعصرنة الفقه وإصرارنا على ضرورة تحريك الفقه وتفعيله لمواكبة الحياة بل واستباقه الحضاري إلا أنّه لا يصحّ الاندفاع عاطفياً وراء هذه الرغبة وارتجال المواقف بل يتحتّم مُعالجة ذلك في ضوء الموازين والمعايير الموضوعية . . ولذا سيتمّ تحديد الموقف في ضوء بعض الحقائق التي سنطرحها بين يدي القارئ الكريم :

**أوّلاً** : لابدّ من الفصل بين مقام البحث والتحقيق والتحليل والصناعة الفقهية وبين مقام عرْض المنتوجات الفقهية على المُكلّفين فلكلّ من المقامين اقتضاءاته ومتطلّباته وخصوصياته . . فإنّ مقام الإفتاء وعرْض المسائل على المُكلّف لا يتحمّل إثقال كاهله

بسيل من المسائل والأحكام الشرعية . . بل ينبغي مُراعاة الحاجة النوعية ومستوى الابتلاء بها . . ولا داعي لدرج مسائل خارجة عن سجلّ الحياة العملية وتضخيم حجم المادّة الفقهية على الناس . . فيما أنّ مقام البحث والتحقيق حيث إنّه يقع في الأروقة الخاصّة وفي دائرة الخبراء وذوي الاختصاص فلا ترد عليه الإشكاليتان الثانية والثالثة ؛ فإنّ طبيعة العمل البحثي والتحقيقي ربّما تقتضي الخوض أحياناً في بحوث نظرية صِرفة قد لا يترتّب عليها بصورة مُباشرة أيّ أثر عملي إلا أنّها تُعدّ شرطاً ضرورياً لتحقّق نصاب البحث الاجتهادي التخصّصي . . ولا يخفى على الباحث الهادف والفطن مدى ضرورة مراعاة الأولوية ولحاظ الأبحاث القديمة أحياناً باللحاظ الآلي واستعمالها كجسر للعبور لحلّ المسائل القائمة . . ولا يصحّ الاستغراق والتوقف عند المسائل القديمة أكثر ممّا تستحقّ بحجّة أنّها جزء من التراث العلمي والنصوصي . .

**ثانياً** : إنّ بعض الإشكاليات المطروحة كالإشكالية الأُولى قابلة للاندفاع حينما يُعهد الى الإفادة من أشكال اقتراحية للعملية الاجتهادية من خلال ممارسة العمل المؤسّساتي والجمعي وتقسيم الأبواب والمسائل الفقهية على مجاميع من الفقهاء . . علماً بأنّ هذه الإشكالية مشتركة الورود حتّى على المقدار الذي هو داخل في محلّ الابتلاء فعلاً . . إذ أنّ إشكالية عدم وفاء عمر الفرد وقدرته على الخوض في جميع المسائل واستيعابها إشكالية سيّالة تُغطّي مساحة واسعة من مسائل الفقه وأبوابه . .

**ثالثاً** : إنّ بعض المسائل والبحوث الفقهية المُنقرضة عملياً وما تستند إليه من أدلّة ونصوص شرعية قد تدخل كعنصر نظري مؤثّر في عملية اكتشاف المُركّب النظري وترسيم النظريات الفقهية العامّة نظير تحديد النظرية العامّة حول الملكية فإنّ هذا لا يصحّ بحثه من دون تعرّض للرؤى الفقهية المطروحة في مسائل فقه العبيد والإماء..

**رابعاً** : إنّ بعض المسائل القديمة الخارجة عن الساحة العملية والتطبيقية ربّما تكون خارجة بلحاظ الشكل والقالب ، وأمّا من حيث المحتوى والمضمون فقد يكون لها دَور في معالجة مسائل مُعاشة كمسألة زكاة النقدَين المسكوكَين ـ أي زكاة الدنانير الذهبية والدراهم الفضّية ـ فعلى الرغم من عدم التعامل اليوم بهما وعدم اتّخاذهما في التبادل إلا أنّه قد يستفيد الفقيه منها حُكماً لموضوعات معاصرة كالحكم بزكاة كلّ عملة تُتخذ للتبادل سواء أكانت من النقدَين أو من غيرهما ورقية كانت أو معدنية..

**خامساً** : ينبغي الإلتفات الى أنّ المسائل المُنقرضة ليست كلّها على نحو واحد.. فبعضها يرتبط بمظاهر اجتماعية مُعيّنة ربّما لا يكون للشريعة دخل في إيجادها ولا الرغبة في تحقّقها وإنّما يقتصر دَور الشريعة على تبيين حكمها كبيان كيفية تذكية الجراد فأكل الجراد لم يعد الآن أمراً مُستساغاً في مجتمعاتنا فلا حاجة لبيان حكم تذكيته.. وبعض هذه المسائل المُنقرضة تكون مطلوبة للشارع ولو على مستوى الاستحباب نظير ( عبادة الإعتكاف ) التي هي ممارسة عبادية كانت شائعة في الصدر الأوّل

لكنّها مُحيت من صفحة مجتمعاتنا المسلمة ومن ثقافتها الشرعية منذ عدّة قرون . . ولكن سرعان ما عادت هذه العبادة من جديد وأُحييت مرّة أُخرى وانتشرت في بعض بلداننا الإسلامية كما كانت في السابق . . فيما أنّ طرح مسائل الاعتكاف في الرسائل العملية كان يبدو أنّه لا جدوى فيه ولكن كان لذلك دَور في إحياء هذه العبادة . . فلا غرابة في حصول تبدّل أحياناً في الجوّ الاجتماعي العامّ والرؤية العامّة يُودّي إلى إحياء بعض مسائل الفقه التي أصبحت مُنقرضة أو كالمُنقرضة . .

**سادساً** : وليس الأمر منحصراً في المجالين الإفتائي والبحثي حسب . . بل ثمّة مجال مهمّ أيضاً ألا وهو مجال تدوين المناهج الدراسية لإعداد المتخصّصين في الفقه وعلوم الشريعة . . فإنّ المناهج عادة تتدرّج مع المتعلّم بدءً من البذور الأُولى لنشوء العلم ومسائله وامتداداته وتطوّراته . . ولا تبدأ معه من حيث انتهى كما هو الحال في المجال الإفتائي . . بل إنّ المراكز الأكاديمية كالجامعات والمدارس العامّة عادة تُعطي لتأريخ العلوم ومسائلها مساحة مُعتدّاً بها من دراساتها واهتماماتها باعتباره عنصراً دخيلاً في تحديد هوية العلم . . من هنا تجد أنّ الدراسات التخصّصية ـ في مختلف العلوم التجريبية والإنسانية ـ كثيراً ما تشتمل على نظريات علمية قديمة أو منسوخة ومردودة ، ولا يُعدّ هذا نقصاً بل إنّ إهمالها وغضّ الطرف عنها وتركها بالمرّة يُعدّ نقصاً . . أجل ، لو أُريد تدوين مناهج دراسية فقهية للمراكز الأكاديمية كالجامعات والمدارس العامّة ربّما لا داعي لإدراج المسائل والنظريات الفقهية المنقرضة فيها . .

## المُتحصَّل :

أنّه لا يصحّ إعطاء موقف واحد ناجز تُجاه جميع المجالات المختلفة والحالات المتنوّعة والمستويات المتفاوتة . . بل يلزم التمييز بين المجال الإفتائي والمجال البحثي من ناحية والمجال التدريسي ؛ إذ أنّ التقييد يُناسب المجال الأوّل دون الثاني والثالث . . وكذلك يلزم الدقّة في التمييز بين أنواع المسائل المُنقرضة وشبه المُنقرضة فما يُمثّل منها رغبة تشريعية لا يصحّ حذفه وإن كان حكماً ترخيصياً . . كما يلزم تعيين مستوى التعامل معها فربّما يقتضي الأمر تقليص بعضها والإغضاء عن بعضها الآخر وربّما يقتضي الأمر الغضّ عن باب أو فصل فقهي بأكمله . . كما يلزم لحاظ البيئة والاتّجاه الثقافي لمجتمعاتنا . . ولا غضاضة في طرح نوعين من الرسائل العملية للمُكلّفين بحسب لحاظ الحيثيات المُختلفة المُشار إليها ، فقد تُدوّن رسائل عملية موسّعة وأُخرى حاوية لبعض الأبواب والمسائل . . بل قد يقتضي الأمر تدوين أنواع من الرسائل بحسب الحاجة . .

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

**رئيس التحرير**

بحوث اجتهادية

# أقسام الأراضي وحكم ملكيتها

## القسم الأول [1]

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

إنّ هذه الدراسة تناولت أحد البحوث المهمّة في فقهنا الإسلامي وهو بحث الأراضي وأقسامها وما يتعلّق بها من أحكام كالملكية وتحديد الأثر المترتّب على إحياء الأراضي الموات هل هو الملكية أو لا ؟ وقد عالج هذا القسم من هذه الدراسة حكم ملكية الأراضي الموات بالأصالة . .

لقد وقع البحث فقهياً حول أقسام الأراضي وما يتعلّق بها من أحكام كالملكية . وحيث إنّ الأراضي على أقسام فتختلف أحكامها بحسب اختلاف نوع الأرض ، ولابدّ من بيان تفاصيل ذلك ، ولنبدأ بالبحث بكلام الشيخ الأنصاري . فإنّه ﷺ قال : « حيث جرى الكلام في ذكر بعض أقسام الأرضين فلا بأس بالإشارة إجمالاً إلى جميع أقسام الأرضين وأحكامها » [2] .

ثُمّ شرع ﷺ في هذا البحث بتقسيم الأرض إلى أربعة أقسام : لأنّها إمّا موات وإمّا عامرة ، وكلّ منهما إمّا أن يكون كذلك أصليّة أو عرض لها ذلك ، فالأقسام أربعة لا خامس لها [3] . ثمّ بدأ ﷺ بشرح أحكام هذه الأقسام :

**القسم الأوّل** : ما يكون مواتاً بالأصالة بأن لم تكن مسبوقة بعمارة .

ولا إشكال ولا خلاف منّا في كونها للإمام عليه السلام ، والإجماع عليه محكيّ عن الخلاف والغنية وجامع المقاصد والمسالك وظاهر جماعة أُخرى ، والنصوص بذلك مستفيضة ، بل قيل : إنّها متواترة [٤] .

**موقف السيد الخوئي رحمه الله :**

وأفاد السيّد الخوئيّ رحمه الله بحسب ما ورد في التنقيح [٥] : أنّه لا إشكال ولا خلاف في أصل الحكم ، وهو أنّ الأرض الموات بالأصالة للإمام ؛ فإنّ هذا من الأمر المتسالم عليه لدى فقهاء الإماميّة ، ولكنّه استشكل تبعاً في دعوى استفاضة الروايات الدالّة على ذلك أو تواترها ؛ ببيان أنّه إن كان المقصود بتلك الروايات هي روايات « كلّ أرض خربة » ـ من قبيل عدد من روايات الباب الأوّل من الأنفال من الوسائل [٦] ـ أو روايات « الأرض كلّها للإمام » وهي صحيحة أبي سيّار [٧] وصحيحة أبي خالد الكابليّ [٨] فهي وإن كانت كثيرة إلا أنّها خارجة عن محلّ الكلام ؛ لأنّ المراد من الأوّل ما تكون عامرة ثمّ خربت ، وبديهيّ أنّ محلّ كلامنا هو موات الأرض بالأصالة ، والثاني أيضاً خارج عن محلّ الكلام ؛ لأنّه لا شكّ ولا شبهة في كون الأرض والسماء وجميع ما خلق الله لهم عليهم السلام ، ولكن كلامنا في خصوص موتان الأرض ، فلا تبقى إلا روايات قلائل دالّة على المقصود . وأين هذه من الاستفاضة ؟ !

**مناقشة رؤية السيد الخوئي رحمه الله :**

**أوّلاً** : إنّ حمل روايات « الأرض كلّها لنا » على المعنى الذي يكون كلّ ما خلق الله من الدنيا لهم بذاك المعنى غريب وخلاف الظاهر بلا إشكال ، فظاهرها هو أنّ الأرض كلّها من الأنفال ، وهي بإطلاقها تشمل الموات .

نعم ، لا شكّ أنّ جميع ما خلق الله من الدنيا ملك لهم عليهم السلام بمعنى آخر للإمام ، وقد وردت بذلك عدد من الروايات غير تامّة سنداً ، وهذه الروايات مذكورة في

أُصول الكافي [٩]. ولكن قياس صحيحتي أبي سيّار وأبي خالد الكابليّ بتلك الروايات ليس في محلّه .

وإن شئت تلك الروايات فنحنُ ننقلها من أُصول الكافي ، وهي ما يلي :

١ ـ رواية أحمد بن محمّد بن عبدالله عمّن رواه ، قال : « الدنيا وما فيها لله تبارك وتعالى ولرسوله ولنا ، فمن غلب على شيء منها فليتّق الله وليؤدّ حقّ الله تبارك وتعالى وليبرّ إخوانه ، فإن لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه » [١٠].

٢ ـ رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : أما على الإمام زكاة ؟ فقال : « أحلت يا أبا محمّد ؟ ! أما علمت أنّ الدنيا والآخرة للإمام يضعها إلى من يشاء جائز له ذلك من الله ... » [١١].

٣ ـ رواية محمّد بن الريّان قال : كتبت إلى العسكريّ عليه السلام : جعلت فداك روي لنا أن ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا إلاّ الخمس . فجاء الجواب : « إنّ الدنيا وما عليها لرسول الله صلى الله عليه وآله » [١٢].

٤ ـ رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطيعة ، فما كان لآدم عليه السلام فلرسول الله صلى الله عليه وآله، وما كان لرسول الله فهو للأئمّة من آل محمّد عليهم السلام » [١٣].

وحمل صحيحتي أبي سيّار وأبي خالد على هذا المعنى لا موجب له ، ولعلّ حشر الكلينيّ رحمه الله لهذه الروايات الصحيحتين في باب واحد ـ وهو باب ( أنّ الأرض كلّها للإمام ) ـ أوحى إلى ذهن السيّد الخوئيّ رحمه الله حملها على ذلك .

وأمّا ما هي الروايات الآحاد التي أشار إليها السيّد الخوئيّ رحمه الله الدالّة على كون موات الأرض من الأنفال ؟ فالمشار إليه في الكتاب لا يناسب مقام

السيّد الخوئيّ ، فنحن نضرب صفحاً عن نقل ما في الكتاب ، وبإمكانك أن تراجعه .

ونذكر نحن ما يمكن قبول دلالته على كون موات الأرض من الأنفال بعد فرض عدم دلالة روايات الأرض الخربة وبطون الأودية [١٤] ، وهي روايات عديدة من قبيل :

١ ـ مرسلة حمّاد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح المشتملة على قوله : « وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكلّ أرض ميّتة لا ربّ لها » [١٥] .

٢ ـ مرسلة المقنعة عن محمّد بن مسلم وفيها : « وبطون الأودية ورؤوس الجبال » [١٦] ، فلو شككنا في شمول بطون الأودية على الميتة فلا شكّ أنّ رؤوس الجبال عادة من الموات .

٣ ـ مرسلة العيّاشي عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لنا الأنفال » . قلت : وما الأنفال ؟ قال : « منها المعادن والآجام وكلّ أرض لا ربّ لها وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا » [١٧] . والموات الأصليّة تعتبر أرضاً لا ربّ لها .

٤ ـ ما رواه الشيخ الطوسيّ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن شعيب عن أبي بصير قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شراء الأرضين من أهل الذمّة . فقال : « لا بأس بأن يشتري منهم إذا عملوها وأحيوها فهي لهم ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله حين ظهر على خيبر وفيها اليهود خارجهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمّرونها » [١٨] .

وجه الاستدلال بذلك هو : أنّ الإمام عليه السلام استشهد لصحّة شراء الأرضين من أهل الذمّة بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله مع أهل خيبر فيما عملوها وأحيوها . ونحن لا

نشكّ في أنّ أرض خيبر كانت من الأنفال . فهذا معناه أنّ الأرضين التي تشترى من أهل الذمّة بعد أن عملوها وأحيوها تعتبر من الأنفال ، وهذا لا يكون إلاّ إذا فرضت الأرضون الموات من الأنفال .

وأمّا سند الحديث فتامّ ؛ لأنّ شعيباً هنا هو شعيب بن يعقوب العقرقوفي ، والدليل على ذلك أنّ حمّاد بن عيسى راوٍ لكتابه ، وهو ابن اخت أبي بصير يحيى ابن القاسم . وهو ثقة عين لا غبار عليه .

ولو فرضنا عدم الجزم بكونه العقرقوفي فالشخصان المعروفان في هذه الطبقة عبارة عن شعيب بن يعقوب العقرقوفي وشعيب بن أعين الحدّاد وكلاهما ثقة .

٥ ـ صحيحة عمر بن يزيد ، قال : سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمّرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً ؟ قال : فقال أبو عبدالله عليه السلام : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول : من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة ، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه »[١٩] .

وقوله : « من أحيى أرضاً » يشمل بإطلاقه الموات الأصليّة ، وثبوت الطسق عليه وتوطين نفسه على أن تؤخذ منه لدى ظهور القائم عجل الله فرجه دليل على كونها من الأنفال .

وعلى أيّ حال فبعد فرض عدم قبول دلالة روايات الأرض الخربة وعنوان بطون الأودية على المقصود تنحصر الروايات في مثل هذه الروايات الخمس ، والصحيح سنداً منها منحصر في الرواية الرابعة والخامسة .

وبعد ، فإنّي لا أشكّ في صحّة ما ادّعاه الشيخ الأنصاريّ ﷺ من استفاضة الروايات الدالّة على أنّ الموات الأصليّ للإمام ؛ وذلك بضمّ روايات الأرض الخربة والتي يوجد أكثرها في الباب ١ من الأنفال من الوسائل إلى مثل الروايات الماضية وإلى روايتي ( الأرض كلّها لنا ) اللتين مضت الإشارة إليهما [٢٠] .

**ثانياً** : وأمّا ما أفاده السيّد الخوئيّ ﷺ من أنّ المقصود بها ما تكون عامرة ثمّ خربت لا الموات الأصليّ من الأرض [٢١] فهو وإن كان صحيحاً ولكنّ العرف يتعدّى من الأرض الخربة إلى الموات الأصليّ الذي لا ربّ له ، ولا يحتمل اختصاص امتلاك الإمام بالأرض الخربة أو التي باد أهلها دون الموات الأصليّ الذي لا ربّ له .

ولا بأس بأن أذكر هنا عين النصّ لصحيحتي أبي سيّار والكابليّ :

أمّا صحيحة أبي سيّار فقد روى في الوسائل عن الشيخ بسند تامّ عن أبي سيّار مسمع بن عبد الملك قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنّي كنت ولّيت الغوص فأصبت أربعمئة ألف درهم ، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم ، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها ، وهي حقّك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا . فقال : « وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلاّ الخمس؟ ! يا أبا سيّار الأرض كلّها لنا ، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا . قال : قلت له : أنا أحمل إليك المال كلّه . فقال لي : يا أبا سيّار قد طيّبناه لك وحلّلناك منه ، فضمّ إليك مالك وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا ، فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم ؛ فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتّى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة » [٢٢] .

وذيل الحديث باد عليه التشويش ؛ إذ ما معنى جبايتهم طسق ما كان في أيدي سواهم ؟ !

والذي يرفع التشويش ما في نسخة الكافي التي وردت فيها عبارة ساقطة عن وسط هذا التعبير ، فقد روى في الوسائل عن الكافي نفس الحديث بفرق أنّه قال : إنّي كنت ولّيت البحرين الغوص ... ثمّ قال في آخره : « فيجبهم في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم ، وأمّا ما كان في أيدي غيرهم فإنّ كسبهم من الأرض حرام ... »(٢٣).

وأمّا صحيحة الكابليّ فهي ما ورد في الوسائل بسند تامّ عن أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال : وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام : ﴿ إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾(٢٤) أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتّقون والأرض كلّها لنا ، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فيعمّرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها ، فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمّرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها ، فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها حتّى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها إلاّ ما كان في أيدي شيعتنا فإنّه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم »(٢٥).

ويشهد لما قلناه من أنّ هاتين الصحيحتين ناظرتان إلى مسألة الأنفال ، لا إلى ما تنظر إليه الروايات الأربع التي نقلناها عن الكافي من مملوكيّة الدنيا بأجمعها للإمام ما ورد في خصوص هاتين الصحيحتين على كون الأرض كلّها لهم عليهم السلام .

**وثاقة أبي خالد الكابلي :**

يبقى الكلام في أنّنا كيف نثبت وثاقة أبي خالد الكابليّ الراوي لهذه الرواية ؟ فنقول :

وجه وثاقته رواية صفوان بن يحيى عنه ، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة .

فقد روى حمدويه بن نصير قال : حدّثنا أيّوب عن محمّد بن الفضل وصفوان عن أبي خالد القمّاط عن حمران قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ... (٢٦) .

وأيضاً روى محمّد بن يعقوب عن أبي عليّ الأشعريّ عن محمّد بن عبد الجبّار وعن أبي العبّاس الرزّاز عن أيّوب بن نوح وعن حميد بن زياد عن صفوان عن أبي خالد القمّاط قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : ... (٢٧) .

ونحن نعلم أنّ أبا خالد القمّاط هو أبو خالد الكابليّ المسمّى ( كنكر ) ؛ لأنّ الشيخ قال في الكنى من الفهرست : « أبو خالد القمّاط له كتاب ، وقال ابن عقدة : اسمه كنكر ... » (٢٨) . وقد عدّ الشيخ في رجاله كنكر في أصحاب عليّ بن الحسين عليه السلام قائلاً : « كنكر يكنّ أبا خالد الكابليّ . وقيل : اسمه وردان » (٢٩) .

وإلى هنا ثبت أنّ كنكر كان من أصحاب الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام ، واستمرّ ـ على الأقلّ ـ إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام كما أنّ الشيخ ذكر كنكر أبا خالد القمّاط الكوفي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (٣٠) ، وهو ثقة لرواية صفوان عنه .

ولكن هناك مشكلة تنشأ من أنّ الشيخ رحمه الله فرض شخصاً آخر أيضاً بعنوان أبي خالد الكابليّ الأصغر اسمه وردان روى عنهما ـ أي : عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ـ قال رحمه الله : « والأكبر كنكر» (٣١) .

إذن فالأكبر ـ وهو القمّاط وهو كنكر ـ كان من أصحاب الامام عليّ بن الحسين عليه السلام واستمرّ إلى زمان الامام الصادق عليه السلام ، والأصغر روى عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ، ولا دليل على وثاقة الأصغر .

وبما أنّ أبا خالد الكابليّ روى رواية « الأرض كلّها لنا » عن الامام الباقر عليه السلام فهو مردّد بين الأكبر والأصغر . أو قل : بين كنكر ووردان ، فهذا يؤكّد ضعف سند الرواية .

والحلّ : هو أنّنا إن جزمنا بوحدة كنكر ووردان ولم نفترض أكبر وأصغر كما قال بذلك فضل بن شاذان حيث ذكر : « أنّ اسمه وردان ولقبه كنكر » (٣٢) فقد انتهت المشكلة . وإلاّ فقد أفد السيّد الخوئيّ رحمه الله أنّه لا شكّ في أنّ المنصرف من أبي خالد الكابليّ هو كنكر ؛ فإنّه هو المشهور المعروف الذي كان له كتاب (٣٣) . فأيضاً انتهت المشكلة .

**وهنا عدّة مسائل :**

**المسألة الأُولى** : هل أنّ الأثر المترتّب على إحياء الأرض الموات من الملك أو حقّ الاختصاص خاصّ بالشيعيّ ؟ أو يعمّ جميع المسلمين ؟ أو يعمّ الكفّار أيضاً ؟

مقتضى ما مضى من صحيحة الكابليّ هو أنّ هذا ثابت لجميع المسلمين .

وما دلّت عليه صحيحة أبي سيّار من حرمة كسب العامّة من الأرض قبل ظهور القائم عليه السلام محمول على الطسق واجب عليهم ، وهم لا يدفعونه ، والطسق إنّما حلّل قبل ظهور القائم للشيعة لا للسنّة ، فالحرمة التكليفيّة للتعبير والإحياء بلا طسق ثابتة عليهم ، وهذا لا ينافي حصول حقّ الاختصاص لهم بالتعمير والإحياء .

وكذلك يدلّ على عدم اختصاص الحكم بالشيعيّ ما مضى من صحيحة عمر ابن يزيد « كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول : من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها ... » (٣٤) ؛ فإنّ مصطلح استعمال كلمة المؤمن في الشيعيّ

بالخصوص لم يكن في زمن أمير المؤمنين عليه السلام . فقوله : « من المؤمنين » يشمل بإطلاقه جميع المسلمين .

بل إنّ بعض الروايات دلّت على ثبوت هذا الحقّ للكفّار أيضاً من قبيل : صحيحة محمّد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى ؟ فقال : « ليس به بأس قد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل خيبر فخارجهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمّرونها ، فلا أرى بها بأساً لو أنّك اشتريت منها شيئاً ، وأيّ قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهو أحقّ بها وهي لهم » [٣٥] . وصحيحة أبي بصير قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شراء الأرضين من أهل الذمّة ؟ فقال : « لا بأس بأن يشتريها منهم إذا عملوها وأحيوها فهي لهم ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله حين ظهر على خيبر وفيها اليهود خارجهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمرونها » [٣٦] .

**المسألة الثانية** : هل إنّ إحياء الموات يوجب الملكيّة أو يوجب الأحقّيّة ؟

لقد نُسب إلى المشهور الرأي الأوّل [٣٧] . وقد يُستدلّ له ببعض الروايات ، من قبيل : صحيحة الفضلاء السبعة : ( زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير وفضيل وبكير وحمران وعبد الرحمن بن أبي عبدالله ) عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا : قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من أحيى أرضاً مواتاً فهي له » [٣٨] ، وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من أحيى مواتاً فهو له [٣٩] . وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سُئل ـ وأنا حاضر ـ عن رجل أحيى أرضاً مواتاً ، فكرى فيها نهراً وبنى بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً ؟ فقال : « هي له ، وله أجر بيوتها ... » [٤٠] .

وبعض الروايات ذكرت الأحقّيّة كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها » [٤١] .

وقد جمعت عدد من الروايات بين التعبيرين ، أي : التعبير ( بأنّها له ) والتعبير ( بأنّه أحقّ بها ) كصحيحة محمّد بن مسلم قال : سألته أبا عبدالله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى قال : « ليس به بأس ... ـ إلى أن قال : ـ وأيّ قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهو أحقّ بها وهي لهم » [٤٢] ، وصحيحته الأُخرى : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهو أحقّ بها وهي لهم » [٤٣] .

فهل نحمل عنوان « هي له » على معنى عنوان « أحقّ بها » أو نحمل الثاني على الأوّل ؟

الصحيح هو حمل عنوان « هي له » على عنوان الأحقّيّة دون العكس ؛ وذلك :

**أوّلاً** : لما ورد في صحيحتي أبي سيّار [٤٤] والكابليّ [٤٥] من عنوان : « الأرض كلّها لنا » على ما وضحناه من أنّهما لا تُحملان على محمل عرفانيّ من ملكيّة جميع الدنيا للإمام ، بل تُحملان على معنى الأنفال على الملكيّة الشرعيّة المألوفين في الفقه ، وعندئذ إمّا يقال بأنّ هذه اللهجة آبية عن التخصيص أو يقال : إنّ كلمة « كلّ » تشمل المحياة بالعموم في حين أنّ دلالة اللام في عنوان « هي له » تدلّ على الملكيّة بالإطلاق ، والعموم يقدّم على الإطلاق .

**وثانياً** : للتصريح في تلك الصحيحتين وصحيحة عمر بن يزيد [٤٦] بثبوت حقّ الطسق والخراج على الأراضي المحياة وحقّ الإخراج من الأرض لدى ظهور القائم عجل الله فرجه الشريف .

وأفاد السيّد الخوئيّ رحمه الله [٤٧] أنّه لا شكّ في أنّ الأرض الموات من الأنفال ، فلو شككنا أنّها بالإحياء تُملَك وتخرج من كونها أنفالاً أو أنّه لا يوجد بشأنها إلا

الأحقّيّة والأولويّة في مقابل غير المحيي وافترضنا عدم امتلاك دليل لفظيّ يُعيّن أحد الطرفين فالاستصحاب يقتضي عدم الملك فلابدّ من إحراز السبب الناقل عن ملكه عليه السلام إلى ملك المحيي .

**المسألة الثالثة** : لا إشكال في ثبوت الخراج على غير الشيعيّ حتّى قبل ظهور القائم عجل الله فرجه حينما يحيي أرضاً ميتة ؛ لصريح صحيحة الكابليّ [٤٨] « من أحيى أرضاً من المسلمين فليعمّرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي ، وله ما أكل منها » ، وكذلك صريح صحيحة عمر بن يزيد [٤٩] : كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول : « من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام » . وقد قلنا : إنّ المقصود بالمؤمنين في لسان أمير المؤمنين عليه السلام مطلق المسلمين .

وهذان الإطلاقان قد خرج منهما الشيعيّ قبل قيام القائم بالتخصيص بصحيحة أبي سيّار [٥٠] وصحيحة الكابليّ [٥١] .

**المسألة الرابعة** : هل يجوز بيع الأرض المحياة لمن أحياها وعمّرها، أو لا ؟

أفاد السيّد الخوئيّ رحمه الله : أنّ الظاهر أنّه لا إشكال في جواز بيعها رغم أنّ أرض الأنفال تبقى ملكاً للإمام عليه السلام ولا يملكها المحيي ؛ وذلك لأنّ معنى بيع الأراضي الكذائيّة تبديل طرفي الإضافة الموجودة في البائع والمشتري بأن يكون للمشتري ما كان للبائع من الأحقّيّة من غيره ، أي : أن يكون المشتري واجداً لتلك السلطنة التي كانت للبائع أو قل : إنّ المبيع هو العين من جهة الحقّ ، وأمّا نفس الأرض فهي باقية في ملك الإمام عليه السلام [٥٢] . وقد أجاد فيما أفاد .

**المسألة الخامسة** : هل إنّ التحجير ملحق بالإحياء في إيجاد الملكيّة أو الأحقّيّة ؟

الظاهر أنّنا لو قلنا بأنّ الإحياء يوجب الملك لروايات من أحيى أرضاً فهي له فمن الواضح أنّ تلك الروايات لا تشمل التحجير .

نعم ، لا يبعد القول بأنّ التحجير الذي يكون مقدّمة للإحياء يوجب في الفهم العقلائيّ حقّ الأولويّة ، فلا يجوز لشخص آخر أن يزاحمه ، وأمّا لو كثر الفاصل الزمنيّ بين التحجير والإحياء أكثر من المقدار المألوف الذي يساعد عليه العقلاء فنفس العقلاء يحكمون بسقوط هذا الحقّ .

## الهوامش

( ١ ) إنّ هذه الدراسة في الأصل هي جزء من مجموعة بحوث كتبها سماحة السيد الأُستاذ كاظم الحائري شرحاً لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري .

( ٢ ) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٣٨٠ هـ . ش ، ٤ : ١٢ .

( ٣ ) المصدر السابق .

( ٤ ) المصدر السابق : ١٢ ـ ١٣ .

( ٥ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ ( التنقيح ) ـ إيران ، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ ، ٣٧ : ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

( ٦ ) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٩ : ٥٢٣ ـ ٥٣٤ ، ب ١ من الأنفال .

( ٧ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٨ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٢ .

( ٨ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٢ .

( ٩ ) الكافي ( الكليني ) ١ : ٤٠٧ ـ ٤٠٨ ، باب إنّ الأرض كلّها للإمام ، ح ٢ و ٤ و ٦ و ٧ .

( ١٠ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١ : ٤٠٨ .

( ١١ ) المصدر السابق : ٤٠٩ .

( ١٢ ) المصدر السابق .

( ١٣ ) المصدر السابق .

( ١٤ ) فرض عدم دلالة « بطون الأودية » الواردة في صحيحة حفص بن البختري ـ الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٣ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ ـ مبنيّ على افتراض دعوى انصرافها إلى المحياة .

( ١٥ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٤ ـ ٥٢٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٤ .

( ١٦ ) المصدر السابق : ٥٣٢ ، ح ٢٢ .

( ١٧ ) المصدر السابق : ٥٣٣ ، ح ٢٨ .

( ١٨ ) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٦ ، ب ٤ من إحياء الموات ، ح ١ .

( ١٩ ) المصدر السابق ٩ : ٥٤٩ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٣ .

( ٢٠ ) أي : صحيحة أبي سيّار [ المصدر السابق : ٥٤٨ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٢ ] ، وصحيحة الكابليّ [ المصدر السابق : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٢ ] .

( ٢١ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٣١ .

( ٢٢ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٨ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٢ .

( ٢٣ ) المصدر السابق .

( ٢٤ ) الأعراف : ١٢٨ .

( ٢٥ ) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٢ .

( ٢٦ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، مؤسّسة آل البيت ـ قم/ ١٤٠٤هـ ، ١ : ٣٧ .

( ٢٧ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٢ : ٨١ ، ب ٤ من مقدّمات الطلاق ، ح ١ .

( ٢٨ ) الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، ط ٥ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٢ م ، ١٥: ١٣٣ .

( ٢٩ ) المصدر السابق .

( ٣٠ ) المصدر السابق .

( ٣١ ) المصدر السابق .

( ٣٢ ) راجع : المصدر السابق : ١٣٧ .

( ٣٣ ) المصدر السابق .

( ٣٤ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٩ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٣ .

( ٣٥ ) المصدر السابق ١٥ : ١٥٦ ، ب ٧١ من جهاد العدوّ ، ح ٢ .

( ٣٦ ) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٦ ، ب ٤ من إحياء الموات ، ح ١ .

( ٣٧ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٣٥ .

( ٣٨ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٢ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ٥ .

( ٣٩ ) المصدر السابق : ح ٦ .

( ٤٠ ) المصدر السابق : ٤١٢ ـ ٤١٣ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ٨ . ونحو هذه الروايات رواية السكونيّ بسند فيه النوفليّ [ المصدر السابق : ٤١٣ ، ب ٢ من إحياء الموات ، ح ١ ] .

( ٤١ ) المصدر السابق : ٤١٢ ، ح ٣ .

( ٤٢ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٥٦ ، ب ٧١ من جهاد العدوّ ، ح ٢ . و ٢٥ : ٤١١ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ١ ، إلا أنّه أتى بها هنا مضمرة ، أي : قال : « سألته » .

( ٤٣ ) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٢ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ٤ . ونحوها مرسلة الصدوق في المصدر السابق : ح ٧ .

( ٤٤ ) المصدر السابق ٩ : ٥٤٨ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٢ .

( ٤٥ ) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٢ .

( ٤٦ ) المصدر السابق ٩ : ٥٤٩ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٣ .

( ٤٧ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٣٦ .

( ٤٨ ) مضت الإشارة إلى مصادرها في المسألة الثانية تحت الخطّ .

( ٤٩ ) المصدر السابق .

( ٥٠ ) المصدر السابق .

( ٥١ ) المصدر السابق .

( ٥٢ ) موسوعة الإمام الخوئيّ ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٣٧ .

# نظرية الأُصول المتلقّاة

## القسم الثاني

□ الأُستاذ مسعود الإمامي

**اشتملت هذه الدراسة على ثمانية ملامح في الأُصول المتلقاة وتقدم الأول والثاني من هذه الملامح في القسم الأوّل وفي هذا القسم بيان ما تبقى من تلك الملامح . .**

**ثالثاً ـ عدم استناد بعض الفتاوى إلى مستند روائي :**

قد يواجه الباحث في آثار القدماء بعض الفتاوى التي لا أصل لها في الأخبار ، ودعوى أنّهم استندوا إلى ما لم يصل إلى أيدينا من المصادر بعيدة ؛ لأنّا إنّما نقصد بالقدماء أضراب : علي بن بابويه ، والشيخ الصدوق ، والشيخ المفيد ، والسيّد المرتضى ، والشيخ الطوسي ، وأمثالهم ممّن كانوا في عصرهم ، وهؤلاء الأعلام قد وصلت إلينا آثارهم ، ومنهم من كان له نصيب في تصنيف المجاميع الروائية وهي الكتب الأربعة ، بل وإنّ منهم من سبق هؤلاء في عصره كالشيخ الكليني ، وعليه فإنّ من المستبعد افتراض وجود روايات قد استندوا إليها في الإفتاء ولكنّهم لم يوردوها في مجاميعهم الروائية .

وممّا يشهد لضعف مثل هذا الافتراض : مطالبة جملة ممّن تأخر عن زمان

هؤلاء الفقهاء بالدليل في جملة من أمثال هذه الفتاوى ، ولم يدّعوا أنّ القدماء استندوا إلى ما لم يصل إلى أيدينا من الروايات ، ومن تلك الموارد التي طالبوا فيها القدماء بالدليل ما يلي :

١ ـ ما أشكل به المحقّق الحلّي على فتوى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي في تغليظ الدية في الحرم المكّي ، وأنّ تغليظها منصوص في الأشهر الحرم ، إلا أنّي لم أعثر على دليل للتغليظ في الحرم ، وهما لم يذكرا دليلاً عليه ؛ فلذا نطالبهم بالدليل [١] . وقد صرّح في موارد أُخرى بعدم عثوره على دليل لفتوى الشيخ الطوسي في النهاية [٢] .

٢ ـ ما أشكل به صاحب الحدائق على جملة من فتاوى الشيخ الطوسي بنفس ما تقدّم ، وأنّه قد نبّه على هذه الموارد ، ثمّ احتمل وجود النصّ لدى الشيخ ولم يصلنا ، لكنّه استبعد مثل هذا الاحتمال في الاعتماد على مثل هذه الفتاوى ؛ ولذا ردّ على ابن إدريس الذي عوّل على هذا الاحتمال ظنّاً منه بأنّ فتاوى الشيخ في كتاب « النهاية » ـ وهو متون أخبار ـ مستندها الأخبار التي لم تصل إلى غيره ، علماً بأنّ ابن إدريس لا يعمل بمثل هذه الأخبار ؛ لكونها من الآحاد [٣] .

ووافق السيّد البروجردي ابن إدريس فيما ذهب إليه ؛ ولذا عوّل على فتوى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي بحرمة لبس النعل السندي والشُمشك حال الصلاة ، وقد ادّعى السيّد البروجردي استكشافَ المحقّق الحلّي في « المعتبر » من فتاواهما وجودَ النصّ لديهما ؛ ولذا أفتيا بالحرمة [٤] . إلا أنّ ما نسبه إلى المحقّق الحلّي في « المعتبر » غير تامّ ؛ إذ استند المحقّق الحلّي ـ بعد الإفتاء بالحرمة ـ إلى فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين بعدم الصلاة فيهما . قال المحقّق الحلّي : « لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ليس له ساق ؛ كالنعل السندي والشمشك ،

قاله الشيخان في النهاية والمقنعة . ومستند ذلك : فعل النبي ﷺ ، وعمل الصحابة والتابعين » [٥] .

وقد تعرّض السيّد البروجردي لفعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين ، لكنّه ناقش في ذلك . ونقل بعض المقرّرين لبحث السيّد البروجردي عنه تعرّضه لفتوى المحقّق الحلّي ، إلا أنّه لم ينقل عنه استكشاف وجود النصّ من فتاواه [٦] .

وثمّة موارد أفتى فيها القدماء بما لا دليل روائي لهم عليه ، ولكن يحتمل أن يكون المستند لهم فيها هو الدليل العقلي أو إحدى القواعد الفقهية أو الأُصول العملية . وفيما يلي إشارة إلى بعض تلك الموارد :

١ ـ ذهب الشيخ المفيد ـ في رأي نادر له ـ إلى رجوع العاقلة إلى القاتل لأخذ الدية ، ولم يستدلّ عليه بشيء [٧] ، لكن احتمل المحقّق الحلّي الدليل له من القواعد العقلية أو الفقهية ؛ ولذا قال تَتْمُّل : « ولم يذكر لنفسه مستنداً فأحكيه ، ولعلّه رأى أنّ ذلك غرم لزم العاقلة بسببه ، فكان لها الرجوع عليه . وهو ضعيف » [٨] .

٢ ـ استعرض المحقّق الحلّي ـ في ذيل المسألة السابقة ـ رأي الشيخ الطوسي ، حيث ذهب إلى أنّ العاقلة إذا لم يكن لها مال وكان للقاتل مال ، كانت الدية على القاتل ، وفي وجه الاستدلال على هذا الرأي قال المحقق : « يمكن أن يكون إيجاب الدية في ماله لأنّه سبب الإتلاف ، فإلزامه بدية الجناية هو الأصل ، لكن عدل بالدية إلى العاقلة إرفاقاً لعدم قصده إلى القتل ، فإذا كان التقدير أن لا عاقلة أو عاقلة لا مال لها فقد تعذّر استيفاء بدل النفس » [٩] . وقد أورد هذا الاستدلال بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً [١٠] .

٣ ـ أفتى الشيخ المفيد ببطلان الصلاة في اللباس والمكان المغصوبين ووجوب الإعادة على المصلّي [١١] ، وقد أفتى بذلك أيضاً السيد المرتضى

والشيخ الطوسي [١٢]، ولا دليل صريح على ذلك من النقل، لكن استدل الشيخ الطوسي لرأي الشيخ المفيد بقاعدة « دلالة النهي على الفساد » وبدليل آخر ذكره. قال الشيخ الطوسي: « يدلّ على ذلك ما لا خلاف فيه من أنّه منهي عن الصلاة فيهما، والنهي يدلّ على فساد المنهي عنه على ما بيّن في غير موضع، وأيضاً فإنّه لا خلاف أنّ الصلاة تحتاج إلى نيّة القربة، وهذه الصلاة قبيحة بلا خلاف، والتقرّب بالقبائح لا يصحّ بحال » [١٣].

فاتّضح ممّا سبق: أنّ القدماء ربما لا يكون لهم مستند من الأخبار في فتاواهم، ولكنهم يستندون في ذلك إلى قاعدة أُصولية أو فقهية، وعليه لا يمكن الاستنتاج من فقدان النصّ على فتواهم بأنّهم استندوا إلى نصّ لم يصل إلينا.

**رابعاً ـ فتاوى على خلاف الإجماع:**

ثمّة في فتاوى القدماء وآثارهم ما هو على خلاف إجماع الإمامية، وهذا دليل على أنّ كلّ ما في كتب المتقدّمين غير مأخوذ من الروايات المعتبرة؛ فقد يكون من تلك الروايات ما هو متروك أو شاذّ، أو تكون الفتوى حصيلة خطأ الفقيه في الاستظهار أو الفهم للنصّ من الكتاب أو السنّة. وفيما يلي إشارة لبعض هذه الموارد:

١ ـ ما ورد في كتاب « فقه الرضا » حيث قال مؤلّفه: « وكلّ غدير فيه من الماء أكثر من كرّ لا ينجّسه ما يقع فيه من النجاسات، والعلامة في ذلك أن تأخذ الحجر فترمي به في وسطه، فإن بلغت أمواجه من الحجر جنبي الغدير فهو دون الكرّ، وإن لم يبلغ فهو كرّ » [١٤].

وقد ذهب إلى أنّ الدباغة مطهّرة لجلد الحيوان الميتة [١٥]، كما ذهب إلى اشتراط الشهود في عقد النكاح الدائم [١٦]، وأنّ المعوذتين ليستا من القرآن الكريم وإنّما أُدخلتا فيه [١٧].

وقد أفتى في فتوى غريبة ونادرة بصحّة غسل القدمين نسياناً بدل المسح عليهما في الوضوء ؛ لأنّه قد تحقّق بذلك الزائد على الواجب ؛ ولأنّ آية الوضوء تجيز الغسل والمسح على حدّ سواء ؛ إذ ورد في لفظ ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ قراءتان بالنصب وبالجرّ معاً ، فعلى الأوّل الغسل وعلى الثاني المسح (١٨) .

وفتواه وإن كانت في فرض النسيان ، إلا أنّ التعليل في كلامه واستدلاله بالآية يلزم منه القول بالصحّة مطلقاً . نعم وردت روايات قليلة في جواز الغسل في الوضوء (١٩) ، لكنّها محمولة على التقيّة ، وهو لم يستند إليها ، وإنّما استند إلى الآية .

وهذا الشاهد إن دلّ فإنّما يدلّ على أنّ مثل مؤلّف « فقه الرضا » ـ الذي يُعدّ من أقدم القدماء وكتابه من أكثر المصادر شبهاً بالمتون الروائية ـ لا يستند في بعض الفتاوى والآراء إلى صريح الأدلّة اللفظية ، وإنّما يستند إلى اجتهاده الخاصّ من القرآن والسنّة .

٢ ـ افتتح الشيخ الصدوق كتاب الخمس بقوله : « كلّ شيء تبلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس » (٢٠) ، وإطلاق كلامه شامل لكلّ أنواع المال ؛ سواء كان من موارد الخمس أو لا ، في حين أنّ نصاب الدينار خاصّ بالغوص والمعدن حسب (٢١) .

٣ ـ ما ذهب إليه الشيخ الصدوق من جواز تقديم الصلاة على الخطبة في الجمعة ، خلافاً للمجمع عليه بين المسلمين كافّة . قال تَتَرُّك : « والخطبة بعد الصلاة ؛ لأنّ الخطبتين مكان الركعتين الأُخراوين ، وأوّل من خطب قبل الصلاة عثمان ؛ لأنّه لمّا أحدث ما أحدث لم يكن يقف الناس على خطبته ، فلهذا قدّمها » (٢٢) .

وقد أكّد رأيه هذا في كتبه الأُخرى [٢٣]، وروى في « من لا يحضره الفقيه » مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « أوّل من قدّم الخطبة على الصلاة يوم الجمعة عثمان ؛ لأنّه كان إذا صلّى لم يقف الناس على خطبته وتفرّقوا ، وقالوا : ما نصنع بمواعظه وهو لا يتّعظ بها وقد أحدث ما أحدث ؟ ! فلمّا رأى ذلك قدّم الخطبتين على الصلاة » [٢٤].

وقد روى الكليني بسند صحيح عن معاوية بن عمّار عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « والخطبة بعد الصلاة ، إنّما أحدث الخطبة قبل الصلاة عثمان » [٢٥]. وقد رواه الشيخ الطوسي عن الشيخ الكليني أيضاً [٢٦]، كما روى رواية صحيحة أُخرى عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في صلاة العيدين ، قال عليه السلام : « الصلاة قبل الخطبتين ، والتكبير بعد القراءة سبع في الأُولى وخمس في الأخيرة ، وكان أوّل من أحدثها بعد الخطبة عثمان لمّا أحدث أحداثه ؛ كان إذا فرغ من الصلاة قام الناس ليرجعوا ، فلمّا رأى ذلك قدّم الخطبتين واحتبس الناس للصلاة » [٢٧].

وقد أشار الفقهاء ـ ضمن فتواهم بتقديم الخطبة على الصلاة ـ إلى أنّ أوّل من قدّم الخطبة على صلاة العيد هو عثمان [٢٨].

وعليه ، فإنّ عثمان ـ بناءً على صحيحتي الكافي والتهذيب ـ قدّم خطبتي العيد على الصلاة ، في حين أنّ المجمع عليه بين المسلمين تأخيرهما عن الصلاة [٢٩].

وقد نقل الشيخ الصدوق ما فعله عثمان في صلاة الجمعة ، ثمّ أفتى بتأخير الخطبة فيها خلافاً لإجماع الفريقين في تقديمها على صلاة الجمعة . قال الشيخ الحرّ العاملي بعد نقل خبر الصدوق : « أقول : هذا غريب لم يروه إلا الصدوق ، ولا يبعد أن يكون لفظ « الجمعة » غلطاً من الراوي أو من الناسخ ، وأصله « يوم العيد » ؛ لما يأتي في محلّه . ويحتمل أن يكون العيد الذي قدّم فيه الخطبة على الصلاة كان يوم الجمعة » [٣٠].

ولكن من الواضح عدم صحّة الاحتمالين المذكورين في عبارة الحرّ بالنسبة لما ذكره لرواية الشيخ الصدوق في « من لا يحضره الفقيه » ؛ وذلك لصريح فتواه في كتاب « الهداية » بتقديم ركعتي الجمعة على الخطبة ، معلّلاً : بأنّ صلاة الجمعة بدل الظهر ، وأنّ الخطبتين فيها بدل الركعتين ؛ ولذا تتأخّران عن الصلاة . هذا مضافاً إلى ما ورد في طرق الجمهور من أنّ بني أُميّة ـ كمروان بن الحكم ـ عملوا على خلاف سنّة النبي ﷺ ، فقدّموا الخطبة في العيدين ليقعد الناس إليهم [٣١] .

وقد ذكر المجلسي الأوّل أنّ الشيخ الصدوق اعتبر الروايات الدالّة على بدعة عثمان في تقديم الخطبة عامّة تشمل صلاة الجمعة أيضاً ؛ ولذا أفتى بأنّ الخطبتين في الجمعة والعيدين بعد الصلاة ، وتقديمهما بدعة عثمان [٣٢] .

وهو توجيه حسن لفتوى الشيخ الصدوق ، وعليه يمكن القول : بأنّ فتواه في « الهداية » وغيرها من كتبه مبنيّة على فهمه الخاصّ من الأخبار .

لكن يجب التنبيه على أنّ فهم الشيخ الصدوق من الأخبار لا ينحصر بمقام الإفتاء ، بل يتعدّى إلى مقام النقل والرواية عن المعصومين عليهم السلام ؛ حيث ينقل عنهم بالمعنى وينسب إليهم ما فهمه من الخبر بألفاظ صريحة في ذلك الفهم ، فقد أضاف إلى ما أرسله عن الإمام الصادق عليه السلام لفظ « يوم الجمعة » ، ومن المستبعد أن تكون هذه الرواية غير رواية « الكافي » و « التهذيب » ، وبذلك تتوسّع دائرة النقل بالمعنى ـ في إطار الفهم الخاصّ للنصّ ـ من دائرة الإفتاء إلى دائرة الرواية والنقل المباشر عن المعصوم عليه السلام .

**خامساً ـ اختلاف القدماء في الفتوى :**

نجد خلافاً غير قليل بين القدماء في الفتوى يعود سببه ـ في الغالب ـ إمّا إلى وجود التعارض بين الروايات ، وإمّا إلى الإجمال والإبهام فيها ، أو ترجيح

بعضها على بعض ، أو تفسير الروايات المجملة وفهمها . وعليه ، فإنّه لا يمكن دعوى أنّ جميع ما في مصنّفات القدماء من الفتاوى هو متون أخبار ونصوصها ، بل هو نتيجة فهمهم الخاصّ من الروايات ، وإليك بعض الموارد الدالّة على ذلك :

١ ـ الروايات المتعدّدة الواردة في باب الوضوء والغسل والتيمّم بالثلج [٣٣] ، فقد ذهب الشيخ المفيد والشيخ الطوسي فيها إلى أنّ من كان فاقداً للطهورين وأراد الوضوء أو الغسل ، وكان في أرض ليس فيها إلا الثلج ، جاز له إمرار يده على الثلج والمسح برطوبة اليد على أعضاء الوضوء أو الغسل ، وقد بيّنّا كيفية ذلك [٣٤] ، ووافقهما عليه جملة من الفقهاء [٣٥] .

لكن ذهب سلار ـ في مثل هذه الصورة ـ إلى وجوب التيمّم بالثلج بدل الوضوء أو الغسل ، ونسب القول بذلك إلى السيّد المرتضى وابن الجنيد أيضاً [٣٦] .

وذهب ابن إدريس إلى قول ثالث في المسألة ، وهو عدم جواز الوضوء أو الغسل أو التيمّم بالثلج ، بل يعتبر المكلّف في هذه الحال فاقداً للطهورين ؛ فلا تجب عليه الصلاة [٣٧] .

وذهب المحقّق الحلّي إلى خلاف ما ذهب إليه الشيخان ، فاشترط في مقدار الماء المستعمل في الغسل أو الوضوء صدقَ الوضوء أو الغسل به ، وجريانَه على الأعضاء [٣٨] ، وتبعه عليه بعض الفقهاء [٣٩] .

إنّ المنشأ في اختلاف الفقهاء في جواز الوضوء أو الغسل برطوبة الثلج بما لا يصدق معه الغسل ، وكذلك في جواز التيمّم به ، إنّما هو اختلاف الروايات واختلاف الفقهاء في حلّ التعارض بينها ، كما صرّح بذلك بعض المتأخّرين [٤٠] .

٢ ـ ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ـ فيما يستحبّ عند دخول الكعبة المشرّفة ـ صلاة ركعتين بين الأُسطوانتين على الرخامة الحمراء ، يقرأ في الأُولى حم السجدة ، وفي الثانية عدد آياتها من القرآن الكريم . قال عليه السلام : « تقرأ في الركعة الأُولى حم السجدة ، وفي الثانية عدد آياتها من القرآن » [٤١] . وفي مرجع الضمير في لفظ « آياتها » احتمالان : الأوّل : أن يعود إلى سورة حم السجدة ( فصّلت ) التي عدد آياتها ( ٥٤ ) آية . الثاني : أن يعود إلى السجدة ، فيكون اللازم قراءة أربع آيات بعدد آيات السجدات الواجبة في القرآن . والأوّل أقرب ظهوراً في الرواية ، إلا أنّ أكثر الفقهاء استخدموا عين التعبير الوارد في الرواية ولم يرفعوا إجمالها [٤٢] . لكن ذهب إلى الثاني الشيخ المفيد وسلار وابن البرّاج وصرّحوا بأنّ المراد : بعدد آيات سجود التلاوة [٤٣] ، فيما ذهب الشهيدان وجماعة إلى اختيار الوجه الأوّل وصرّحوا بأنّ المراد هو ( ٥٤ ) آية [٤٤] .

وعليه ، فإنّ ما اختاره الشيخ المفيد وسلار وابن البرّاج هو نتيجة فهمهم واجتهادهم الخاصّ .

٣ ـ إنّ مراجعة كتاب « مختلف الشيعة » توقفنا على الكثير من موارد اختلاف القدماء الناشئ : من اختلاف الأخبار ، أو من اختلاف الفقهاء في فهمها ، أو من فقدان النصّ على بعض الأقوال .

وفي مراجعة للفصول الثلاثة الأُولى من « كتاب المياه » البالغ عدد مسائلها ( ٢٩ ) مسألة ، وجدنا أنّ منشأ الاختلاف في ( ١١ ) مسألة منها هو اختلاف الروايات وتعارضها فيما بينها . وهذه المسائل هي : ١ ـ تنجّس الماء القليل بالنجاسة [٤٥] . ٢ ـ مقدار الكرّ [٤٦] . ٣ ـ تنجّس ماء البئر بالملاقاة ولو لم ينفعل [٤٧] . ٤ ـ مقدار ما ينزح لميتة الهرّة في البئر [٤٨] . ٥ ـ مقدار ما ينزح من

البئر للخمر [٤٩]. ٦ ـ مقدار ما ينزح من البئر للكلب والخنزير [٥٠]. ٧ ـ مقدار ما ينزح من البئر لميتة الشاة [٥١]. ٨ ـ مقدار ما ينزح لميتة الفأرة [٥٢]. ٩ ـ مقدار ما ينزح من البئر للوزغ [٥٣]. ١٠ ـ مقدار ما ينزح من البئر للعقرب [٥٤]. ١١ ـ مقدار ما ينزح من البئر لملاقاة الجنب [٥٥].

وأمّا اختلاف الفقهاء في الفهم والاستنتاج فهو في ستّ مسائل من المسائل التسع والعشرين المذكورة. وهي: ١ ـ حكم الماء القليل المتنجّس إذا بلغ كرّاً [٥٦]. ٢ ـ عدم تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة القليلة جداً [٥٧]. ٣ ـ تحديد نوع الرطل العراقي أو المدني في تقدير الكرّ [٥٨]. ٤ ـ انفعال الكرّ إذا كان في غدير أو قليب أو آنية [٥٩]. ٥ ـ ما ينزح من البئر للعذرة [٦٠]. ٦ ـ ما ينزح من البئر لميتة الحيّة [٦١].

وقد نسب العلامة سبعة أقوال للقدماء في المسائل التسع والعشرين المذكورة إلى فقدان النصّ فيها. وهذه المسائل هي: ١ ـ فتوى أبي الصلاح الحلبي بوجوب نزح تمام البئر من البول أو السرجين من الحيوان المحرّم الأكل [٦٢]. ٢ ـ فتوى الشيخ الطوسي بنزح تمام البئر لأحد الدماء الثلاثة [٦٣]. ٣ ـ فتوى الشيخ الطوسي بمقدار ما ينزح من البئر لغير الدماء الثلاثة من أنواع الدم [٦٤]. ٤ ـ فتوى الشيخ الصدوق ووالده والسيّد المرتضى بمقدار ما ينزح من البئر لبول الرجل [٦٥]. ٥ ـ فتوى الشيخ الطوسي والمفيد وسلار وأبي الصلاح وابن البرّاج بمقدار ما ينزح من البئر لذرق الدجاج [٦٦]. ٦ ـ فتوى الشيخ الطوسي بمقدار ما ينزح من البئر للنجاسات التي لم يعيّن لها مقدار النزح [٦٧]. ٧ ـ فتوى الشيخ الطوسي بمقدار ما ينزح من البئر بملاقاة المتنجّس [٦٨].

وفي جميع هذه الموارد لم يدّعِ العلامة الحلّي استناد القدماء إلى رواية لم تصل إلينا.

**سادساً ـ عدم الإفتاء بالحكم المنقول :**

يرى بعض الفقهاء المتأخّرين أنّ كتاب « النهاية » للشيخ الطوسي هو متون أخبار وليس كتاباً معدّاً للفتوى [٦٩] ، وعليه فلا يمكن القول بأنّ كلّ حكم وارد في هذا الكتاب يمثّل رأي الشيخ الطوسي .

لقد اعتمد الشيخ الطوسي في غير كتاب « النهاية » الترجيح عند تعارض الروايات أو الجمع بينها ، إلا أنّه لم يعتمد ذلك في كتاب « النهاية » ، فهو في هذا الكتاب ـ الذي هو متون أخبار ـ إمّا أن ينقل رواية قد رجّحها ، أو ينقل الروايات المتعارضة من غير ترجيح فيما بينها .

والظاهر أنّ أوّل من أثار هذه الملاحظة حول كتاب « النهاية » هو ابن إدريس ، حيث تكرّرت مقولته : « إنّما أورده إيراداً لا اعتقاداً » في بعض الأخبار التي يرويها الشيخ في « النهاية » فيما يقرب من أربعين مرّة ، وقد فسّر ابن إدريس ـ في بعض هذه الموارد ـ ظاهرة اختلاف رأي الشيخ في كتبه : بأنّ ما يذكره في « النهاية » لا يمثّل رأيه ، وهذا بعكس ما يذكره في « المبسوط » و « الخلاف » فهو يمثّل آراءه [٧٠] .

وقد أشار العلامة الحلّي في عدّة مواضع إلى كلام ابن إدريس من غير اعتراض ، ولكنّه اعترض عليه في مورد واحد ، حيث قال : « ونسبةُ ابن إدريس كلام الشيخ إلى أنّه « خبر واحد أورده إيراداً لا اعتقاداً » قلّةُ تأمّل منه ، وسوء نظر ، وعدم تفطّن » [٧١] .

وقد وافق المحقّق الحلّي ابن إدريس فيما ذهب إليه في الدعوى المذكورة في مواضع من كتابه « النهاية ونكتها » الذي كتبه للجواب على ما يثار عليه من إشكالات .

لقد أجاب المحقق الحلّي عن إشكال : لِمَ أفتى الشيخ الطوسي في « النهاية » بعدم نجاسة ماء الآنية أو الغدير الذي يلغ فيه ما عدا الكلب والخنزير من الحيوانات إن كان دون الكرّ ، وكذلك عدم نجاسة ما يشرب منه الفأر والحيّة وأنّه لا يحتاج إلى التطهير ، لكنّه أفتى ـ في باب تطهير الثوب من النجاسات ـ بوجوب تطهير الثوب إذا لاقاه كلب أو خنزير أو أرنب أو ثعلب أو وزغة مع الرطوبة ، والحال أنّ ملاقاة الأرنب أو الثعلب أو الوزغة لو أوجبت نجاسة الثوب ، لاقتضى ذلك نجاسة الغدران أو الآنية أيضاً ، وإن لم يكن ما ذكروه ينجّس فلا يجب غسل الثوب حينئذٍ ؟ !

وجواب المحقّق على ذلك : هو أنّ الشيخ عوّل في الفتوى الأُولى على رواية أبي العبّاس الفضل ، وعوّل في الفتوى الثانية على رواية علي بن جعفر عن أخيه ، وعوّل في الفتوى الثالثة على روايات أُخرى ، وهي روايات شاذّة لم يستند إليها أحد . وإنّما تبع الشيخ في باب تطهير الثوب من النجاسات الشيخ المفيد الذي استند فيها إلى روايات شاذّة ، إلا أنّه في مقام التحقيق أفتى بنجاسة ملاقي الكلب والخنزير ، وقد أفتى بذلك أيضاً في « المسائل الحائريّات » [٧٢] .

وممّا يلاحظ في هذا الإطار أنّ المحقّق الحلّي يعتبر كتاب « المقنعة » للشيخ المفيد ككتاب « النهاية » لا يعكس آراء مؤلّفه ، وإنّما قد يورد الخبر إيراداً لا اعتقاداً .

ثمّ إنّ المحقّق الحلّي طرح إشكالاً آخر ـ بعد نقله المسألة السابقة ـ فيما يرتبط بتعارض آراء الشيخ الطوسي في « النهاية » في بعض فروع مسألة إعادة الصلاة في اللباس النجس ، ثمّ أجاب عن ذلك فقال : « هذا موضع اختلف فيه الروايات ، فاختلاف فتواه ﷺ بحسبها . والذي استقرّ عليه مذهبه : أنّه إن سبق العلم بالنجاسة أعاد وإن نسي في حال الصلاة ، وإن لم يسبق العلم لم يُعِد وإن لم يخرج الوقت » [٧٣] .

وقد شكّلت هذه الملاحظة ـ فيما يرتبط بكتب القدماء كلاً أو بعضاً ـ نوعاً من التشويش في عملية التدوين الفقهي للكتب الفقهية غير الروائية ، ويبدو أنّ هذا من إفرازات الانفصال التدريجي للفقه عن كتب الرواية .

لقد كان الفقهاء ـ من جهة ـ بصدد بيان فتاواهم بعيداً عن التقيّد الحرفي بالنصّ ، إلا أنّهم في الوقت ذاته لم يستطيعوا ـ أو لم يريدوا ـ الانفصال الكامل عن منهج نقل الأخبار ، بما فيها الأخبار التي لا يفتون بها ؛ ولذا صاروا بصدد الإفتاء بلغة النصّ رغم كونه على خلاف رأيهم ؛ ولذا نشأت ظاهرة اختلاف الفتاوى والآراء في كتبهم .

**سابعاً ـ اجتهاد القدماء :**

لم يقتصر القدماء في مصنّفاتهم على النقل الحرفي أو المضموني للأخبار ، بل كانوا يُعملون اجتهادهم واستنباطهم في الكتاب والسنّة في مواضع عديدة ، هذا مضافاً إلى أنّهم ـ كما تقدّم ـ لا تخلو مصنّفاتهم الروائية من اجتهاد في مستوى من المستويات . وهذا الاجتهاد لم يكن خاصّاً بالقسم الرابع من آثار القدماء ، كالمبسوط والخلاف ، بل نجده في القسم الثاني والثالث أيضاً .

وممّا يدلّ على اجتهادهم ـ مضافاً إلى ما تقدّم في المباحث والعناوين السابقة ـ الشواهد التالية :

١ ـ ما ذكره الشيخ المفيد في جملة موارد إتمام الصلاة ووجوب الصوم : من كان سفره أكثر من حضره [٧٤] . وهو تعبير لم يرد في الروايات ، وإنّما الوارد أنّ من كان عمله السفر ـ كالمكاري والكريّ والراعي والأشتقان [٧٥] ؛ والملاح والجمّال والتاجر [٧٦] ـ فحكمه الإتمام . وقد اتّبع أكثر القدماء الشيخ المفيد في هذا التعبير [٧٧] .

لكن أشكل المحقّق الحلّي وغيره على القدماء : بعدم ورود هذا التعبير في الروايات ، وإنّما هو حاصل اجتهادهم فيها ، وهي لا يستفاد منها ذلك [٧٨].

وممّن أشكل عليهم - بنفس الإشكال أيضاً - من المعاصرين السيّد البروجردي ؛ حيث أفاد : إنّ التعبير المذكور إنّما هو مستنبط من التعليل الوارد في الروايتين الواردتين في المسألة بعد إلغاء الخصوصية منهما [٧٩].

٢ ـ ما ذكره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي في موارد نقض الوضوء « المرض المانع من الذُكر » [٨٠] ، وهو تعبير لم يرد في الأخبار ، وإنّما الوارد فيها النوم الغالب على العقل أو السمع [٨١] ، وقد استند الشيخ الطوسي إلى هذه الأخبار في شرح هذه العبارة من « المقنعة » [٨٢].

وقد اعترف المحقّق الحلّي بعدم دلالة الروايات بشكل صريح على المدّعى محاولاً دفع اتّهام الشيخين بالقياس وتخريج ذلك على أساس مفهوم الأولوية [٨٣] . وقد أشكل الحرّ العاملي على الشيخ الطوسي : بعدم دلالة الروايات على مدّعاه ، وأنّ إطلاق روايات حصر نواقض الوضوء خالية عن ذكر هذا الناقض [٨٤].

**ثامناً ـ نقل الروايات في المتون الفتوائية :**

اعتمد القدماء في المتون الفقهية غير الروائية ـ التي هي مورد بحثنا ـ بيان فتواهم بغير لغة الرواية ، وهذا هو وجه التمايز بين المتون الفقهية غير الروائية وبين المتون الفقهية الروائية .

لقد اشتهرت بين المتون الفقهية الروائية المتقدّمة كتب كـ « فقه الرضا » و « المقنع » و « الهداية » ، لكن نجد في المصادر المتأخّرة عنها تقلّصاً في اعتماد لغة النصّ ، كما في كتب الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي .

لكنّ اعتماد هذا الأُسلوب في تدوين المتون غير الروائية سبّب نوعاً من الإرباك والتشويش لدى الباحث المتابع لهذا التراث ، ويرجع السبب في هذا الإرباك وهذه الثنائية في طريقة التدوين إلى عدم تحقّق الانفصال الكامل في المتون الفقهية عن المتون الروائية وطريقتها التدوينية ، ولكنّها تقلّصت بشكل تدريجي ، ولا تزال حاضرة في كتب بعض المتأخّرين [٨٥] .

وقد أجاب المحقّق الحلّي على السؤال القائل : لماذا يعتمد الشيخ الطوسي في كتاب « النهاية » النصّ تارةً لبيان رأيه ، ويأخذ فحوى النصّ ومضمونه لبيان رأيه أُخرى ؟ فقال : « فالجواب من وجوه :

أحدها : ليس على المصنّف اعتراض فيما يتخيّره من الإيراد ، فلا يلزم بيان اللمّيّة ؛ لأنّ التصنيف تابع للاقتراح .

الثاني : لعلّه في موضع يرى تلخيص العبارة أنهض بالمقصود ، يقتصر عليه .

الثالث : قد لا يكون مضمون الرواية اختياره ، فيوردها ضبطاً للفتوى بالرواية .

الرابع : قد يكون فائدة الرواية غير معلومة لبعدها عن شبه الأُصول ، فيورد الرواية بياناً لعلّة الحكم .

الخامس : قد يكون الفتوى معلومة من فحوى الرواية لا من منطوقها ، فلو اقتصر على إيراد الفتوى لم يدرِ السامع من أين نقلها ، فيورد الرواية ليهتدي على منتزع الحكم .

وليس هذه الوجوه مجتمعة ، بل قد ينفرد » [٨٦] .

وقد نقل هذا الاعتراض وجوابه الشهيدان عن المحقّق الحلّي ، وأضافا وجهاً سادساً لم يرد في المطبوع من كتاب « النهاية ونكتها » . وهذا الوجه هو : أنّ الفقيه إنّما يذكر الدليل على رأيه حتّى يقف قارئ الكتاب على صحّة الرأي أو

بطلانه [٨٧] . وقد ذكر ابن فهد الحلّي أربعة من هذه الوجوه ـ في مقام الجواب على الاعتراض المذكور ـ من غير نسبة لها إلى المحقّق الحلّي [٨٨] .

**الحصيلة :**

إنّ النتاج الفقهي للقدماء ـ كنتاج غيرهم هو ـ حصيلة اجتهادهم في مصادر الشريعة ، وهذا ما نشاهده في آثارهم بوضوح .

من جهة أُخرى ، نشاهد أيضاً التأثير المتبادل في كتب المتقدّمين بعضها مع بعض ، كما هو الشأن في تراث غيرهم ومصادرهم ؛ ولذا فإنّ كلّ أثر من آثار القدماء هو حصيلة اجتهاده الخاصّ زائداً تأثّره بمنهج غيره ، فآثار القدماء هي كآثار غيرهم في هذه الجهة بلا فرق .

إنّ هذه الآثار وإن كانت وليدة ظاهرة انفصال المتون الفقهية عن المتون الروائية ـ ولذا شابهت من هذه الجهة الآثار الفقهية للمتأخّرين بما يمهّد الأرضية لانعكاس أقوال المعصومين عليهم السلام فيها ـ إلا أنّ اجتهاد مؤلّفي هذه الآثار يشكّل حلقة وسطى بين الباحثين في هذه الآثار وبين أقوال المعصومين عليهم السلام ، بيد أنّ هذه الحلقة الوسطى كانت سبباً لسلب الاطمئنان عن النقل أو الانعكاس الدقيق لأقوال المعصومين عليهم السلام .

ومن أسباب عدم الاطمئنان بكشف هذه الآثار أو الفتاوى عن قول المعصوم عليه السلام أيضاً هو النقل بالمعنى ، وكذلك استناد الفقيه في فتواه إلى أحد الأُصول العملية أو القواعد الفقهية أو العقلية أو إلى فهمه الخاصّ من الكتاب أو السنّة بما يخالف أحياناً فهم أكثر الفقهاء أو كثير منهم .

هذا ، مضافاً إلى اتّصاف كتب القدماء ببعض الإبهامات والتعقيدات الأُخرى التي قد لا نواجهها في كتب المتأخرين ، وهذه الإبهامات هي من إفرازات ظاهرة

الاستقلال للمتن الفقهي عن المتن الروائي ، ومن جملة هذه الإبهامات : ما نشاهده من اعتماد النصّ في مقام الإفتاء ؛ الأمر الذي قد لا يكشف عن مراد الفقيه بشكل تامّ .

**والحاصل** : فإنّ ما يمكن قوله في نهاية المطاف : هو أنّ كشف الإجماع أو الشهرة عن قول المعصوم عليه السلام في نظرية الأُصول المتلقّاة ـ التي تبنّاها السيّد البروجردي ومن تبعه ـ إن لم يكن أمراً متعذّراً فهو في غاية الصعوبة .

# الهوامش

( ١ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، النهاية ونكتها ٣ : ٤٠٥ .

( ٢ ) المصدر السابق ٢ : ٣٦٣ ، ٤٥٦ ، ٣ : ٦٦ ، ٤١١ ، ٤٥٥ .

( ٣ ) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ٢٢ : ٦٣٧ .

( ٤ ) الاشتهاردي ، علي بناه ، تقرير بحث السيّد البروجردي ١ : ٢٨٨ .

( ٥ ) المحقق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، المعتبر ٢ : ٩٣ .

( ٦ ) البروجردي ، حسين ، نهاية التقرير ١ : ٣٩٦ .

( ٧ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٧٣٧ .

( ٨ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، النهاية ونكتها ٣ : ٣٦٦ .

( ٩ ) المصدر السابق : ٣٦٧ .

( ١٠ ) الخوئي ، أبو القاسم ، مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤٥٠ .

( ١١ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ١٤٩ .

( ١٢ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٩٤ . المرتضى ، علي بن الحسين ، جمل العلم والعمل : ٦٤ .

( ١٣ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٢ : ٢٠٢ .

( ١٤ ) فقه الرضا : ٩١ .

( ١٥ ) المصدر السابق : ٣٠٢ .

( ١٦ ) المصدر السابق : ٢٣٢ .

( ١٧ ) المصدر السابق : ١١٣ .

( ١٨ ) المصدر السابق : ٧٩ .

( ١٩ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٦٤ ، ٦٦ .

( ٢٠ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، الهداية : ١٧٧ .

( ٢١ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٤٩٩ .

( ٢٢ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، الهداية : ١٤٦ .

( ٢٣ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١١٨ . علل الشرائع ١ : ٢٦٥ .

( ٢٤ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، الهداية : ١٤٦ .

( ٢٥ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٤٦٠ .

( ٢٦ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٣ : ١٢٩ .

( ٢٧ ) المصدر السابق : ٢٨٧ .

( ٢٨ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٢٠٢ . المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، المعتبر ٢ : ٣٢٤ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ٤ : ١٣٦ . معتصم الشيعة ١ : ١٧٧ .

( ٢٩ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٦٦٣ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ٤ : ١٣٦ .

( ٣٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٧ : ٣٣٣ .

( ٣١ ) البخاري ، محمّد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ٢ : ٤ . الشيباني ، أحمد بن حنبل ، المسند ٣ : ٤٩ . ابن حزم ، المحلّى ٥ : ٨٢ . ابن قدامة ، عبد الله ، المغني ٢ : ٢٤٤ . السرخسي ، أبو بكر ، المبسوط ٢ : ٣٧ . بدائع الصنائع ١ : ٢٧٤ .

( ٣٢ ) المجلسي الأوّل ، محمّد تقي ، روضة المتّقين ٢ : ٦٠٨ . لوامع صاحبقراني ٤ : ٥٨٨ .

( ٣٣ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٣ : ٣٥٣ .

( ٣٤ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٣٨ . المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، النهاية ونكتها ١ : ٢٢٦ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٣١ .

( ٣٥ ) ابن البرّاج ، عبد العزيز ، المهذّب ١ : ٤٥ .

( ٣٦ ) سلار ، حمزة بن عبد العزيز ، المراسم العلوية : ٥٣ .

( ٣٧ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ١ : ٤٢٣ . الشهيد الأوّل ، محمّد ابن مكّي ، ذكرى الشيعة ١ : ١٨١ .

( ٣٨ ) ابن إدريس ، محمّد بن منصور ، السرائر ١ : ١٣٨ .

( ٣٩ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ١ : ٥٥ .

( ٤٠ ) الكركي ، علي بن عبد العالي ، جامع المقاصد ١ : ٤٨٥ . البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ٤ : ٣٠٨ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٥ : ١٥٠ .

( ٤١ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٣ : ٢٧٥ .

( ٤٢ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، المقنع : ٢٩٠ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٣٨١ . ابن إدريس ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٦١٤ . المحقّق الحلّي ، جعفر بن

الحسن ، النهاية ونكتها ١ : ٥٤٢ ؛ شرائع الإسلام ١ : ٢٥٢ . العلامة الحلّي ، الحسن ابن يوسف ، قواعد الأحكام ١ : ٤٤٩ . الفيض الكاشاني ، محسن ، مفاتيح الشرائع ١ : ٣٨١ .

( ٤٣ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٤٢٤ . سلار ، حمزة بن عبد العزيز ، المراسم العلوية : ١١٦ . ابن البرّاج ، عبد العزيز ، المهذّب ١ : ٢٦٣ .

( ٤٤ ) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي ، الدروس ١ : ٤٦٥ . الكركي ، علي بن عبد العالي ، جامع المقاصد ٣ : ٢٧٢ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، حاشية الإرشاد ١ : ٤٥٧ . الروضة البهيّة ٢ : ٣٢٦ . الخوئي ، أبو القاسم ، مناسك الحجّ : ٢٨٠ .

( ٤٥ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ١ : ١٧٦ .

( ٤٦ ) المصدر السابق : ١٨٢ .

( ٤٧ ) المصدر السابق : ١٨٧ .

( ٤٨ ) المصدر السابق : ١٩٣ .

( ٤٩ ) المصدر السابق : ١٩٥ .

( ٥٠ ) المصدر السابق : ٢٠٠ .

( ٥١ ) المصدر السابق : ٢٠٢ .

( ٥٢ ) المصدر السابق : ٢٠٤ .

( ٥٣ ) المصدر السابق : ٢١٠ .

( ٥٤ ) المصدر السابق : ٢١٢ .

( ٥٥ ) المصدر السابق : ٢١٩ .

( ٥٦ ) المصدر السابق : ١٧٩ .

( ٥٧ ) المصدر السابق : ١٨٢ .

( ٥٨ ) المصدر السابق : ١٨٤ .

( ٥٩ ) المصدر السابق : ١٨٦ .

( ٦٠ ) المصدر السابق : ٢٠٩ .

( ٦١ ) المصدر السابق : ٢١٣ .

( ٦٢ ) المصدر السابق : ١٩٢ .

( ٦٣ ) المصدر السابق : ١٩٧ .

( ٦٤ ) المصدر السابق : ١٩٨ .

( ٦٥ ) المصدر السابق : ٢٠٧ .

( ٦٦ ) المصدر السابق : ٢١٤ .

( ٦٧ ) المصدر السابق : ٢١٦ .

( ٦٨ ) المصدر السابق : ٢١٧ .

( ٦٩ ) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٣٢ : ٦٢ ، ٤٠ : ٤٢٨ . الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الصلاة ( الطبعة الحجرية ) : ٤١٨ . الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة ١ : ٣٧٤ . الكلبايكاني ، محمّد رضا ، كتاب الحجّ ٢ : ١٠٣ .

( ٧٠ ) ابن إدريس ، محمّد بن منصور ، السرائر ١ : ١١٠ ، ٢٤٦ ، ٢٦٩ ، ٣٠٤ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٩٤ ، ٤٦١ ، ٤٧١ ، ... .

( ٧١ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ٦ : ٣١٠ .

( ٧٢ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، النهاية ونكتها ١ : ٢٠١ ـ ٢٠٥ .

( ٧٣ ) المصدر السابق : ٢١٠ .

( ٧٤ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٣٤٩ .

( ٧٥ ) الأشتقان : البريد . ( مجمع البحرين ٦ : ٢٧٢ ) .

( ٧٦ ) الحرّ العاملي : محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٤ .

( ٧٧ ) المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار : ١٦٤ . الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه : ١١٦ . سلار ، عبد العزيز ، المراسم العلوية : ٧٤ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ١ : ١٤١ . النهاية ١٢٢ . ابن البرّاج ، عبد العزيز ، المهذّب ١ : ١٠٦ .

( ٧٨ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، المعتبر ٢ : ٤٧٢ . البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ٢ : ٣٩٠ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ١٤ : ٢٧٥ .

( ٧٩ ) المنتظري ، حسين ، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ( تقرير بحث السيّد البروجردي ) : ١٦٤ . الصافي الكلبايكاني ، علي ، تبيان الصلاة ١ : ٢٥٩ . الاشتهاردي ، علي بناه ، تقرير بحث السيد البروجردي ٢ : ٤١١ .

( ٨٠ ) المفيد ، محمّد بن محمّد ، المقنعة : ٣٨ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ١٨ .

( ٨١ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١ : ٢٥٢ .

( ٨٢ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٩ .

( ٨٣ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، المعتبر ١ : ١١١ .

( ٨٤ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١ : ٢٥٧ .

( ٨٥ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٤ : ٢٣٤ و ٢٣٥ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ٥ : ٥٣٧ .

( ٨٦ ) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، النهاية ونكتها ٣ : ٤٠٢ .

( ٨٧ ) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي ، غاية المراد ٤ : ٤٦٢ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ١٥ : ٣٥٣ .

( ٨٨ ) ابن فهد الحلّي ، أحمد بن محمّد ، المهذّب البارع ٥ : ٢٨٦ .

# الإباحة الشرعية

□ الشيخ خالد الغفوري

**لقد دار البحث في هذه الدراسة حول الآية الحادية والستين من سورة النور والتي تضمّنت رفع الحرج عن ذوي الأعذار وعن الأكل في بيوت الأقارب . . ووقع البحث عنها في سبعة عشرة جهة . . وقد رست هذه الدراسة على طرح قراءة جديدة للآية الكريمة مفادها أنّها ليست في مقام إنشاء حكم تعبّدي . . بل إنّها مبتنية على نكتة عرفية وعقلائية . .**

**المصطلحات الأساسية** : إباحة ، إباحة شرعية ، أكل ، أقارب ، سلطنة ، ملك .

**إيضاح** :

إنّ الإباحة الشرعية تأتي بمعنيين :

**المعنى الأوّل** : الإباحة الشرعية بالمعنى العام : وهو كلّ حكم بالإباحة من قبل الشارع ، في قبال الإباحة العقلية . وهذه الإباحة غير محدودة بنوع خاص من أفعال المكلّفين أو سنخ خاص من الأحكام . وتبحث تحت عنوان ( اصالة البراءة ) .

**المعنى الثاني** : الإباحة الشرعية بالمعنى الخاص ، وهي إباحة الشارع التصرّف في المال لغير المالك ، في قبال الإباحة المالكية . وهي الإباحة المعلّقة على إذن المالك أو المأذون من قبله ؛ لأنّه صاحب السلطنة على المال والحقّ .

والإباحة الشرعية بالمعنى الخاص تختصّ بباب الأموال والتصرّف فيها من قبل غير المالك خروجاً واستثناء عن قاعدة حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه ورضاه وطيبة نفس .

وهذه الإباحة مجعولة على أنحاء :

**النحو الأوّل** : أن يجعلها الشارع لمن ينوب عن المالك كالولي الخاصّ الذي يباح له التصرّف في أموال المولّى عليه . وتُبحث في باب ( الولاية والوصاية ) .

**النحو الثاني** : أن يجعلها الشارع على أثر معاملة ، فهي مسبّبة عن معاملة لم يقصد بها المتعاملان الإباحة بل الملك إلاّ أنّ الشارع قد حكم فيها بالإباحة ، كما اختاره كثيره من الفقهاء في بحث المعاطاة ، وقد يطلق عليها الإباحة الشرعية المعاملية أو التسبيبية . ويرجع في ذلك إلى بحث ( عقد أو بيع ) .

**النحو الثالث** : أن يجعلها الشارع ابتداء لعناوين خاصة من قبيل جعل الإباحة للمارّة في الأكل من الثمار بالقدر المحدود أو إباحة التصرّف في مال الغير في حال الضرورة أو إباحة الأكل من بيوت من ذكرتهم الآية الكريمة المعروفة الآيتة [1] ، فهذه إباحة ابتدائية ، وقد تسمّى بالاباحة المحضة ، وهي إباحة تعبّدية ثبتت بحكم الشارع مع قطع النظر عن رضا المالك . وهذه هي المنظورة في هذا البحث .

**النصّ القرآني** :

قال الله تبارك وتعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا

عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٢) .

**البيان الاجمالي للآية الكريمة :**

١ ـ لقد بيّن في هذا النص رفع الحرج عن ذوي الأعذار وأصحاب العاهات وهم الأعمى والأعرج والمريض ، وقد اختلفوا في بيان متعلّق هذا الرفع في أنّه الجهاد أو مطلق التكليفي الشاقّ بالنسبة لهم ، أو هل إنّ هذه الفقرة مرتبطة بما بعدها فتفيد إباحة الأكل ممّن ذكرتهم الآية الكريمة ، كما سيأتي .

٢ ـ ثمّ بيّن إباحة الأكل للإنسان من بيته نفسه أو من هو بمنزلة نفسه .

٣ ـ وكذلك بيّن إباحة الأكل من بيوت الأقارب من ذوي الأرحام ، وهم ثمانية أصناف : الآباء ، الأُمهات ، الأُخوة ، الأخوات ، الأعمام ، العمات ، الأخوال ، الخالات .

٤ ـ وأيضاً بيّن إباحة الأكل ممّا وضع تحت تصرّفه بوكالة ونحوها ، ومن مال الصديق . فصارت الأصناف عشرة .

٥ ـ وأوضح هذا النص أنّه لا مانع من الأكل جميعاً أو متفرّقين .

**فلسفة التشريع :**

١ ـ لقد أباح الله تعالى للإنسان أن يأكل من بيت أقاربه بدون إذن ؛ وذلك لما بين هؤلاء من صلة الرحم ، ولأنّه يستدعي المحبّة والوداد والوئام ، فإنّ الأكل من بيوت الأقارب يقوّي أواصر القرابة ويزيل الكلفة ويدعو إلى المؤانسة والانبساط .

٢ ـ كما أباح الأكل من بيت الصديق بدون إذن أيضاً ؛ لأنّ الصداقة بمنزلة القرابة ، وحق الصديق على صديقه عظيم وكبير (٣) .

**مناسبات وأسباب نزول النص :**

لقد أورد ابن العربي في سبب نزول الآية ثمانية أقوال ، وسيأتي بيانها لاحقاً ، لكن لدينا على جملتها بعض الملاحظات الكلّية :

١ ـ إنّ هذه الأقوال ليست كلّها لبيان سبب النزول ، فإنّ بعضها يمثّل وجهات نظر في فهم وتفسير الآية .

٢ ـ إنّ بعضها ناظر إلى بيان سبب نزول الآية الكريمة بجميع فقراتها ، وبعضها ناظر إلى بعض فقراتها ، نظير ما ذُكر في بيان سبب نزول قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ﴾ حيث قيل إنّه نزل في بني كنانة . وقيل غير ذلك ، كما سيأتي .

٣ ـ نحن هنا لم نذكر ما ورد في بيان أسباب النزول ومناسباته وأجوائه تحاشياً للتكرار .

**القراءة :**

ـ قرأ أبو عمرو ـ بخلاف عنه ـ وأبو جعفر والأزرق وورش والاصبهاني والسوسي ﴿ أَن تَاكُلُوا ﴾ بإبدال الهمزة ألفاً . وهي قراءة حمزة في الوقف .

ـ ﴿ بُيُوتِ ﴾ في المواضع العشرة من الآية بضمّ الباء عن ورش وأبي عمرو وحفص وأبي جعفر ويعقوب ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ . والباقون بكسر الباء ﴿ بِيُوتِكُمْ ﴾ .

ـ وقرأ حمزة ﴿ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ بكسر الهمزة والميم في الوصل بما قبلها ، فإذا ابتدأ قرأ بالضم كالجماعة .

وقرأ الكسائي وطلحة ﴿ إِمَّهَاتِكُمْ ﴾ بكسر الهمزة وحدها في الوصل بما قبلها .

ـ وقرأ ابن جبير ﴿ مَلَكْتُم ﴾ .

ـ وقرأ ابن جبير ( مفاتيحه ) جمع مفتاح :

وقرأ قتادة وهارون عن أبي عمرو وابن يعمر وأنس بن مالك ﴿ مَّفَاتِحَهُ ﴾ مفرداً .

ـ وقرأ حميد بن قيس ﴿ صَدِيقِكُمْ ﴾ .

وحكيت أنّها قرئت ﴿ صِدِيقِكُمْ ﴾ بكسر الصاد اتباعاً لحركة الدالّ [٤] .

**التحليل اللفظي :**

﴿ حَرَجٌ ﴾ الحرج في الأصل الضيق ويقع على الإثم والحرام . وقيل الحرج : أضيق الضيق [٥] .

﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ الواو إمّا عاطفة ، أو استئنافية .

﴿ أَن تَأْكُلُوا ﴾ قيل : والمخاطب الناس عامة ، لكن لمّا اجتمع المخاطَب وغير المخاطب غلّب المخاطب لينتظم الكلام [٦] ، كقولهم : أنت وزيد جلستما ، ولا يقال : أنت وزيد جلسا .

﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ البيت أصله : مأوى الإنسان بالليل ؛ لأنّه يقال : بات ، أي أقام بالليل [٧] ، والمراد مطلق المأوى والمآب ومجمع الشمل [٨] وما يتخذ مسكناً .

وليس المراد ما هو متعارف اليوم من إطلاقه على كلّ الدار بكافّة غرفها ومرافقها ، بل المراد الأعم الذي يصدق حتى على الغرفة الواحدة .

﴿ مَّفَاتِحَهُ ﴾ جمع مِفتَح ، وأمّا المفاتيح فجمع مفتاح : مفتاح الباب وكلّ مستغلق ، وقيل : هي الكنوز والخزائن [٩] .

﴿ أَوْ صَدِيقِكُمْ ﴾ معطوف على ما تقدّمه بتقدير ( بيت ) على ما يعلم من سياقه ، والتقدير ( أو بيت صديقكم ) [١٠] . الصديق هنا بمعنى الجمع ، وكذلك العدوّ ، قال تعالى : ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي ﴾ [١١] . وقال جرير :

دَعونَ الهوى ثم ارتمينَ قلوبنـا ... بأسـهم أعـداء، وهـنّ صـديقُ

والصديق : من يصدقك في مودّته وتصدقه في مودّتك [١٢] .

﴿ جَمِيعاً ﴾ نصب على الحال .

﴿ أَشْتَاتاً ﴾ متفرّقين جمع : شت وهو مصدر بمعنى التفرّق ، استعمل بمعنى المتفرّق مبالغة ثم جمع ، أو صفة مشبّهة على فعل بمعنى المتفرّق كالحق .

**المدلول التشريعي :**

وسنذكر أولاً بحثاً كلياً يرتبط بجميع فقرات الآية المباركة ، ثم نذكر البحوث التي تخص بعض فقراتها :

**أولاً ـ هل الآية منسوخة ؟**

اختلف العلماء في هذه الآية على أقوال ثمانية [١٣] ، أقربها ثلاثة ، كما صرّح بذلك القرطبي [١٤] :

**القول الأول** : إنّها منسوخة من قوله تعالى : ﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ إلى آخر الآية ، قاله عبدالرحمن بن زيد ، قال : هذا شيء قد انقطع ، كانوا في أوّل الاسلام ليس على أبوابهم أغلاق وكانت الستور مرخاة ، فربّما جاء الرجل فدخل البيت وهو جائع وليس فيه أحد ، فسوّغ الله عزّوجل أن يأكل منه ، ثم صارت الأغلاق على البيوت ، فلا يحلّ لأحد أن يفتحها ، فذهب هذا وانقطع . قال ﷺ : « لا يحتلبنّ أحد ماشية أحد إلا بإذنه ... » [١٥] .

**أقول** : ولعلّ مراده بالناسخ هو الآيات والأحاديث الواردة في حرمة أكل أموال الغير كقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [١٦] .

وسيأتي في قوله تعالى : ﴿ أَوْ صَدِيقِكُمْ ﴾ القول بأنّه منسوخ [١٧] بقوله تعالى : ﴿ لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ [١٨] وقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلاَ تَدْخُلُوهَا ... ﴾ [١٩] وقوله ﷺ : « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه » [٢٠] .

لكن دعوى النسخ إنّما تكون مقبولة فيما إذا لم يمكن الجمع الدلالي بين الناسخ والمنسوخ واستحكم التنافي بينهما ، وسيأتي بيان عدم التنافي بين المدلولين ، فلا تتمّ دعوى النسخ .

**القول الثاني** : إنّها ناسخة ، قاله جماعة ، روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ﷺ قال : لمّا أنزل الله عزّ وجلّ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (٢١) قال المسلمون : إنّ الله عزّ وجلّ قد نهانا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ، وأنّ الطعام من أفضل الأموال ، فلا يحلّ لأحد منّا أن يأكل عند أحد ، فكفّ الناس عن ذلك ، فأنزل الله عزّ وجلّ : ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ ... أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ . قال : هو الرجل يوكّل الرجل بضيعته (٢٢) .

ودعوى النسخ غير مقبولة ؛ لعدم التنافي في الدلالة بين الآيتين الكريمتين ، مضافاً إلى أنّ ذكر الزمنى هنا لا مناسبة له (٢٣) .

**القول الثالث** : إنّها محكمة ، قاله جماعة من أهل العلم ممّن يقتدى بقولهم ، منهم سعيد بن المسيّب وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (٢٤) .

**أقول** : وهذا القول هو الصحيح ، فإنّ هذا هو مقتضى الأصل ، ودعوى النسخ تحتاج إلى دليل يثبتها ، وليس ، بل ويدعم ذلك بعض ما روي كما سيأتي .

**ثانياً ـ** قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ ، وفيه عدّة وجوه :

**الوجه الأول** : أنّ الأنصار كانوا يتحرّجون إذا دعوا إلى طعام أن يأكلوا مع هؤلاء الزمنى من طعام واحد ، ويقولون : الأعمى لا يبصر طيّب الطعام ، والأعرج لا يستطيع الزحام عند الطعام ، والمريض يضعف عن مشاركة الصحيح في الطعام ، وكانوا يعزلون طعامهم مفرداً ويرون أنّه أفضل ، فأنزل الله سبحانه

الآية ، ورفع الحرج عنهم في مؤاكلتهم ، وهذا قول ابن عباس [٢٥] . أي إنّ أهل الأعذار يقصرون عن درجة الأصحّاء في الأكل لعاهاتهم [٢٦] . وهذا هو المروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام [٢٧] .

وقيل : كانت العرب ومَن بالمدينة قبل المبعث تتجنّب الأكل مع أهل الأعذار ، فبعضهم كان يفعل ذلك تقذّراً لجوَلان اليد من الأعمى ، ولانبساط الجلسة من الأعرج ، ولرائحة المريض وعلاته ، وهي أخلاق جاهلية وكبر ، فنزلت الآية الكريمة مؤذنة [٢٨] .

وقال محمّد علي السايس : « إنّ من ذهب إلى هذا التأويل جعل كلمة ( عَلَى ) بمعنى ( في ) ، فقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ ... ﴾ معناه ليس في الأعمى حرج ، أي ليس عليكم في مؤاكلة الأعمى حرج » [٢٩] .

وأفاد بعضهم أنّه على هذا الوجه يكون ( أن يأكلوا ) مقدّراً قبل قوله تعالى : ﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ و ﴿ حَرَجٌ ﴾ بعده [٣٠] .

وردّه ابن العربي بأنّ ذلك لو صحّ لكان المعنى : ليس على من أكل مع هؤلاء حرج ، فأمّا أن يتحرّج غيرهم منهم ويُنفى الحرج عنهم فهو قلب للكلام من غير ضرورة عقل ولا رواية صحيحة في نقل [٣١] .

**أقول** : إنّ دعوى تحرّج الأنصار من مؤاكلة مَن ذُكر مستبعدة وفيها من التكلّف والتعسّف ما لا يخفى ، وأمّا دعوى استنكاف العرب من مؤاكلتهم فهي أكثر مقبولية وأقرب إلى الواقع التاريخي ، إلا أنّها لا تنسجم مع النصّ كما أفاد ابن العربي.

**الوجه الثاني** : إنّ أهل الزمانة هؤلاء ليس عليهم حرج أن يأكلوا من بيوت من سمّى الله بعد هذا من أهاليهم ، قاله مجاهد [٣٢] .

فالمراد نفي الحرج عن العمي والعرج والمرضى وجميع الناس في أن يأكلوا من بيوت الذين ذكر الله ، فيكون الله تعالى نفى الحرج عن أهل الأعذار أولاً ثم نفى الحرج عن المخاطبين ثم جمع المخاطبين مع أهل الأعذار في الخطاب بقوله : ﴿ أَن تَأْكُلُوا ﴾ ، وكذلك تفعل العرب إذا جمعت بين خبر الغائب والمخاطَب غلّبت المخاطب ، واختاره الطبري [٣٣] .

وهذا الاتجاه لا يتنافى مع ما روي من كون الآية نزلت في تحرّج الزمنى من أن يأكلوا من بيوت من خلّفوهم على بيوتهم ؛ باعتبار أنّ الآية الكريمة ذكرت حكماً عاماً لجميع الناس وفي ضمنهم الزمنى [٣٤] .

وأفاد الطبرسي بأنّه بناء على هذا الوجه يلزم التقدير المتقدّم في الوجه السابق .

**المناقشة :**

وأُورد على هذا الوجه بأنّه ما هو وجه الفائدة في تخصيص أهل الزمانة بالذكر مع أنّ عموم قوله : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا ... ﴾ يكفي في تخصيصهم ؟ ! .

وأُجيب بأنّه يحتمل أن يكون وجهه أنّه بدأ بهم ؛ لأنّهم رأوا أنّهم بضرارتهم أحق من الأصحّاء بالمواساة والمشاركة [٣٥] أو لكونهم أرباب عاهات يصعب عليهم أن يكتسبوا الرزق بعمل أنفسهم غالباً أو أحياناً ، فنفت الآية اختصاص الحق بهم ، وأنّه لا فرق بين الأعمى والأعرج والمريض وغيرهم في ذلك [٣٦] .

**الوجه الثالث** : إنّ أهل الأعذار تحرّجوا في الأكل مع الناس من أجل عذرهم ، فنزلت الآية الكريمة مبيحة لهم ، نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه في كتاب الزهراوي [٣٧] .

**أقول** : إنّ تحرّج ذوي العاهات عن مؤاكلة غيرهم مُستبعد .

**الوجه الرابع** : قيل : كان الرجل إذا ساق أهل العذر إلى بيته فلم يجد فيه شيئاً ذهب به إلى بيوت قرابته ، فتحرّج أهل الأعذار من ذلك فنزلت الآية [٣٨] .

وأفاد الشيخ الطبرسي ﷺ بأنّه بناءً على هذا الوجه لابدّ من التقدير المتقدّم في الوجهين الأوّل والثاني .

**أقول** : لم تتّضح الخصوصية في ذوي العاهات ؛ إذ لو ساق الرجل غير ذوي العذر إلى بيته ولم يجد شيئاً فيا ترى لا يذهب إلى بيوت أقاربه ؟ !

**الوجه الخامس** : ما رواه مالك عن المسيّب [٣٩] ، فقد روى عن ابن عباس : أنّ هذه الآية نزلت في الحارث بن عمرو ، خرج مع رسول الله ﷺ غازياً وخلّف مالك بن زيد على أهله ، فلمّا رجع وجده مجهوداً ، فسأله عن حاله ، فقال : تحرّجت أن آكل من طعامك بغير إذنك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية [٤٠] .

وروى الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان المسلمون يرغبون في النفير مع رسول الله ﷺ ، فكانوا يدفعون مفاتيحهم إلى ضمناهم ويقولون : إن احتجتم فكلوا ، فكانوا يقولون : إنّما أحلّوه لنا عن غير طيب نفس ، فأنزل الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ ... ﴾ . قال النحّاس : وهذا القول من أجلّ ما روي في الآية ؛ لما فيه عن الصحابة والتابعين من التوقيف أنّ الآية نزلت في شيء بعينه [٤١] .

واستبعد ابن العربي ذلك ؛ فإنّ قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ قد اقتضاه وأفاده ، فأيّ معنى لتكراره ؟ ! [٤٢] .

**أقول** : يحتمل أن يكون هذا الخبر ناظراً إلى ذيل هذه الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ ، وليس النظر إلى صدر الآية ولا جميعها ، لكن هذا

احتمال صِرف ، والظاهر من الخبر لحاظ تفسير جميع فقرات الآية ، فيعود إشكال ابن العربي مرّة أُخرى .

**الوجه السادس** : من دُعي إلى وليمة من هؤلاء الزمنى فلا حرج عليه أن يُدخل معه قائده (٤٣) .

وأورد عليه ابن العربي بأنّ ذلك يقتضي نفي الحرج عن الناس في الزمنى لا عن الزمنى فيهم (٤٤) .

**الوجه السابع** : إنّها نزلت في البيئة العربية آنذاك حيث بساطة الحياة ، فقد كانت البيوت لا أبواب لها والستور مرخاة ، فربّما يدخل الرجل ولا أحد في البيت ويأكل منه ، كما تقدّم في دعوى كون الآية منسوخة في القول الأوّل ، فراجع .

**المناقشة** :

ويرد عليه ما يلي :

١ ـ أنّه لا مبرّر لذكر الزمنى هنا .

٢ ـ إنّ وجود الأغلاق وعدمها لا تأثير له في إباحة مال الغير وعدمه إلا إذا فُهِم من الأغلاق عدم الرضا ؛ فإنّ مال الغير محترم على كلّ حال ، أجل أُبيح منه هذا المقدار الاستثنائي .

**الوجه الثامن** : إنّها نزلت في جواز مبايعة الزمنى وجواز معاملتهم ، قالته عائشة (٤٥) .

**المناقشة** :

ويرد عليه أنّه يقتضي رفع الحرج عن الآخرين لا عن الزمنى .

**الوجه التاسع** : ما تقدّم بيانه في القول الثاني من أنّ المراد رفع الحرج عن الزمنى في الأكل من ضِياع موكّليهم ، فراجع .

**الوجه العاشر** : إنّ قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ ... الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ خطاب خاص بالزمنى ، وقوله تعالى بعد ذلك : ﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾ كلام مستأنف خوطب به جميع الناس [٤٦] .

**ما هو متعلّق الحرج ؟**

وأمّا ما هو متعلّق الحرج المنفي عن أهل الأعذار ؟ فيه عدّة احتمالات :

**الاحتمال الأوّل** : المراد نفي لوجوب الجهاد عليهم ، قاله ابن زيد [٤٧] والحسن والجبائي [٤٨] . وحينئذ يكون المحذوف أن يتركوا الجهاد ، ويكون الحال قرينة على المحذوف ، فيكون أوّل الكلام قرينة في ترك الجهاد ، والباقي في الأكل [٤٩] .

**الاحتمال الثاني** : المراد رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلّق بالتكليف الذي يشترط فيه البصر ، وعن الأعرج فيما يشترط في التكليف به من المشي وما يتعذّر من الأفعال مع وجود العرج ، وعن المريض فيما يؤثّر المرض في إسقاطه ، كالصوم وشروط الصلاة وأركانها والجهاد ونحو ذلك [٥٠] .

وإلى هذا أشار ابن عطية فقال : « فظاهر الآية وأمر الشريعة يدلّ على أنّ الحرج عنهم مرفوع في كلّ ما يضطرّهم إليه العذر ، وتقتضي نيّتهم فيه الإتيان بالأكمل ويقتضي العذر أن يقع منهم الأنقص ، فالحرج مرفوع عنهم في هذا » [٥١] . وسيأتي في البحوث اللاحقة مزيد بحث لذلك ، فانتظر .

**ولكن ما هي المناسبة بين هذا المقطع وما بعده ؟**

قد يبدو أنّ في هذا العطف غرابة ؛ لبعد الجامع بين المعطوف والمعطوف عليه .

وأُجيب بأنّ الفقرتين قد اشتركتا في الغرض الذي سيق له الكلام ، فصحّ عطف إحداهما على الأُخرى [٥٢] . وأوضحه الزمخشري بقوله : « ومثاله : أن يستفتيك مسافر عن الإفطار في رمضان وحاجّ مفرِد عن تقديم الحلق على

النحر ، فقلت : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاجّ أن تقدّم الحلق على النحر » (٥٣) .

وفيما نحن فيه فإنّ الترخيص لأهل العذر في ترك الجهاد قد ذُكر أثناء بيان الاستئذان ليفيد أنّ نفي الحرج عنهم في التخلّف عن الجهاد مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ ، فلهم القعود عن الجهاد من غير استئذان ولا إذن ، كما أنّ للمماليك والصبيان دخول البيوت في غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا إذن من أهلها . وكذا الكلام لو كان المراد مطلق التكليف الأعم من الجهاد وغيره ؛ حيث إنّ أصحاب الأعذار ليسوا بحاجة إلى رخصة وإذن .

**ثالثاً ـ** قوله تعالى : ﴿ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ ﴾ . فيه احتمالات :

**الاحتمال الأوّل** : رفع الحرج عن أكل الانسان من بيته الذي يملكه أو الذي يكون تحت يده ؛ فإنّ هذا هو الظاهر من الإطلاق (٥٤) .

**وقد يقال** : إنّ أكل الناس من بيوتهم قد كان حكمه معلوماً ، وأنّه حلال لهم ، فما معنى نفي الحرج فيه ؟

**والجواب** : إنّ أكل الناس في بيوتهم لم يذكر هنا لنفي حرج قد كان متوهّماً ، وإنّما ذُكر لإظهار التسوية بين أكلهم من بيوت أقاربهم وموكّليهم وأصدقائهم وأكلهم من بيوتهم . ونظيره قوله تعالى : ﴿ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً ﴾ (٥٥) حيث كان معلوماً أنّه لا عجب في أن يتكلّم إنسان في زمان كهولته ، فكان الغرض من ذكره بيان أنّ كلامه في زمن المهد مثل كلامه وهو كهل ، كذلك في هذه الآية الكريمة فإنّ الغرض بيان أنّ أكلهم من بيوت المذكورين كأكلهم من بيوت أنفسهم سواء بسواء (٥٦) ، وقال العلامة الطباطبائي ﷺ : « في عدّ ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ مع بيوت الأقرباء وغيرهم إشارة إلى نفي الفرق في هذا الدين

المبني على كون المؤمنين بعضهم أولياء بعض بين بيوتهم أنفسهم وبيوت أقربائهم وما ملكوا مفاتحه وبيوت أصدقائهم » [٥٧] . وقال المحقّق الكاظمي : « ولعلّ النكتة فيه مع ظهور إباحته الإشارة إلى مساواة ما ذكر له فيها ، والتنبيه على أنّ الأقارب المذكورين والصديق ينبغي جعلهم بمثابة النفس في أن يحبّ لهم ما يحبّ لها ويكره لهم ما يكره لها كما جعل بيوتهم كبيته » [٥٨] .

**الاحتمال الثاني** : المراد بيوت الزوجات والعيال ؛ لأنّ بيت المرأة يعتبر كبيت الزوج [٥٩] .

**أقول** : ولعلّ وجهه ما في الكتاب في عدّة موارد من اعتبار الرجل والمرأة نفساً واحدة .

**المناقشة** : إنّ هذا المعنى غير ظاهر من الآية الكريمة .

**الاحتمال الثالث** : ما قاله الحكيم الترمذي : « وجه قوله تعالى : ﴿ وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ ﴾ كأنّه يقول : مساكنكم التي فيها أهاليكم وأولادكم ، فيكون للأهل والولد هناك شيء قد أفادهم هذا الرجل الذي له المسكن ، فليس عليه حرج أن يأكل معهم من ذلك القوت أو يكون للزوجة والولد هناك شيء من ملكهم فليس عليه في ذلك حرج » [٦٠] .

**المناقشة** : إنّ كانت نكتة الإباحة هي كون البيت مملوكاً للرجل فلا فرق بين سكنى أهله فيه او عدم سكناهم فيه .

**الاحتمال الرابع** : المراد بيوت أولادكم ؛ لأنّ بيت الأولاد يعتبر عُرفاً وشرعاً كبيت الآباء ، وأموالهم كأموالهم . ويدلّ عليه ما روي من قول النبي ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » [٦١] عند خصومة ولد مع والده ، وقوله ﷺ أيضاً : « إنّ أطيب ما يأكله المرء من كسبه وإنّ ولده من كسبه » [٦٢] . وكأنّه لذلك لم يذكر بيوت الأولاد صريحاً .

**المناقشة :**

وقد عارض بعض هذا الاستدلال سنداً ودلالة فقال : « هذا تحكّم على كتاب الله تعالى ، ... وليس الاحتجاج بما روي عن النبي ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » بقوي ؛ لوهْي [٦٣] هذا الحديث ، وأنّه لو صح لم تكن فيه حجة ؛ إذ قد يكون النبي ﷺ علم أنّ مال ذلك المخاطب لأبيه . وقد قيل إنّ المعنى : أنت لأبيك ، ومالك مبتدأ ، أي ومالك لك . والقاطع لهذا التوارثُ بين الأب والابن » ؛ ولهذا اختار هذا القائل كون دخول الأولاد في الآية الكريمة للأولوية [٦٤] ، كما احتمله المقدس الأردبيلي ؒ ؛ فإنّ ترك ذكرهم للفهم بالطريق الأولى من ذكر بيوت غيرهم [٦٥] بقوله تعالى : ﴿ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ ... ﴾ ، فإنّ بعض من ذكر ليس بأولى من الولد ولا أقوى قرابة منه .

وقال المقداد السيوري : « وكذ البحث في الزوج والزوجة » [٦٦] .

**الاحتمال الخامس** : المراد بيوت الزوجات والأولاد [٦٧] ، كما وردت به الرواية [٦٨] .

**الاحتمال السادس** : أنّ المراد البيوت التي يكون أهلوها وساكنوها خدمة لأصحابها [٦٩] . وأوضحه الجصّاص : أي الأكل من البيوت التي هم سكّانها وهم عيال غيرهم فيها، مثل أهل الرجل وولده وخادمه ومن يشتمل عليه منزله فيأكل من بيته ، ونسبها إليهم لأنّهم كانوا سكّانها وإن كانوا في عيال غيرهم وهو صاحب المنزل ؛ لأنّه لا يجوز أن يكون المراد الإباحة للرجل أن يأكل من مال نفسه ؛ إذ كان ظاهر الخطاب وابتداؤه في إباحة الأكل للإنسان من مال غيره [٧٠] .

هذا ، وقد أدخل بعضهم بيت العبد في قوله : ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ كما سيأتي بيانه .

**الاحتمال السابع** : أنّ المراد بيت الانسان بمعناه الواسع ، أي ما صدق عليه عرفاً أنّه بيته سواء كان ملكاً له أو مسلّطاً عليه بإجارة ونحوها أو بيت ولده

أو بيت زوجته أو عياله أو عبده ، وكذا بيت الزوج بالنسبة للزوجة ، قال تعالى : ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ﴾ (٧١) وقال أيضاً : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ (٧٢) فقد أضاف البيت إلى الزوجة مع أنّه بيت الزوج .

**أقول** : ولعلّ منشأ تعدّد الأقوال في تفسير هذه الفقرة هو النظر إلى بعض المصاديق والغفلة عن غيرها .

بل لا يبعد القول بصدق عنوان ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ على بيوت سائر الأقارب فيما لو كانوا يسكنون في بيت واحد مع اشتراكهم في المأكل كما هو المتعارف في البيئة العربية ، وبانفصالهم أو باستقلالهم في المأكل ينتفي هذا العنوان .

**رابعاً ـ** قوله تعالى : ﴿ ... أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالاَتِكُمْ ﴾ .

لقد ذكر في هذا المقطع بيوت الأقارب من ذوي المحارم ، وهم : الآباء والأُمّهات والإخوان والأخوات والأعمام والعمّات والأخوال والخالات ، فهؤلاء ثمانية أصناف . وقد أبيح الأكل من بيوت هؤلاء لجريان العادة ببذل الطعام لأمثالهم وفقد التمانع في أمثاله .

**بقي هنا بحوث :**

**البحث الأول** : ما حكم الأولاد ، ولماذا لم يذكروا في الآية الكريمة ؟

وقد اتضح الجواب ممّا تقدّم من أنّ حكمهم حكم مَن ذكروا في الآية ؛ لأولويتهم من غيرهم .

**البحث الثاني** : هل يشمل الحكم الأقارب المباشرين أو يعمّ غير المباشرين ؟

**الاحتمال الأول** : الاقتصار على الأقارب المباشرين ، كما دلّ عليه اللفظ .

**الاحتمال الثاني** : شمول الحكم إلى الأقارب غير المباشرين ، فيعم الحكم الآباء والأُمهات والأعمام والعمّات والأخوال والخالات وإن علوا ؛ نظراً لصدق هذه العناوين عليهم لغة وعرفاً ، وكذا البحث في أولاد الأولاد وإن سفلوا .

**البحث الثالث** : هل يتعدّى الحكم إلى سائر المحارم كأبناء الإخوة والأخوات ؟

**أقول** : إنّ مقتضى الجمود على اللفظ عدم التعدّي .

لكن السياق يقتضي التعدّي إليهم بل وإلى غيرهم من الأقارب كأبناء العمومة والخؤولة ، حيث إنّ الآية ذكرت الصديق والموكّل ، فيكون مؤشّراً على أنّ المراد هو كلّ مَن كانت له رابطة اجتماعية إلى حدّ التزاور المتبادل والأخذ والعطاء والتحابب والتآلف .

**البحث الرابع** : ذهب بعض إلى تخصيص الأقارب في هذه الآية الكريمة بالأقارب الكفرة [٧٣] ، فقد أباح الله سبحانه للمؤمنين ما حظره في قوله تعالى : ﴿ لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّه وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [٧٤] .

**البحث الخامس** : المتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب .

**المناقشة** : إنّه بحاجة الى ما يثبت هذا التقييد ، وإلا فالإطلاق باقٍ على حاله .

وفي إلحاق من كان منهم كذلك بالرضاع وجه غير بعيد ؛ من حيث إنّ الرضاع لحمة كلحمة النسب ، ولمساواته له في كثير من الأحكام .

ووجه العدم تبادر النسبي من الإطلاق .

والاحتياط التمسّك بأصالة الحرمة في موضع الشك [٧٥] .

**أقول** : الصحيح عدم الإلحاق ؛ لتبادر النسبي من اللفظ .

**خامساً ـ** قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ . وفيه احتمالات :

**الاحتمال الأوّل** : إنّ معناه بيوت مماليككم [٧٦] ؛ لأنّ مال العبد للسيد ، فهو مالك له ، فيكون ﴿ مَا مَلَكْتُم ﴾ بمعنى بيت المماليك [٧٧] ؛ فكأنّه لذلك حذف كلمة ( البيت ) هنا ، فيمكن القول بجواز الأكل من بيت المملوك ولو قيل بأنّه يملك [٧٨] .

وردّ بأنّ مال العبد يدخل في قوله تعالى : ﴿ مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ ؛ لأنّ العبد وماله ملك للسيد [٧٩] .

**الاحتمال الثاني** : أموال الرجل إذا كان له عليها قيّم ووكيل ـ ومن جرى مجراه ـ [٨٠] يحفظها له أن يأكل من ثمر حائطه ويشرب من لبن ماشيته ، فملك المفتاح كونها في يده وحفظه ، فالمراد بـ ﴿ مَا مَلَكْتُم ﴾ كالحائط أو الماشية اللتين هما تحت يد الوكيل والحافظ والراعي ؛ ولهذا حذف البيت ، فيجوز الأكل لهم ، وقريب منه ما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس .

**الاحتمال الثالث** : إذا ملك الانسان المفتاح فهو خازن ، فلا بأس أن يطعم الشيء اليسير [٨١] ، وهو المروي عن عكرمة [٨٢] .

وفصّل ابن العربي بين الخازن بدون اجرة فله أن يأكل ممّا يخزن وبين ما إذا كانت له اجرة حرم عليه الأكل [٨٣] .

**الاحتمال الرابع** : البيت الذي ملكتم ، أي تسلّطتم على مخازنه التي فيها الرزق ، كما يكون الرجل قيّماً على بيت أو وكيلاً أو سلّم إليه مفتاحه [٨٤] .

**الاحتمال الخامس** : ما عن قتادة من أنّ قوله : ﴿ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ أي ممّا عندك يا ابن آدم [٨٥] ، وكأنّ مراده ، أي ممّا رُزقتم .

**الاحتمال السادس** : وقد نسبه القرطبي إلى جمهور المفسّرين من أنّه يدخل في الآية الوكلاء والعبيد والأُجراء [٨٦] .

**الاحتمال السابع** : المراد به وليّ اليتيم ، يتناول من ماله بالمعروف دون إضرار باليتيم [٨٧] ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [٨٨] .

**الاحتمال الثامن** : ما ملكه الرجل نفسه في بيته ، قاله مجاهد والضحّاك [٨٩] .

**الاحتمال التاسع** : المراد الأماكن التي للإنسان سلطنة عليها بإذن من مالكها بسبب وكالة أو أمانة أو إجارة أو إعارة ونحوها ، سواء أكانت مساكن أو ضياعاً أو غيرها . وهذا هو أظهر الاحتمالات .

**سادساً ـ** قوله تعالى : ﴿ أَوْ صَدِيقِكُمْ ﴾ ، والمراد به الجمع أو الجنس . وهو واضح .

وقال ابن العربي : « وأمّا بيت الصديق فإنّه إذا استحكمت الاخوّة جرى التبسّط عادة » [٩٠] فإن كان مراده تخصيص إباحة الأكل بالصديق الحميم فيكون قولاً في مقابل القول المعروف وهو الإطلاق .

**سابعاً ـ** قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ﴾ ، أي لا بأس : في الأكل مجتمعين ومتفرّقين [٩١] .

وقيل : يدخل فيه أصحاب الآفات على التغليب للمخاطب [٩٢] . وفيه عدّة وجوه :

**الوجه الأوّل** : جواز الأكل مجتمعين ومتفرّقين من بيوت المذكورين في الآية ، كما هو ظاهر الآية [٩٣] . ولا يتوهّم اختصاص الجواز بالمؤاكلة حالة الاجتماع مع أصحاب البيوت . كما أنّ الآية الكريمة لا تتحدّث عن حكم الأكل انفراداً أو اجتماعاً في نفسه .

**أقول** : وهذا هو أوجه الوجوه المذكورة في الآية ؛ لأن الحديث في صدر الآية عن إباحة الأكل من بيوت الأقارب ، وأنّ هذه الإباحة ليست خاصّة بحالة

الاجتماع في المؤاكلة بل تشمل حالة الانفراد أيضاً . وأمّا سائر الوجوه فليست ظاهرة من الآية الكريمة .

ومقتضى ذلك أنّ قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ... ﴾ كلام متصل بما قبله ومن تمامه ، فحين نفى الحرج عنهم في الأكل نفسه أراد أن ينفي الحرج عنهم في كيفية الأكل ، فالجملة واقعة موقع الجواب عن سؤال نشأ ممّا قبلها ، كأنّه قيل : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت من ذُكروا خاص بما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت ؟ فكان الجواب [٩٤] : ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ﴾.

بل قيل : يدخل فيه أصحاب الآفات على التغليب للمخاطَب ، كقولهم : ( أنت وزيد قمتما ) [٩٥] .

**الوجه الثاني** : فقيل : نزل في بني ليث بن بكر ، وهم حيّ من بني كنانة ، كان الرجل منهم لا يأكل وحده ويمكث أياماً جائعاً حتى يجد من يؤاكله . ومنه قول بعض الشعراء :

**إذا ما صنعتِ الزادَ فالتمسي لـهُ أكيلاً فإنّي لـستُ آكلُـهُ وَحـدي**

قال ابن عطية : وكانت هذه السيرة موروثة عندهم عن إبراهيم عليه السلام ، فإنّه كان لا يأكل وحده ، وكان بعض العرب إذا كان له ضيف لا يأكل إلا أن يأكل مع ضيفه ، فنزلت الآية مبيّنة سنّة الأكل ، ومذهبة كلّ ما خالفها من سيرة العرب ، ومبيحة من أكل المنفرد ما كان عند العرب محرّماً [٩٦] .

**الوجه الثالث** : وقيل : نزل في قوم من العرب كانوا إذا نزل بهم ضيف تحرّجوا عن أن يأكل وحده حتى يأكلوا معه .

**الوجه الرابع** : وقيل : نزل في قوم كانوا يتحرّجون أن يأكلوا جميعاً ، ويقول الرجل : آكل وحدي .

**الوجه الخامس** : وقيل : نزل في المسافرين يخلطون أزودَتهم ، فلا يأكل أحد حتى يأتي الآخر ، فابيح ذلك لهم [٩٧] .

**الوجه السادس** : لا بأس بأن يأكل الغني مع الفقير في بيته [٩٨] ، فإنّ الغني كان يدخل على الفقير من ذوي قرابته أو صداقته فيدعوه إلى طعامه فيتحرّج [٩٩] .

ومقتضى الوجوه الخمسة الأخيرة أنّ قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ... ﴾ كلام منقطع عمّا قبله [١٠٠] .

وبناء على هذه الوجوه تدلّ الآية الكريمة على جواز أن يشارك الإنسان غيره في الطعام ، وقد دلّ على ذلك قول تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ﴾ ، أي مجتمعين أو منفردين . فإذا اشترك جماعة في طعام جاز لهم أن يأكلوا منه مجتمعين . وهذا ما يسمّيه الفقهاء ( المناهدة ) وهي الشركة التي يفعلها الناس في الأسفار .

وقد كان الرجل يخاف إن أكل مع غيره أن يزيد أكله على أكل صاحبه ، فامتنعوا لأجل ذلك من الاجتماع على الطعام ، فرخّص لهم القرآن الكريم وأباح لهم الأكل حتى ولو كان بعضهم أشهى نفساً وأوسع معدة .

وقد دلّ على هذا قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ﴾ [١٠١] فأباح لهم أن يخلطوا طعام اليتيم بطعامهم فيأكلوه جميعاً .

ونحو هذا قوله تعالى حاكياً عن أصحاب الكهف [١٠٢] : ﴿ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ ﴾ [١٠٣] . بل حثّت السنّة على اجتماع الأيدي على الطعام [١٠٤] .

كما أنّه بناء على تلك الوجوه الخمسة الأخيرة تدلّ الآية الكريمة على جواز أن يأكل الإنسان وحده ، بل قد يستفاد منه عدم الكراهة ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا ... ﴾ .

ولكن ورد في الأخبار من أنّ من الملعونين من يأكل زاده وحده [١٠٥] وأنّ شرّ الناس من أكل وحده [١٠٦] ، من هنا تصدّى البعض لمعالجة هذا التنافي وذكر ثلاثة احتمالات لهذه الأخبار :

**الاحتمال الأول** : أن يكون معناه لا يعطي منه المحتاجين ما يسدّ رمقهم .

**الاحتمال الثاني** : أو يكون عدم الإعطاء من جميع الزاد مكروهاً .

**الاحتمال الثالث** : أو الأكل وحده مكروهاً ، وذكر اللعن من باب المبالغة كلعن النائم وحده [١٠٧] ، والآية الكريمة تكون للجواز بالمعنى الأعم [١٠٨] .

**الاحتمال الرابع** : إنّ الحديث محمول على من اعتاد الأكل وحده والتزمه بخلاً أن يشاركه أحد في طعامه ، والآية تنفي الجناح عمّن حصل منه ذلك اتفاقاً ، لا بخلاً بالمشاركة ، ولا كراهة في القِرى [١٠٩] .

**الاحتمال الخامس** : إنّ الحديث يذمّ من أكل وحده من الوجهة الأخلاقية ، فأكله وحده ليس من مكارم الأخلاق ، ولا من محاسن الشيم ، وهذا شي آخر وراء كونه عاصياً أو ليس بعاص ، فالبخل خلق سيّء ، ولا يقال : إنّ البخيل عاص مادام قائماً بالحقّ الواجب عليه في ماله ، فالحديث لم يحكم على من أكل وحده بأنّه آثم ، فهو لا يعارض الآية التي نفت الإثم عن الذي يأكل وحده [١١٠] .

**ثامناً ـ هل لإباحة الأكل حدود ؟**

**الاحتمال الأوّل** : كون الاباحة مطلقة ولكن بالمقدار المتعارف ، وهو المستفاد من ظاهر الآية الكريمة [١١١] .

**الاحتمال الثاني** : كون الإباحة بمقدار الحاجة ، قيل : إنّه المروي عن أهل بيت النبوة عليهم السلام [١١٢] .

**الاحتمال الثالث** : المراد إباحة الأكل من غير إسراف [١١٣] ، وهو أيضاً

مروي عن أهل البيت عليهم السلام كما قيل [١١٤] ، بل يمكن حمل قدر الحاجة في الوارد في الاحتمال الثاني عليه [١١٥] .

**تاسعاً ـ هل إنّ جواز الأكل مشروط بالإذن ؟**

**الاحتمال الأوّل** : كون الآية الكريمة مطلقة ، فلا يشترط الاستئذان من المذكورين في الآية [١١٦] ، كما هو ظاهر الآية ، فهذا حكم تعبّدي وإباحة شرعية من قِبل الشارع لمصالح راجحة عنده .

وإلى ذلك أشار القرطبي في عبارته : « ... أذنوا له أو لم يأذنوا ، فله أن يأكل ؛ لأنّ القرابة التي بينهم هي إذن منهم ؛ وذلك لأنّ في تلك القرابة عطفاً تسمح النفوس منهم بذلك العطف أن يأكل هذا من شيئهم ويُسرّوا بذلك إذا علموا » [١١٧] .

**الاحتمال الثاني** : كون الإباحة مشروطة بالإذن [١١٨] . قال القاضي : « هذا كلّه إنّما يكون إذا علم رضا صاحب البيت بإذن أو قرينة ؛ ولذلك خصّص هؤلاء ، فإنّه يعتاد التبسّط بينهم ، أو كان في أوّل الإسلام فنسخ » [١١٩] .

**ونوقش** :

١ ـ إنّه إذا علم رضا صاحب المال يجوز الأكل من بيوت من تضمّنته الآية وغيرها ، فأيّ معنى في تخصيص هؤلاء بالذكر ؟ ! [١٢٠] .

وردّ بأنّ تخصيصهم بالذكر لاعتياد التبسّط بينهم ، فإنّ العادة الجارية في الناس في الأعم الأغلب أنّ الناس تطيب نفوسهم بأكل أقاربهم ووكلائهم وأصدقائهم من بيوتهم [١٢١] ، فيكون المعتاد كالمنطوق به ، وهو مثل ما تتصدّق به المرأة من بيت زوجها بالكسرة ونحوها من غير استئذانها إيّاه ؛ لأنّه متعارف أنّهم لا يمنعون من مثله [١٢٢] .

وقيّد بعضهم جواز أكل الزوجة من مال زوجها إذا لم يكن مُحرَزاً عنها ، وإلا فلا سبيل لها إليه ، وكذلك الزوج يأكل من مال زوجه غير مفسد [١٢٣] .

٢ ـ إنّ القرينة لا تفيد العلم غالباً ، وعليه فلا تكفي في الإباحة ، ولا استبعاد في الشرع من إذن الشارع مع عدم العلم برضا المالك ؛ لاحتمال كون القرابة والصداقة موجبة لذلك [١٢٤] .

٣ ـ إنّه لا معنى للنسخ لعدم الموجِب ؛ إذ لا تنافي بين مفاد الآية الكريمة ، والأدلّة الناهية عن أكل مال الغير من دون رضاه [١٢٥] .

**الاحتمال الثالث** : تقييد الإباحة بعدم العلم بعدم الرضا ، ومع العلم بعدم الرضا فلا إباحة ؛ لقبح ذلك عقلاً ونقلاً ، وأنّ المراد من الإطلاق ذلك حيث إنّ ما ذكر مظنّة الرضا والإذن ، فيكفي في الإباحة عدم العلم بعدم الرضا [١٢٦] ؛ لذا أفتى بعض الفقهاء بتقييد الإباحة بما إذا لم يعلم منه الكراهية [١٢٧] .

**أقول** : وهذا هو الأقوى .

**عاشراً ـ** هل يشترط حضور المذكورين ؟

ظاهر الآية الكريمة عدم الاشتراط ، وقد صرّح بعض الفقهاء بجواز الأكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم [١٢٨] .

وبعضهم شرط في الإباحة كون الملاّك أمروهم بالحضور في بيوتهم ، لكن قال المقداد السيوري : « وظاهر الآية عدم التقييد بأمرهم بالدخول » [١٢٩] .

**أقول** : والذي يُشعر بهذا الإطلاق تصريح الآية بإباحة الأكل حالتي الانفراد والاشتراك .

**حادي عشر ـ** هل يتعدّى من الأكل إلى غيره ؟

**الاحتمال الأوّل** : الاقتصار على إباحة الأكل دون غيره من التصرّفات ، فلا يجوز دخول هذه البيوت إلا بإذن من أصحابها [١٣٠] ؛ لحرمة مال

المسلم ولتصريح الآية الكريمة بذلك ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [١٣١] ونحوها [١٣٢] .

وصرّح بعض بعدم جواز تجاوز الأكل إلى الادّخار ، ولا إلى ما ليس بمأكول وإن كان غير محرز منهم إلا بإذن منهم [١٣٣] .

**الاحتمال الثاني** : جواز ما يكون أدنى من الأكل ؛ لمفهوم الموافقة ، كالصلاة في بيوتهم ودخولها بغير إذنهم إذا لم يكن فيها فيها أحد [١٣٤] ، بل جعلها سكنى ، والصلاة على فرشهم وفي لباسهم والغسل الوضوء بمائهم وفي بيوتهم [١٣٥] وكذلك الشرب من مائه [١٣٦] .

أو يستفاد الجواز بالالتزام كالكون في البيوت حالة الأكل [١٣٧] .

واحتمل الكاظمي جواز دخول البيوت لغير الأكل أو الكون بها بعده وقبله ؛ نظراً لدلالة القرائن على تجويز مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب من المال بسببها شيء حيث جاز إتلافه فيما ذكر ، وأضاف قائلاً : « والجواز أظهر عملاً بمفهوم الموافقة في الآية » [١٣٨] .

الاحتمال الثالث : توسعة الإباحة لكلّ انتفاع عُرفي كاستعمال منديل أو نوم على وسادة ؛ لأنّ المستفاد من الآية ليس حكماً تعبّدياً حتى يقتصر على مورده ، بل هو حكم مستند إلى نكتة عُرفية ، وهو رضا المالك غالباً بهذه الانتفاعات ، كما أشرنا إليه في البحث السابق .

**ثاني عشر ـ إباحة الأكل دون تملّكه :**

من الواضح كون الآية الكريمة دالّة على الإباحة ، سواء كانت تعبّدية شرعية أو للقرائن المفيدة لذلك . وهذا لا يستلزم الحكم بجواز التملّك للمأكول فضلاً عن غيره ، من هنا صرّح بعض الفقهاء بعدم جواز الحمل منه شيئاً [١٣٩] . وعدم جواز إطعام الغير [١٤٠] ؛ فالآية تدلّ على إباحة الأكل والانتفاع لا أكثر .

**ثالث عشر ـ إباحة الأكل مجّانية :**

ثم إنّ الظاهر من الآية أنّ الإباحة هنا هي إباحة على نحو المجّانية ، وليست لرفع الإثم ولنفي الحكم التكليفي ، بل لا ضمان للمأكول ، بخلاف بعض موارد الإباحة الشرعية كإباحة طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمخمصة التي لا تنافي الحكم بالضمان .

**رابع عشر ـ هل يشترط الأكل في البيت ؟**

الظاهر من الآية كون الإباحة في الأكل من بيوت المذكورين لا من مطلق ما يملكون كالمحالّ التجارية ولا سائر أموالهم الأُخرى .

لكن من الواضح أنّ عنوان ( البيوت ) أُخذ في الأصناف الثمانية من الأقارب : وهم الآباء والأُمهات والأُخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات . ولم يؤخذ في العنوانَين الأخيرين ﴿ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ و ﴿ صَدِيقِكُمْ ﴾ ، وظاهر ذلك عدم التقييد بالبيوت فيهما ، وهذا هو المنسوب إلى ظاهر الفقهاء [١٤١] .

**خامس عشر ـ ما حكم السرقة من بيوت المذكورين ؟**

نسب إلى بعض أئمة الحنفية القول بعدم القطع بسرقة مال المحرم ؛ واستدلّ بالآية ، لإباحتها الأكل من بيوتهم ودخولها من غير إذنهم ، فلا يكون ماله مُحرَزاً منهم .

وأُجيب بأنّه لو سلِّم أنّ ظاهر الآية يدلّ على إباحة دخول بيوت المحارم بغير إذن ، فهذا الظاهر يستلزم أن لا قطع في سرقة مال الصديق ، ولم يقل بذلك أحد [١٤٢] . وكذلك الحال في من ملك المفاتح .

وحاول الجصّاص دفع هذا الاشكال : « فإن قيل : فينبغي أن لا يقطع إذا سرق من صديقه ؛ لأنّ في الآية إباحة الأكل من طعامه . قيل له : من أراد سرقة ماله لا يكون صديقاً له » [١٤٣] .

ولكن ردّ بأنّ الشرائع والأحكام إنّما تجري بحسب ما ظهر من الحال ، لا على ما بطن من المقاصد والسرائر ، فهو صديق بحسب الظاهر والعرف [١٤٤] .

ومن الغريب ما ذكره الصابوني : « أقول : الحدود تُدرأ بالشبهات . ولمّا كانت السرقة من بيت ذي الرحم المحرم ، وبينهما هذه القرابة القوية ، وهي ( قرابة الرحم ) ، فقد وجدت الشبهة ، فلا قطع حينئذٍ ، وإنّما فيه التعزير » [١٤٥] .

**سادس عشر ـ التصرّف في مال اليتيم :**

لقد استفاد بعض من هذه الآية الكريمة أنّه يجوز للمذكورين فيها التصرّف في مال اليتيم إذا كان على وجه الغبطة والمصلحة له ؛ فإنّه إذا جاز لهم الأكل جاز لهم مثل هذه التصرّفات بالطريق الأُولى [١٤٦] .

**سابع عشر ـ التأكيد على مراعاة الآداب :**

إنّ إباحة الأكل في البيوت تستلزم إباحة الدخول فيها ، وربّما يتوهّم أحد بأنّ إباحة دخول البيوت ترفع سائر الآداب الأُخرى من السلام على مَن فيها ومن باب أولى مراعاة الحريم الشخصي للآخرين وعدم مباغتتهم في الدخول ، كما ورد في ذيل الآية الكريمة : ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [١٤٧] .

**نتائج البحث :**

١ ـ إنّ الآية الحادية والستين من سورة النور محكمة وليست منسوخة ، ولا ناسخة للآية التاسعة والعشرين من سورة النساء ولا نحوها . وهذا هو مفاد القول الثالث .

٢ ـ إنّ الفقرة الأُولى من الآية الكريمة المشتملة على نفي الحرج عن ذوي الأعذار فقرة مستقلّة عمّا بعدها ، كما هو مفاد الوجه العاشر .

٣ ـ إنّ متعلّق الحرج في هذه الفقرة الأُولى هو كلّ فعل يشترط في التكليف مُطلقاً ، لا خصوص الجهاد ، وهذا هو مفاد الاحتمال الثاني .

٤ ـ وأمّا المناسبة بين هذه الفقرة وما يليها فهو الاشتراك في الغرض الذي سيق له الكلام ، وهو عدم لزوم الإذن الخاص والترخيص الخاص .

٥ ـ والمراد بالأكل من البيوت المضافة إلى الإنسان ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ هو أكل الإنسان من بيته الذي يملكه أو الذي كون تحت يده . وهذا هو مفاد الاحتمال الأوّل .

٦ ـ قد يتوسّع العرف في صدق ﴿ بُيُوتِكُمْ ﴾ على بيوت سائر الأقارب فيما لو كانوا يسكنون في بيت واحد مع اشتراكهم في المأكل كما هو المتعارف في البيئة العربية .

٧ ـ إنّ الأولاد وإن لم يصرّح بهم في الآية الكريمة ولكنّهم داخلون بالأولوية .

٨ ـ عدم الاقتصار على الأقارب المباشرين ، بل شمول الحكم للأجداد و الأعمام والأخوال وإن علوا وللأولاد وإن نزلوا ، كما هو مفاد الاحتمال الثاني .

٩ ـ عدم اختصاص الآية بالأقارب الكفرة بل الحكم مطلق شامل للجميع .

١٠ ـ اختصاص الحكم بالأقارب النسبيين دون الرضاعيين .

١١ ـ المراد بـ ﴿ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ ﴾ الأماكن التي يسلّط عليها الإنسان بإذن من مالكها بسبب وكالة أو أمانة أو اجارة أو إعارة ونحوها . وهذا هو مفاد الاحتمال التاسع .

١٢ ـ المراد بنفي الجُناح عن الأكل انفراداً أو اشتراكاً هو إباحة الأكل مجتمعين ومتفرّقين من بيوت المذكورين في الآية ، ولا يتوهم اختصاص الإباحة بحالة

المؤاكلة مجتمعين مع أصحاب البيوت . كما أن الآية لا تتحدّث عن حكم الأكل انفراداً أو اجتماعاً في نفسه . وهذا هو مفاد الوجه الأول .

١٣ ـ كون إباحة الأكل مطلقة ولكن بالمقدار المتعارف . كما هو مفاد الاحتمال الأول .

١٤ ـ لا يشترط الإذن في هذه الإباحة ، ولكن بشرط عدم العلم بعدم الرضا ، ومع العلم بعدم الرضا فلا إباحة ، وهذا هو مفاد الاحتمال الثالث .

١٥ ـ عدم الاقتصار في الإباحة على الأكل بل التوسعة لكلّ انتفاع عرفي . وهذا هو مفاد الاحتمال الثالث .

١٦ ـ إن الآية تدلّ على إباحة الأكل والانتفاع دون التملّك .

١٧ ـ إن هذه الإباحة مجانية ووضعية ، وليست تكليفية فحسب ، فلا ضمان .

١٨ ـ لا موضوعية للبيت . بل الحكم شامل لكلّ مكان يباح للإنسان الانتفاع فيه .

١٩ ـ لا تجوز السرقة من بيوت من ذُكر ، ومن سرق يقام عليه الحدّ .

٢٠ ـ يستفاد من الآية جواز التصرّف في أموال اليتامى مع مراعاة الغبطة والمصلحة لليتيم .

٢١ ـ أكّدت الفقرة الأخيرة من الآية على مراعاة الآداب كالسلام على أصحاب البيوت ونحوها من الآداب الأُخرى .

٢٢ ـ الحاصل : إنّ الآية ليست بصدد تشريع حكم تعبّدي ، بل إنّه مبتنٍ على نكتة عُرفية ، وهي شدّة الارتباط بين الأقارب وتعارف الأخذ والعطاء مع عدم الاحتشام ، وليست بصدد تشريع إباحة خاصّ . فهذه الآية هي مبتنية على الإباحة المالكية ، ولبست شيئاً جديداً وحكماً خاصّاً .

# الهوامش

( ١ ) النور : ٦١ .

( ٢ ) النور : ٦١ .

( ٣ ) الصابوني ، محمّد علي ، روائع البيان ٢ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

( ٤ ) الخطيب ، معجم القراءات ٦ : ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

( ٥ ) ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمّد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة الإسلامية / بدون تاريخ ، ١ : ٣٦١ .

( ٦ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٢ م ، ١٢ : ٣١٤ .

( ٧ ) الراغب الإصفهاني ، مفردات القرآن ، دار القلم ـ دمشق ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م ، : ١٥١ .

( ٨ ) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، دار الكتب العلمية ـ قم / بدون تاريخ ، ١ : ٣٢٤ .

( ٩ ) الصابوني ، محمّد علي ، روائع البيان ٢ : ٢٢١ .

( ١٠ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٥ : ١٦٥ .

( ١١ ) الشعراء : ٧٧ .

( ١٢ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٥ ـ ٣١٦ .

( ١٣ ) ذكرها ابن العربي مفصّلاً في أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٢ ـ ١٤٠٣ . وستمرّ عليك .

( ١٤ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٢ .

( ١٥ ) المصدر السابق .

( ١٦ ) البقرة : ١٨٨ .

( ١٧ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٦ .

( ١٨ ) الأحزاب : ٥٣ .

( ١٩ ) النور : ٢٨ .

( ٢٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٥ : ١٢٠ ، ب ٣ من مكان المصلّي ، ح ١ .

( ٢١ ) النساء : ٢٩ .

( ٢٢ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٢ .

( ٢٣ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م ، ٣ : ١٤٠٥ .

( ٢٤ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٢ .

( ٢٥ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٢ .

( ٢٦ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٤ .

( ٢٧ ) القمّي ، علي بن إبراهيم ، تفسير القمّي ، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم ، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ ، ٢ : ١٠٨ .

( ٢٨ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٣ .

( ٢٩ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م .

( ٣٠ ) الاردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان ، مؤتمر المقدّس الأردبيلي قدس سره ـ قم ، ط ٢ / ١٤٢١ هـ = ١٣٧٨ هـ . ش : ٤٧٤ .

( ٣١ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٤ .

( ٣٢ ) المصدر السابق : ١٤٠٢ .

( ٣٣ ) نقلاً عن : السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٦٧ .

( ٣٤ ) المصدر السابق .

( ٣٥ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٤ .

( ٣٦ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٥ : ١٦٤ .

( ٣٧ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٤ .

( ٣٨ ) المصدر السابق .

( ٣٩ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٢ .

( ٤٠ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٥ .

( ٤١ ) المصدر السابق : ٣١٢ ـ ٣١٣ .

( ٤٢ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٤ .

( ٤٣ ) المصدر السابق : ١٤٠٢ .

( ٤٤ ) المصدر السابق : ١٤٠٥ .

( ٤٥ ) المصدر السابق : ١٤٠٣ .

( ٤٦ ) المصدر السابق .

( ٤٧ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٣ .

( ٤٨ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٣ .

( ٤٩ ) انظر : الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار المعرفة ـ بيروت ، ط ١ / ١٣٦٥ هـ ، ٧ : ٢٩١ .

( ٥٠ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٥ .

( ٥١ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٣ .

( ٥٢ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٦٨ .

( ٥٣ ) الزمخشري ، جار الله محمد بن عمر ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، نشر البلاغة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٢٥٦ .

( ٥٤ ) الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الافهام إلى آيات الأحكام ، المكتبة المرتضوية ـ طهران ، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ . ش ، ٣ : ٢٧ .

( ٥٥ ) آل عمران : ٤٦ .

( ٥٦ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

( ٥٧ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٥ : ١٦٥ .

( ٥٨ ) الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الافهام ٣ : ٢٧ .

( ٥٩ ) الاردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٠ .

( ٦٠ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٤ .

( ٦١ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ١٣٥ .

( ٦٢ ) الزمخشري ، جار الله محمّد بن عمر ، الكشاف ٣ : ٢٥٦ . الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٧ : ٢٩٢ .

( ٦٣ ) كذا في المصدر ، والوهي : الضعف ، ويحتمل التصحيف وأنّها في الأصل ( لوهن ) .

( ٦٤ ) انظر : القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٤ .

( ٦٥ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٠ .

( ٦٦ ) السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبد الله ، كنز العرفان ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران / ١٣٨٤ هـ = ١٣٤٣ هـ . ش ، ٢ : ٣١ .

( ٦٧ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٦٨ .

( ٦٨ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٥ : ١٦٥ .

( ٦٩ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٣ .

( ٧٠ ) الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، دار الفكر ـ بيروت ، ط ١/ ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م ، ٣ : ٤٨٧ .

( ٧١ ) يوسف : ٢٣ .

( ٧٢ ) الأحزاب : ٣٣ .

( ٧٣ ) انظر : السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٠ .

( ٧٤ ) المجادلة : ٢٢ .

( ٧٥ ) الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الافهام ٣ : ٣٠ .

( ٧٦ ) الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٧ .

( ٧٧ ) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، مطبعة الولاية ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ٣٣ .

( ٧٨ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٠ ـ ٤٧١ .

( ٧٩ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٦ .

( ٨٠ ) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ٨١ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧١ .

( ٨٢ ) انظر : الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٧ .

( ٨٣ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٦ .

( ٨٤ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٥ : ١٦٥ .

( ٨٥ ) الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٧ .

( ٨٦ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٥ .

( ٨٧ ) الصابوني ، محمّد علي ، روائع البيان ٢ : ٢٢٩ .

( ٨٨ ) النساء : ٦ .

( ٨٩ ) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ٩٠ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٦ .

( ٩١ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٣ .

( ٩٢ ) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ٩٣ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٤ . الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٤ .

( ٩٤ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧١ .

( ٩٥ ) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ٩٦ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٧ .

( ٩٧ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٧ .

( ٩٨ ) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ٩٩ ) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٧ : ٢٩٣ .

( ١٠٠ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧١ .

( ١٠١ ) البقرة : ٢٢٠ .

( ١٠٢ ) الجصّاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٩ . الصابوني ، محمّد علي ، روائع البيان ٢ : ٢٢١ .

( ١٠٣ ) الكهف : ١٩ .

( ١٠٤ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٢ .

( ١٠٥ ) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، الخصال ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ . ش ، ١ : ٩٣ ، باب الثلاثة .

( ١٠٦ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٢ .

( ١٠٧ ) انظر : السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٠ .

( ١٠٨ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٤ .

( ١٠٩ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٢ .

( ١١٠ ) المصدر السابق .

( ١١١ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٦٩ . الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٢ .

( ١١٢ ) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٧ : ٢٩٢ . البحراني ، هاشم ، البرهان في تفسير القرآن ، بنياد بعثت ـ طهران ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٣ : ١٥٢ . الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ١١٣ ) السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد ، كنز العرفان ٢ : ٣٠ .

( ١١٤ ) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٧ : ٢٩٢ . البحراني ، هاشم ، البرهان في تفسير القرآن ٣ : ١٥٢ . الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ٢ : ٣٣ .

( ١١٥ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٢ .

( ١١٦ ) المصدر السابق .

( ١١٧ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٥ .

( ١١٨ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٠ . الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٨ .

( ١١٩ ) أنوار التنزيل ٢ : ١٣٥ نقلاً عن الزبدة : ٤٧٣ .

( ١٢٠ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٣ .

( ١٢١ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧٠ .

( ١٢٢ ) الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٨ .

( ١٢٣ ) ابن العربي ، محمّد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٠٥ .

( ١٢٤ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٣ .

( ١٢٥ ) المصدر السابق .

( ١٢٦ ) المصدر السابق .

( ١٢٧ ) المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ـ النجف الأشرف ، ط ١ / ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م ، ٣ : ٢٢٧ .

( ١٢٨ ) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٧ : ٣٤١ .

( ١٢٩ ) السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد ، كنز العرفان ٢ : ٣٠ .

( ١٣٠ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧١ .

( ١٣١ ) البقرة : ١٨٨ .

( ١٣٢ ) من قبيل : النساء : ٢٩ .

( ١٣٣ ) القرطبي ، محمّد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٣١٥ . الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الافهام ٣ : ٣٠ .

( ١٣٤ ) أقول : وأمّا إذا كان فيها أحد فلا يسقط الاستئذان ؛ للأدلّة الدالّة عليه .

( ١٣٥ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٣ .

( ١٣٦ ) الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الأفهام ٣ : ٢٩ .

( ١٣٧ ) المصدر السابق .

( ١٣٨ ) المصدر السابق : ٣٠ .

( ١٣٩ ) المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٣ : ٢٢٧ .

( ١٤٠ ) الكاظمي ، شمس الدين محمّد ، مسالك الافهام ٣ : ٢٩ .

( ١٤١ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٤٧٢ .

( ١٤٢ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧١ .

( ١٤٣ ) الجصّاص ، أبوبكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٨٨ .

( ١٤٤ ) السايس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ٢ : ٣٧١ .

( ١٤٥ ) الصابوني ، محمّد علي ، روائع البيان ٢ : ٢٣٢ .

( ١٤٦ ) الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، زبدة البيان : ٥٠٣ .

( ١٤٧ ) النور : ٦١ .

# القيمة الدرائية لمتون الحديث الشريف عند الإماميّة

## القسم الأوّل

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

يعالج هذا المقال إحدى الإشكاليات المهمّة التي وجّهت الى الحديث الإمامي من قِبل بعض الباحثين . . ألا وهي إشكالية عدم الوثوق بسبب الدسّ والتزوير والتغيير الذي حصل في الكتب الحديثية . . وحاول الكاتب عرض هذه الإشكالية وتحليلها ثم تقويمها ومناقشتها . .

**مقدّمة :**

تنوّعت الإشكاليات التي سجّلها بعض الناقدين على الحديث الإمامي ، فركّز بعضها على الجانب السندي ، وبعضها على نواحٍ أُخر ، وسوف نحاول في هذه الوريقات دراسة الإشكاليات التي ركزت على دعوى عدم إمكان الوثوق بمتون الكتب الحديثية انطلاقاً من شبهة الدسّ فيها والتزوير والجعل والاختلاف والتعارض والتهافت ونحو ذلك ، محاولين التعليق على هذه الإشكاليات بما أمكن . وأبرز هذه الإشكاليات : هي إشكالية الدسّ والتزوير والتغيير والجعل في الكتب الحديثية وفقدان الوثوق بها .

قد يقال : بأنّه يمكن التشكيك في نفس الكتب الحديثية الشيعيّة الكبرى اليوم من حيث صحّة نسبتها بأجمعها إلى مؤلّفيها ، فقد ظلّ الدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري المعاصر صاحب كتاب ( أصول مذهب الشيعة الإمامية

الاثني عشرية ) يركّز على مفهوم يكرّره ، يؤكّد فيه أنّ الشيعة يغيّرون في كتب قدمائهم [١] ، فعند حديثه عن كتاب ( من لا يحضره الفقيه ) للشيخ الصدوق ، قال : « زادوا في روايات كتاب من لا يحضره الفقيه لابن بابويه أكثر من الضعف ، كما سيأتي في فصل اعتقادهم في السنّة » [٢] . دون أن يبيّن في ذلك الفصل هذا الموضوع [٣] .

أما حول سائر كتب الحديث الشيعية مع « الفقيه » فيقول : « إنّ كتبهم الأربعة الأُولى لم تخل من دسّ وزيادة ، وآية ذلك : أنّ تهذيب الأحكام للطوسي بلغت أحاديثه ( ١٣٩٥٠ ) حديثاً ، كما ذكر آغا بزرك الطهراني في الذريعة ، ومحسن العاملي في أعيان الشيعة وغيرهما من شيوخهم المعاصرين ، في حين أنّ الشيخ الطوسي نفسه صرّح في كتابه ( عدّة الأصول ) بأنّ أحاديث التهذيب وأخباره تزيد على ( ٥٠٠٠ ) ، ومعنى ذلك أنّها لا تصل إلا إلى ( ٦٠٠٠ ) في أقصى الأحوال ، فهل زيد عليها أكثر من الضعف في العصور المختلفة ؟ ! الدليل المادي الملموس أمامنا يؤكّد ذلك ... وأيضاً تراهم اختلفوا ، هل كتاب ( الروضة ) ـ وهو أحد كتب الكافي التي تضم مجموعة من الأبواب ، كلّ باب يتضمن عدداً كبيراً من الأحاديث ـ هل هو تأليف الكليني أم زيد فيما بعد على كتابه الكافي ، فكأنّ أمر الزيادة شيء طبيعي ووارد في كل حال » ، ويقول : « بل الأمر أخطر من ذلك ، فإنّ شيخهم الثقة عندهم الحسين بن حيدر الكركي العاملي ( ١٠٧٦ هـ ) قال : إن كتاب الكافي خمسون كتاباً بالأسانيد التي فيه لكلّ حديث متصل بالأئمة ، بينما نرى شيخهم الطوسي [ ٤٦٠هـ ] يقول : كتاب الكافي مشتمل على ثلاثين كتاباً ... » . ويقول : « فهل زيد على الكافي للكليني في ما بين القرن الخامس والحادي عشر ، عشرون كتاباً ، مع أنّ كل كتاب يضم عشرات الأبواب ، وكل باب يشمل مجموعة من الأحاديث ؟ ! لعلّ هذا أمراً طبيعياً ، فمن كذب على رسول الله والصحابة والقرابة فمن باب أولى أن يكذب على شيوخه ... وشواهد هذا

الباب كثيرة »[٤].

فإشكالية النُسخ واختلاف روايات الكتب ، أمورٌ تضع المصادر الحديثية الشيعيّة الكبرى أمام تساؤل حقيقي يسقطها عن القيمة والاعتبار ! !

## وقفات نقديّة مع تهمة الدسّ والتزوير في الحديث الإمامي

وهذه الملاحظة برمّتها يمكن التعليق عليها بأُمور :

**أوّلاً** : ما ذكره بعض النقّاد الشيعة من أنّ هذه الظواهر التي يتّهم بها الشيعة موجودة عند أهل السنّة أيضاً ، فقد ذكروا أنّ كتاب البخاري لم يكتمل في عهد مؤلّفه ، وإنما أُكمل بعد ذلك بواسطة آخرين ، ويشهد على هذا الأمر ما نقله ابن حجر العسقلاني ونقله عنه القسطلاني أيضاً ، فعند تعرّضه لسبب وجود حالة ارتباك في صحيح البخاري في بعض الأبواب ، قال ابن حجر : « ... ومن ثمّة وقع من بعض من نسخ الكتاب ضمّ باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب ، فأشكل فهمه على الناظر فيه ، وقد أوضح السبب في ذلك الإمام أبو الوليد الباجي المالكي في مقدّمة كتابه في أسماء رجال البخاري فقال : أخبرني الحافظ أبو ذر عبد الرحيم بن أحمد الهروي ، قال : حدثنا الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي ، قال : انتسخت كتاب البخاري من أصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه أشياء لم تتمّ وأشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً ، ومنها أحاديث لم يترجم لها ، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض . قال أبو الوليد الباجي : ومما يدلّ على صحّة هذا القول أنّ رواية أبي إسحاق المستملي ورواية أبي محمد السرخسي ورواية أبي الهيثم الكشميهني ورواية أبي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتأخير ، مع أنّهم انتسخوا من أصل واحد ، وإنّما ذلك بحسب ما قرّر كلّ واحد منهم فيما كان في طرّة أو رقعة مضافة أنّه من موضعٍ ما ، فأضافه إليه ، ويبين ذلك أنّك تجد

ترجمتين وأكثر من ذلك متّصلة ليس بينها أحاديث . قال الباجي : وإنما أوردت هذا هنا لما عنى به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلّفهم من ذلك من تعسّف التأويل ما لا يسوغ » (٥) .

ويقول ابن حجر ( ٨٥٢ هـ ) في موضعٍ من كتاب فتح الباري تعليقاً على ذكر البخاري لمناقب الصحابة : « ... ولم أقف في شيء من نسخ البخاري على ترجمة لمناقب عبد الرحمن بن عوف ، ولا لسعيد بن زيد ، وهما من العشرة ، وإن كان قد أفرد ذكر إسلام سعيد بن زيد بترجمة في أوائل السيرة النبوية ، وأظنّ ذلك من تصرّف الناقلين لكتاب البخاري ، كما تقدّم مراراً أنّه ترك الكتاب مسودة ، فإنّ أسماء من ذكرهم هنا لم يقع فيهم مراعاة الأفضلية ولا السابقية ولا الأسنّية ، وهذه جهات التقديم في الترتيب ، فلمّا لم يراع واحداً منها دلّ على أنّه كتب كلّ ترجمة على حدة ، فضم بعض النقلة بعضها إلى بعض حسبما اتّفق ... » (٦) .

فهذه النصوص تؤكّد أنّ كتاب البخاري كان مسوّدة تصرّفت فيها أيدي الناقلين ، وهذا ما يضعف الوثوق بالكتاب وبرواياته (٧) .

ويمكن أن يضاف هنا للتشكيك بالنسخ الموجودة بين أيدينا لبعض المحدّثين بما يفضي إلى سقوط الاعتماد على هذه المرويات ، فقد ذكر الشيخ ابن الصلاح والنووي أنّ مسلم بن الحجاج دخل عند أبي زرعة الرازي فلمّا خرج ، قال له أبو قريش الحافظ : « هذا ـ أي مسلم ـ جمع أربعة آلاف حديث في الصحيح » .

وهذا النصّ يوقفنا أمام إشكالية من حيث إنّ الموجود من كتاب مسلم أكثر من ذلك ، فهل زيدت هذه النصوص على الكتاب الأصلي عبر التاريخ ؟ ! ولهذا حاول النووي وابن الصلاح تأويل ذلك بأنّ المقصود من هذا الرقم الأُصول دون المكرّرات (٨) .

يضاف هنا أنّ علماء أهل السنّة اختلفوا فيما بينهم في عدد أحاديث البخاري ،

فابن الصلاح والنووي وغيرهم جعلوها ( ٧٢٧٥ ) حديثاً ، كما أسلفنا ، وابن خلدون جعلها ( ٩٢٠٠ ) حديثاً وفعل ذلك ابن حجر أيضاً ، بل إنّ الحازمي ( ٥٩٤ هـ ) والعراقي ( ٨٠٦ هـ ) ذكرا أنّ عدد أحاديث البخاري يزيد في رواية الفربري على عددها في رواية إبراهيم بن معقل بمائتين ، ويزيد عدد النسفي على عدد حماد بن شاكر النسفي بمائة [٩] ، وذكر أنّه رأى عن أبي الفضل أحمد بن سلمة أنّ عدد روايات مسلم هو إثنا عشر ألف حديث [١٠] . بل نقل أنّ ابن قتيبة والآلوسي اعترفا بوجود الزيادة والدسّ في مسند ابن حنبل وغيره ، بل تعدّى الأمر إلى موطأ مالك حتى ذكر أنّ له عشرين نسخة ، وبعضهم قال : ثلاثون يختلف عدد الأحاديث بينها ، كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ وذكر ذلك أحمد أمين ومحمود أبو رية وآخرون [١١] . فهذا كلّه يشهد للضعف أو الوهن أو سقوط هذه الكتب عن القيمة التي تعطى لها .

هذا ، ولكنّني لا أوافق على هذا النقد الإمامي لكتب الحديث السنيّة ، وأراه غير صحيح ؛ لعدّة أسباب :

أ ـ إنّ النص الشهير الذي جاء في كلمات أبي الوليد الباجي ونقله عنه ابن حجر وغيره ، لا يدلّ على حصول زيادة في صحيح البخاري ولا غيره من قبل الناقلين أو النسّاخ ؛ لأنّ غاية ما فيه أنّ الناقلين حصلوا على النسخة الأصلية أو شبه الأصلية ، وقاموا بالتصرّف في التقديم والتأخير في الأحاديث والأبواب ... لكنّ النصّ لا يقول : إنّهم أضافوا أحاديث من عندهم أو أنقصوا منها ؛ فهذا التصرّف الذي حصل يضرّ في مجال تحديد موقف البخاري ، بمعنى أننا إذا أردنا أن نحدّد رأي البخاري في موضوع مع دليله بوصفه فقيهاً لا محدّثاً ، فمن الصعب بعد هذا النصّ أن ننسب إليه شيئاً من الأدلة ؛ لأنّ البخاري معروفٌ بوضع ترجمة لحديثه ، أي عنوان للأبواب يحدّد نظريته الفقهية ، لكنّ الحديث الوارد في هذا الباب أو ذاك لا يمكن نسبته بوصفه دليلاً إلى البخاري ؛ لاحتمال

أن يكون هذا الحديث أو ذاك أُقحم إقحاماً من طرف النسّاخ أو الناقلين للصحيح ، فهذه الوثيقة من الباجي مهمّة على هذا الصعيد ؛ ولهذا استخدمها الباجي نفسه في الردّ على أهل بلده من التكلّف في الجمع بين عنوان الباب والأحاديث الواردة فيه .

نعم ، هذا التصرّف يخلّ على هذا المستوى ، لكنّه لا يجعل كتاب البخاري من الكتب التي لعبت بها أيدي الناقلين إلى الحدّ الذي يسقطها عن الاعتبار ؛ لأنّ الروايات هي نفسها لم يحصل في كلّ رواية أيّ تعديل لا في السند ولا في المتن .

وهذا معنى أنّ الكتاب كان مسودة كما عبّر ابن حجر ، أي لم يكن مرتباً ، لا أنّه لم تكن كلّ رواية كاملة ، وما يضرّ باعتبار الروايات هو الأمر الثاني لا الأول .

وعلى المنوال عينه النصّ الثاني لابن حجر ، فإنّ ابن حجر لم يقل : إنّ أحداً دسّ في صحيح البخاري روايات ، كلّ ما قاله : أنّ البخاري كأنّه كان وضع مناقب كلّ صحابي على حدة ، وعملية ترتيب الصحابة كان أمراً وقع فيما بعد ، وهذا يخلّ بنسبة ترتيب الكتاب إلى البخاري ، ولا يخلّ باعتبار الروايات ، علماً أنّ الباجي وابن حجر وغيرهما لم يقولوا بأنّ تصرّف الناقلين كان بقصد الإساءة ، وإنمّا هو أمرٌ واقع فُرِضَ عليهم ، فقد وقع بين يديهم كتاب غير منظّم الصفحات فقاموا بترتيب صفحاته لا غير .

ب ـ إنّ قصّة أبي زرعة الرازي مع أبي قريش الحافظ لا تدلّ على شيء هنا أيضاً ؛ لأنّ الحافظ ينسب جمع أربعة آلاف حديث في الصحيح ، ولا يدلّ ذلك على أنّ هذا الحوار جرى بين الرازي والحافظ بعد الانتهاء من كتابة مسلم لصحيحه ؛ فإنّه لا يعلم أنّ المراد من كلمة ( في الصحيح ) أي في كتابه المسمّى بالصحيح ، بل يحتمل جداً أن يكون المراد ( في الأحاديث الصحيحة ) ، ولما جهلنا تاريخ الحوار وأنّه قبل إكمال الصحيح أم بعده ، لم يكن يمكن الاستناد إلى

هذا الحوار لإثبات حصول زيادة في كتاب مسلم ، هذا كلّه لو صحّ هذا الخبر والحوار ؛ لأنّ أبا قريش الحافظ توفي عام ٣١٣ هـ [١٢] فيما توفي ابن الصلاح ـ صاحب هذه المعلومة ـ عام ٦٤٣هـ ، ولم يظهر لي سند ابن الصلاح إلى أبي قريش الحافظ في نقل هذه القصّة ، التي نقلها عنه النووي ثمّ من بعده .

يضاف إلى ذلك أنّ عدد الأخبار الصحاح ـ أي مع صرف النظر عن التكرار ـ في صحيح مسلم يقارب الأربعة آلاف ، فمن الممكن جداً والمعقول أنّه يخبره عن عدد الروايات الصحيحة التي خرّجها مسلم ، والمكرّر لم يدخل ضمنها ، كما نقلنا هذه الملاحظة عن بعضهم .

ج ـ إنّ اختلاف العلماء في تحديد عدد روايات البخاري أو مسلم أو موطأ مالك أو مسند ابن حنبل أو غيره يرجع إلى أسباب متوقعة كلّها محتملة ، وليس مجرد الاختلاف في العدد يدلّ دوماً على الدسّ ، وإلا فقد اختلف في عدد آيات القرآن الكريم كما هو معروف باختلاف بلغ مئات الآيات كما ذكره المفسّرون وعلماء القرآنيات [١٣] .

والأسباب التي تفضي هنا إلى احتمالات ، عديدةٌ منها :

١ ـ أن يحسب هذا العالم الأُصول دون المكرّرات فيما يحسب الثاني الأُصول والمكرّرات معاً ، وسيقع اختلاف حينئذٍ بفارق كبير .

٢ ـ أن يحسب هذا العالم الروايات بما فيها من الأخبار المسندة الموصولة والأخبار المعلّقة المرفوعة وما نقل عن الصحابة والتابعين ، فيما يحذف آخر أحد الأخيرين أو كليهما ، والفارق سيكون كبيراً .

٣ ـ أن يكون هناك دسّ واختلاق في الكتاب من قبل الناقلين أو النسّاخ فيما بعد .

٤ ـ أن يقوم بعض الناقلين بوضع رواية واحدة في موضعين : نظراً لدلالتها

عليهما معاً حيث لم يدرِ هل وضعها البخاري أو مالك أو غيرهما في هذا الباب أم في ذاك ؟ وهذا ما يفسّر وجود تكرار كبير في كتاب البخاري بالأخصّ .

فعلى الاحتمال الأوّل والثاني والرابع ( والأخير يرجع بالتحليل إلى الأوّل ) لا يضرّ ذلك باعتبار الكتاب الحديثي ، أما على الاحتمال الثالث فمن الواضح أنّ الضرر مؤكّد ، وإذا لم نستطع الجزم باحتمال من هذه الاحتمالات كان من الصعب التأكّد من فكرة الدسّ والتزوير ؛ لكنها تبقى محتملة احتمالاً أوّلياً .

د ـ إنّ ما يقوله الآلوسي لا قيمة له ؛ لأنّه مجرد اجتهاد منه ، وهو بعيد زماناً عن عصر ابن حنبل حتى يؤكّد لنا وقوع الدسّ في كتابه ، فقد توفي الآلوسي عام ( ١٢٧٠ هـ ) ، فيما توفي ابن حنبل عام ( ٢٤١ هـ ) ، وأما أنّ ابن قتيبة الدينوري المتوفى عام ( ٢٧٦ هـ ) يذكر الدسّ في مسند ابن حنبل ، فهذا كلام هام جداً من شخص قريب عهد جداً بابن حنبل وخبير في التاريخ ووثائقه ؛ لكنّني بعد البحث لم أعثر على كلام ابن قتيبة الذي نقله عنه أبو رية ، مع أنّ كلامه لا يدلّ على الكذب ، بل يقول : « إن أحمد توقف عن الرواية منذ عام ( ٢٢٨ هـ ) فدخل في الروايات عنه ما دخل إما لكذب أو لسوء ضبط أو سوء فهم »[١٤] .

فهذا النصّ لا يدل على وقوع المرويّ عنه في المسند ، بل قد يكون غيره وشفاهياً ؛ لأنه نقل عن أحمد الكثير من القيل والقال حتى كان الكثير من فتاويه على روايات ، فليس نصّ ابن قتيبة بدالّ على حصول التحريف والدسّ في نفس المسند ؛ وإن كان يحتمل الشمول ، فإطلاق ذلك كما فعله بعض أساتذتنا غير واضح[١٥] .

نعم ، الشيء المؤكّد من هذه المعلومات والمنقولات أنّ الاستنساخ والرواية للكتب والمصنّفات ظاهرة احتفّت تاريخياً ـ ليس على المستوى الإسلامي فحسب ، بل على المستوى العام أيضاً ـ بالكثير من المخاطر ؛ لهذا لا يكاد يخلو

كتاب من هذه المشكلة شدّة وضعفاً ، وهذا كلّه يؤثر على درجة اليقين بكلّ روايات هذه الكتب لكنّه لا يسقطها عن الاعتبار والقيمة بالكليّة .

بل لقد بلغت الاختلافات حداً أن نُسبت كتب لأشخاص ثمّ تبيّن أنّها لم تكن لهم ، وضاعت كتب كثيرة لعلماء كبار لم يعثر منها الباحثون على شيء ، واختلاف النسخ في كلمة أو جملة أو فقرة أو حديث أو اختلاط كتبٍ ببعضها مثل ما قيل عن تفسيري : القمي وأبي الجارود ، أو نسبة كتاب إلى شخص ولا يعلم أنّه له أصلاً ، مثل كتاب الاختصاص للشيخ المفيد ، كلّها ظواهر أكثر من أن تحصى في عالم النسخ والمخطوطات ليس في العالم الإسلامي فحسب ، بل في كل العالم ، وإن كان تطوّر علم النسخ والمخطوطات وتصحيح التراث قد خفّف الكثير من المشاكل في الوقت عينه الذي كشف لنا عن مشاكل كثيرة قائمة .

وفي بعض الأحيان ربما يروي المؤلّف كتابه مرتين ، ويغيّر في الكتاب في المرّة الثانية ، وربما يستعير شخص كتاباً ويغيّر فيه ثمّ ينشره بنسخة محرّفة ، والخلافات المذهبية والسياسية كثيرة تسمح بذلك .

فالمفترض بعد ورود أخبار عن كتاب ما في ذلك هو الأخذُ بالقدر المتيقن منه إذا كان ، وإلا سقط الكتاب عن الاعتبار ، فمثل البخاري المفروض أنّ الفربري وإبراهيم بن معقل ( مغفل ) وحماد بن شاكر وسائر تلامذة أو نقلة كتاب البخاري ثقات ، وإلا سقط الكتاب الذي يصلنا من طريق شخص غير معلوم الوثاقة إلا مع حشد شواهد . ففي مثل هذه الحالات ننظر في النسخة الأقلّ من حيث الروايات بمعنى القاسم المشترك بين الروايات فنأخذ به ، أما الباقي فيتبع دراسة الباحث لإثبات أنّ هذه الزيادة أو تلك هل هي من كتب المؤلّف الأصلي أم أضيفت بسوء نيّة أو بجهالة أو بغفلة ؟ فلعلّه يثبت له ، وإلا تعرّضت هذه الروايات للتشكيك . وهذا شيء موجود في كتب الحديث حتى على المستوى

الحديثي نفسه ، فبعض العلماء يضيف توضيحات في الحديث بحيث يصبح من المدرج بحسب الاصطلاح الحديثي ، ويختلط الأمر ، مثل ما ينسب إلى الشيخ ابن بابويه الصدوق ( ٣٨١ هـ ) ـ وإن كان في صحّة النسبة نظر ـ فهل يعني ذلك سقوط الروايات عن الاعتبار ؟ !

**والنتيجة** : إنّ الملاحظة الأُولى هنا غير واردة .

**ثانياً** : إنّ إطلاق القفاري كلامه في أنّ الشيعة يغيّرون من كتب قدمائهم دون الإتيان بشواهد على وقوع هذا الأمر بحيث تصحّ هذه النسبة . كلام غير دقيق ؛ فإذا حصل هذا الأمر مرةً أو مرتين مثلاً ، فهذا لا يعني إطلاق وصف من هذا النوع ؛ وإلا لصحّ إطلاق هذا الوصف أيضاً على السنّة وغيرهم من وجهة نظر بعض الشيعة ؛ لأنّ هذه الظاهرة بوصفها أحداثاً جزئية موجودة عندهم أيضاً ؛ فإذا صحّ ما ينقل عن السيد محمد باقر الصدر ﵀ أنه طلب من الشيخ حسين آل راضي ﵀ تصحيح كتاب المراجعات اعتماداً على الطبعات القديمة لبعض الصحاح السنية ؛ لأن السنّة غيّروا في الطبعات المتأخرة لبعض الكتب ؛ فهذا شاهد على حصول ذلك عند السنّة أيضاً ، وقد قدّم بعض العلماء والباحثين ـ والعهدة على جهودهم ـ شواهد على حصول ذلك في الوسط السني ، مثل ما ذكره الشيخ علي الكوراني العاملي المعاصر في كتابه « ألف سؤال وجواب »[١٦] .

لهذا ، فإطلاق هذه الكلمات في كتاب يقول : إنّه يحاكم مذهباً بأكمله يحتاج إلى الكثير من الشواهد ، ولو ثبت لديه شيء فليقل كم حجمه ، وليقل حرّفوا بعض الكتب أو هذا الكتاب أو ذاك بدل إطلاق العناوين التي تسقط اعتبار مذهب بأكمله ومصادره الفكرية والحديثية ، فحتى الشواهد التي ذكرها هنا وقال : إنّهم حرّفوا الكتب الأربعة لم تطل سوى كتابين هما الكافي والتهذيب ، وليس الكتب الأربعة ؛

فالدقّة في هذا المجال مطلوبة .

**ثالثاً** : إنّ ما ذكره القفاري من أنّ الطوسي نصّ على أنّ كتاب التهذيب ( ٥٠٠٠ ) حديث فيما نصّ شيوخ الإمامية على أنّه يزيد عن الضعف ، فيه لُبس وخطأ واضح ؛ فإنّ النصّ الذي ذكره الطوسي في ( العدّة في أُصول الفقه ) على الشكل التالي : « ... ما ظهر بين الفرقة المحقّة من الاختلاف الصادر عن العمل بها ؛ فإنّي وجدتها مختلفة المذاهب في الأحكام ، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات ، من العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض ، وغير ذلك ، مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم ، واختلافهم في أنّ التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا ؟ ... . وغير ذلك في سائر أبواب الفقه ، حتى أنّ باباً منه لا يسلم إلا ( وقد ) وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه ، أو مسألة متفاوتة الفتاوى ! وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفة التي تختصّ الفقه في كتابي المعروف بـ ( الاستبصار ) وفي كتاب ( تهذيب الأحكام ) ما يزيد على خمسة آلاف حديث ، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها ، وذلك أشهر من أن يخفى ... » [١٧] .

هذا النصّ يدلّ على أنّ الشيخ الطوسي كان يتحدّث عن الاختلاف الواقع بين علماء الشيعة ، ويربطه بالاختلاف الموجود بين الأحاديث ، فكلمة ( الأحاديث المختلفة ) يقصد بها المتعارضة ؛ لأنّ مصطلح : اختلاف الحديث يقصد منه ما نسمّيه اليوم في أصول الفقه ـ شيعياً على الأقل ـ بتعارض الأخبار ، بل اسم كتاب الطوسي يشهد على ذلك ، فقد سمّاه : ( الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ) أي تعارض من الروايات ؛ ويقول بأنّه جمع الروايات المتعارضة في كتاب الاستبصار ، وهذا لا غبار عليه ، ويعطف عليه تهذيب الأحكام ، وأنّ عدد

المتعارض هو ما يزيد عن الخمسة آلاف حديث ، وهذا هو عدد روايات الاستبصار ، فقد ذكر الطوسي في آخر كتاب الاستبصار ما يلي : « ... أبواب الكتاب تسعمائة وخمسة وعشرون باباً ، تشتمل على خمسة آلاف وخمسمائة وأحد عشر حديثاً حصرتها » (١٨) ، إذاً فقصد الطوسي هو الأخبار المتعارضة الموجودة في الاستبصار ، ونحن نعلم أنّ الاستبصار ليس فيه في الغالب إلا روايات تهذيب الأحكام ، أي أنّه أخذ الأخبار المتعارضة في تهذيب الأحكام وفرزها وألّف منها كتاب الاستبصار ، ثمّ علّق عليها تعليقاته المشهورة ، وهذا معناه أنّ الأخبار المتعارضة في تهذيب الأحكام ستكون أيضاً خمسة آلاف حديث ؛ ولهذا قال الشهيد الثاني متحدّثاً عن الكتب الأربعة : « ... وأما الاستبصار ، فإنّه أخصّ من التهذيب غالباً ، فيمكن الغناء عنه به ... » (١٩) .

فلم يكن الطوسي بصدد استعراض عدد أحاديث التهذيب ، وإنّما بصدد استعراض عدد المتعارض من الحديث في الاستبصار والتهذيب ، وسياق كلامه كلّه عن التعارض والاختلاف .

نعم ، علّق محقّق كتاب الاستبصار ، وهو السيد حسن الموسوي الخرسان ، على خاتمة الاستبصار التي نقلناها بالقول : « الذي أحصيناه في مجموع الأجزاء الثلاثة ( ٥٥٥٨ ) حديثاً ، وهو يزيد على ما ذكره الشيخ تَدْرُسُ ( ٤٧ ) حديثاً ، فإذا ما لاحظنا بعض ما ذكر له الشيخ سنداً آخر ، وعطفه بقوله : ( مثله ) ، ولاحظنا بعض الأحاديث التي كرّرها الشيخ في باب واحد بدون أيّ تغيير ، ولاحظنا ما كان من تفاوت النسخ ، هان الأمر وقارب العدد ما أحصاه الشيخ رحمه الله بل اتّفق معه ، فلاحظ » (٢٠) .

وهذا شيء طبيعي في واقع النسخ ومسألة الاختلاف في طريقة عدّ الأحاديث بحذف المكرّر وعدمه ، فانظر كيف لم يجد المصحّح هنا حزازة في التأويل للجمع

بين واقع التهذيب اليوم وما ذكره الطوسي ، من فكرة التكرار ، لنعرف أنّ هذا الاختلاف البسيط موجود عند السنّة والشيعة معاً ، وهذا يؤكّد ما قلناه سابقاً عندما تحدّثنا عن كتاب البخاري .

وعليه ، فاستشهاد القفاري بكلام الطوسي لإثبات تحريف كتاب التهذيب غير دقيق أبداً .

**مناقشة تجليل التبريزي لكلام القفاري :**

ونشير هنا إلى النقاش في كلام الشيخ أبي طالب تجليل التبريزي المعاصر في ردّه على كلام القفاري حيث ذكر أنّه بحث عن نصّ الشيخ الطوسي في العدّة فلم يجده ، ثمّ احتمل أنّ الشيخ لما ذكر ( ٥٠٠٠ ) حديثاً ، أعطى القدر المتيقن ؛ لعدم احتمال عدّه لأحاديث الكتاب ؛ لكثرة انشغالاته العلمية [٢١] .

وهذا مردود ؛ لأننا عثرنا على النصّ من جهة ، ولأنّ الشيخ الطوسي لا مانع من عدّه أحاديث كتبه ، فقد سبق أن نقلنا كلامه في العدّ الدقيق لروايات كتاب الاستبصار ، و ( ٥٠٠٠ ) حديث ليس قدراً متيقّناً لوحده ، فعندما يؤلّف شخص قرابة أربعة عشر ألف حديث يفترض أن يعطي رقم عشرة آلاف في الحدّ الأدنى على نحو التقريب بوصفه القدر المتيقن ، لا خمسة آلاف ، فهذه أجوبة سجالية غير دقيقة .

**رابعاً** : إنّ ( كتاب الروضة ) من كافي الكليني ذكره كلّ من الطوسي والنجاشي لدى ترجمتهما للكليني ، وبيّنا أنّ له كتاباً باسم الروضة ، فالكافي يتألّف من ثلاثة أقسام : الأصول والفروع والروضة ، وفي كتاب الروضة يوجد ـ حسب الظاهر ـ ( ٥٩٧ ) حديثاً [٢٢] ، ويشير بعض الباحثين إلى وجود كلام عند المتقدّمين في أنّ كتاب الروضة ، هل هو جزء من كتاب الكافي ؛ ولهذا وضع في آخره ـ وبعضهم يجعله بين كتاب العشرة وكتاب الطهارة ـ أم أنّه كتاب مستقل

ألّفه الكليني ، ولكن فيما بعد ضمّ إلى الكافي ؟ (٢٣) .

وهذا الخلاف لا أثر له هنا ؛ لأنّ المهم أن يثبت أنّ الكتاب للكليني ولم يُدسّ في كتبه ؛ لهذا قلنا في التعليق على ما نوقش فيه صحيح البخاري بأنّ مجرّد تصرّف الناقلين في التقديم والتأخير في الأبواب والأحاديث لا يضرّ باعتبار الكتاب من الناحية الحديثية ، والأمر هنا كذلك لا يضرّ ضمّ كتاب الروضة إلى الكافي في اعتبار الكتابين معاً ، وهذا واضح .

إنّما الكلام في نسبة كتاب الروضة للكليني نفسه ، والذي يبدو أنّ أوّل من طرح هذا التشكيك كان الخليل بن غازي القزويني ( ١٠٨٩ هـ ) فيما نسبه إليه عبد الله أفندي في رياض العلماء ، ونقله عن الرياض أيضاً المحدّثُ النوري في خاتمة المستدرك (٢٤) ، فقد جاء في الحديث عن القزويني ما يلي : « ... وأنّ الروضة ليس من تأليف الكليني ، بل هو من تأليف ابن إدريس وإن ساعده في الأخير بعض الأصحاب ، وربما ينسب هذا القول الأخير إلى الشهيد الثاني ، ولكن لم يثبت » ، فالقزويني هنا ينسب كتاب الروضة لابن إدريس الحلّي ( ٥٩٨ هـ ) ، ولعل التعقيب باحتمال نسبة هذا القول للشهيد الثاني هو من عبد الله أفندي ناقل موقف القزويني ، وليس من القزويني نفسه .

**وهنا ينبغي التعليق :**

١ ـ ذكر النجاشي ( ٤٥٠ هـ ) والطوسي ( ٤٦٠ هـ ) وابن شهرآشوب ( ٥٨٨ هـ ) في ترجمة الكليني ( ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ ) أنّ له كتاب الروضة ووضعوه آخر كتب الكافي ، أي أنّهم عدّوه من كتاب الكافي بحسب ما يظهر من كلامهم أو يترائى بشكل قويّ (٢٥) . وهذا يؤكّد أنّ كتاب الروضة للكليني وأنّه من الكافي ، بل إنّ المحدث النوري يستدلّ بإرجاعات العلماء عبر التاريخ لهذا الكتاب ناسبينه للكليني (٢٦) .

٢ ـ لم نعثر على كلام يثبت أنّ الشهيد الثاني ( ٩٦٥ هـ ) يقول بنسبة الروضة

إلى غير الكليني أو إلى ابن إدريس الحلي .

٣ ـ لم يذكر أحد في ترجمة كتب ابن إدريس أنّ له كتاباً باسم الروضة ، وقد استقصى الباحث الإيراني المعاصر علي همت بناري كلّ ما قيل أو بان في المخطوطات حول مصنّفات ابن إدريس في دراسة هي الأشمل حول هذا الرجل ، ولم يأت على ذكر كتاب الروضة لابن إدريس ، وإنّما ذكر له كتاب السرائر ، ومسائل ابن إدريس ، وجوابات المسائل ، وخلاصة الاستدلال ، والمناسك ، ومستطرفات السرائر ، ومختصر التبيان ، والتعليقات ، وحاشية الصحيفة السجادية ، والطبّ والاستشفاء ، ورسائل ابن إدريس ، كرسالة معنى الناصب ورسالة المواسعة والمضايقة ورسالة التكليف ، ولا أثر لشيء اسمه الروضة أو مضمونه مضمون كتاب الروضة على الإطلاق [٢٧] .

وعليه ، فأيّ معنى لنسبة هذا الكتاب إليه دون دليل إطلاقاً ، مع أنّ كل معطيات النسخ والمخطوطات ونصوص القدماء وعلماء التراجم والرجال لا توحي بذلك إطلاقاً ، فكيف عرف الخليل بن غازي القزويني ـ وهو ابن القرن الحادي عشر الهجري ـ هذه المعلومة المهمّة ؟ !

٤ ـ إنّ مراجعة كتاب الروضة يدلّنا على أنّ الشيوخ المرويّ عنهم في أوّل السند كلّهم من الطبقة الثامنة أو التاسعة ، والكليني من الطبقة التاسعة ويروي أيضاً عن الطبقة التاسعة والثامنة كما هو معروف ، أما ابن إدريس فيعدّ في تصنيف الطبقات من الطبقة الخامسة عشرة ، فكيف يصحّ نسبة الكتاب إليه ، ولا يوجد أيّ راوٍ في أوائل أسانيد الروضة من غير الطبقة الثامنة أو التاسعة ؟ ! [٢٨] .

٥ ـ إذا راجعنا أسانيد الكافي وأسانيد الروضة سنجد اتحاداً بينهما وتشابهاً يؤكّد أنّ المؤلّف واحد ، حتى ظاهرة ( العدّة ) التي اشتهر بها الكليني متحدة

أيضاً ، وكذلك أُسلوب عرض المرويّات ، من ذكر سلسلة السند كاملةً إلا ما ندر ، ثمّ اتباع أسلوب البحث عن طرق أُخرى مكمّلة للرواية وترتيب هذه الطرق بحسب جودتها ، وإحالته على الإسناد السابق ، والمتابعات والشواهد ، فاتحاد الأسانيد وسلاسلها بهذه الطريقة شاهد وحدة الكتاب ، وقد فصّل في ذكر نماذج لهذه الملاحظة الشيخ عبد الرسول الغفار ، وأوّل من طرحها المحدّث النوري [٢٩] ، والشيء الوحيد الذي يختلف بين الروضة وكلّ من أُصول الكافي وفروعه هو الترتيب والتبويب ، فقد جاءت أحاديث الروضة غير مرتبة ولا مبوّبة على نفس الطريقة التي اتبعت في أحاديث الأُصول والفروع من الكافي .

٦ ـ ما ذكره الشيخ الغفار أيضاً من أنّ عادة الكليني أن يذكر في نهاية بعض الكتب أنّه تمّ هذا الكتاب ويتلوه الكتاب الآخر ، وقد وجدناه بعد أن أتمّ فروع الكافي قال : « ... وبه تمّ كتاب الفروع من الكافي تأليف أبي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني ﷺ والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين ، وسلّم تسليماً كثيراً ، ويتلوه كتاب الروضة من الكافي إن شاء الله » [٣٠] . فهذا النصّ يؤكّد أنّ الروضة له [٣١] .

لكننا لا نرى هذا الكلام قوياً ؛ لاحتمال أنّ النسّاخ ذكروا ذلك ، لاسيما مع تعبير ( ﷺ ) الوارد في النصّ الآنف الذكر .

٧ ـ ليس لدينا نصّ يؤكّد تبنّي القزويني نفسه لنظرية عدم وجود كتاب للكليني اسمه الروضة ، إلا نصّ عبد الله أفندي الذي يصرّح فيه أنّه لم يلتقِ بالرجل ، ولا يذكر لنا من أين علم بهذا الخبر ، والموجود بين أيدينا للقزويني شرحه على الكافي والمعروف بالصافي ، وهناك يقول ما ترجمته بالعربية : « اشتمل كتاب الكافي ثلاثة وثلاثين كتاباً ، فإن كان كتاب الروضة من الكافي فحينئذٍ يكون كتاب الكافي أربعة وثلاثين كتاباً » [٣٢] .

وهذا النصّ يشكّك ـ على أبعد تقدير ـ في كون الروضة من الكافي ، لا في كونه للكليني ، كما هو واضح ، لكن طبقاً لهذه الملاحظات المتقدّمة لا معنى لهذا التشكيك في نسبة كتاب الروضة إلى الكليني وحتى إلى الكافي ؛ لأنّ معطيات التشكيك غير واضحة ؛ وعليه فلا دليل يثبت وقوع الدسّ والتزوير في كتاب الكافي بهذا المعنى .

٨ ـ ما ذكره بعضهم من أنّه لقد تمّ العثور على أكثر من نقل قديم مباشر من السيد علي بن موسى بن طاووس ( ٦٦٤ هـ ) يصرّح بالأخذ من كتاب الروضة وأنّه لمحمد بن يعقوب الكليني ، وذلك في كتبه : فرج المهموم ، وجمال الأسبوع ، وفلاح السائل ، وكذلك من الشيخ حسن بن سليمان الحلّي ( ق ٩ هـ ) في كتابه : المحتضر ، وبعد المطابقة تبيّن أيضاً وجود هذه الروايات في كتاب الروضة الموجود بين أيدينا [٣٣] .

**خامساً** : بالنسبة لعدد الكتب الموجودة في الكافي ، فقد وجدت ثلاث كلمات هنا :

أ ـ إنّ عدد كتب الكافي خمسون كتاباً ، وهذا ما نُسب إلى السيد حسين بن السيد حيدر الكركي العاملي ( ١٠٧٦ هـ ) ، بل قد عثرنا عليه في كلمات العلامة الحلّي أيضاً ، وذلك في إجازته لمهنّا بن سنان المدني ، ويظهر أنّ الكركي أخذه منه وتابعه فيه [٣٤] ، ولمّا كانت إجازات العلامة الحلّي تقع عادةً في طريق إجازات بعض العلماء المتأخرين فقد وقع النصّ نفسه في تلك الإجازات أيضاً ، كإجازة الشيخ محمّد بن محمد بن خاتون العاملي للشيخ علي بن الحسين العالي الكركي ، وكذلك إجازة الشهيد الثاني للشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي ، وإجازة حسين الخوانساري لتلميذه الأمير ذي الفقار وغيرهم [٣٥] .

ب ـ إنّ كتاب الكافي اشتمل على ثلاثة وثلاثين كتاباً بدون الروضة ، ومعها

يكون أربعة وثلاثين كتاباً ، وهذا هو الكلام المتقدّم عن الخليل بن غازي القزويني ( ١٠٨٩ هـ ) .

ج ـ إنّ كتاب الكافي ثلاثون كتاباً ، وهذا ما نصّ عليه الطوسي في الفهرست وابن شهرآشوب ، بينما نجد عدد الكتب التي سردها النجاشي يبلغ ( ٣١ ) كتاباً ، بفصل كتابي العقل وفضل العلم عن بعضهما [٣٦] . ورقم الثلاثين هو ما ذكره أيضاً الحسين بن عبد الصمد العاملي والسيد علي محمد النصيرآبادي النقوي الهندي ( ١٣١٢ هـ ) وغيرهم [٣٧] .

وبتحليل هذا الأمر ، نجد أنّ الصحيح هو ما نصّ عليه القدماء الذين هم الأقرب إلى زمن الكليني كالطوسي والنجاشي وابن شهرآشوب و ... وذلك :

١ ـ إنّ كلام الخليل بن غازي القزويني ( أي أنّ كتب الكافي ٣٤ كتاباً ) يحتمل جداً نشوؤه من طبيعة عناوين الكتب ؛ لأنّ الفارق بسيط ، فمثلاً هناك كتاب الوضوء والحيض ، يحتمل أنّه فصلهما في الحساب فجعلهما كتابين ، كذلك كتاب النكاح والعقيقة ، وكذلك كتاب الأيمان والنذور والكفارات بفصل الكفارات لوحدها ، كذلك الصيد والذبائح ، فهذا الاحتمال واردٌ جداً ما دام الفارق بسيطاً .

٢ ـ هذا الأمر لا يمكن تطبيقه على الرقم الذي أعطاه الكركي وجاء في إجازات العلامة الحلّي وغيره ؛ لهذا فالمرجّح ـ لما سيأتي ـ أنّ العلامة والكركي اشتبها في الرقم ، أو حصل خطأ من نسّاخ الإجازة والكتاب ، كما يقول بعض الأساتذة الباحثين [٣٨] .

٣ ـ ما يؤكّد اشتباه العلامة والكركي أنّ أحداً من علماء الشيعة أو السنّة لم يقل بأنّ كتاب الكافي خمسون كتاباً ، سواء القدماء أم المعاصرون للعلامة والكركي أم المتأخرون اليوم ، وهذا أكبر دليل على أنّ العلامة والكركي أو الناسخ قد اشتبه [٣٩] ، حتى شرّاح الكافي عندما شرحوه لم يذكروا سوى ثلاثين

كتاباً ، كالعلامة المجلسي في مرآة العقول .

٤ ـ كتاب الكافي له نسخ عديدة ، وقد طبع مرّات كثيرة في العالم الشيعي ، وليس في أيّ من طبعاته حتى اليوم ، أيّ طبعة أو نسخة فيها خمسون كتاباً ، فلنعدّها ولنحسبها جيداً لنتأكّد أنّ الكتب الموجودة هي عينها الكتب التي جاءت في كلمات النجاشي والطوسي وابن شهرآشوب وغيرهم ؛ فإذا صحّ أنّه زيدت كتب بهذا الحجم فأين هي من نسخ الكافي وطبعاته ؟ ! [٤٠] .

ولو أنّ أمراً من هذا النوع حصل لوقع كلام فيه بين علماء الحديث والمختصّين بالكتب ، ولأشكلوا على العلامة المجلسي ، كيف لم يشرح العشرين كتاباً الأُخرى مع أنّ المجلسي ( ١١١١ هـ ) عاصر الكركي ( ١٠٧٦ هـ ) وتوفي بعده ؟ ! فكيف يكون في عصره عشرون كتاباً إضافياً ولا يتعرّض شرّاح الكافي لهذه الكتب ؟ ! وأين هي أسماؤها ؟ !

هذا كلّه يؤكّد أنّ العلامة أو الكركي اشتبه أو سها قلمه ، أو اشتبه النسّاخ ، لاسيما وأننا لم نجد أحداً من علماء الشيعة لا قبله ولا في عصره ولا بعده يذكر هذا الكلام ، فكيف نشكّك بكتاب بمثل هذه الآلية ؟ ! وهل هذا الأسلوب علمي وموضوعي ؟ !

وعليه ، فهذه الإشكاليات كلّها حول صحاح السنّة أو الكتب الأربعة للشيعة ، غير واردة بحيث تسقط اعتبار الكتب جميعها .

نعم ، قلنا : إنّ اختلاف النسخ وأمثال ذلك له أثره التأريخي الذي لا ينبغي تغافله ، ومعرفة مدى تأثيره على إبطال نظرية اليقين بصدور جميع روايات هذه الكتب بحرفياتها .

## الهوامش

( ١ ) أُصول مذهب الشيعة ١ : ٢٩١ .

( ٢ ) المصدر السابق ١ : ٢٨٩ .

( ٣ ) نجارزادگان ، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي : ١٣٦ .

( ٤ ) القفاري ، أُصول مذهب الشيعة ١ : ٢٦٠ ، ٢٦١ .

( ٥ ) أُنظر : هدي الساري لفتح الباري ٥ : ٦ .

( ٦ ) ابن حجر ، فتح الباري ٧ : ٧٣ .

( ٧ ) أُنظر : النجمي ، أضواء على الصحيحين : ١٢٥ ـ ١٢٦ ؛ وشاكر ، نظرة عابرة : ٥٥ ؛ والهرساوي ، الإمام البخاري وفقه أهل العراق : ١٣٠ ـ ١٣١ ؛ ومحمد حسن زماني ، نكاهي به صحيح بخاري ( نظرة في صحيح البخاري فارسي ) . مجلة علوم حديث ، العدد ٢٤ : ٨٨ ـ ٨٩ ؛ وهاشم معروف الحسني ، دراسات في الحديث والمحدّثين : ١١٩ ـ ١٢١ .

( ٨ ) حول القصّة والردّ عليها ، أُنظر : صحيح مسلم ( بشرح النووي ) ١ : ٢١ ؛ وسير أعلام النبلاء ١٢ : ٢٨٠ ؛ وتأريخ الإسلام ١٩ : ٣٤١ .

( ٩ ) أُنظر ـ حول عدد روايات البخاري ـ : صحيح مسلم ( بشرح النووي ) ١ : ٢١ ؛ وهدي الساري : ٤٦٥ ؛ وكشف الظنون ١ : ٥٤٣ ـ ٥٤٤ ؛ ونجارزادكان ، إشكاليات في التراث الشيعي الحديثي ، مجلة المنهاج ، العدد ٢٧ : ١٤١ .

( ١٠ ) زين الدين عبد الرحيم العراقي ، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدّمة ابن الصلاح : ٣١ .

( ١١ ) أضواء على السنّة المحمدية : ٢٩٦ ـ ٢٩٨ ؛ ونظرة عابرة : ٤٧ ـ ٤٨ .

( ١٢ ) أُنظر : تذكرة الحفاظ ٢ : ٧٦٧ .

( ١٣ ) أُنظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ١ : ٨ ؛ والزركشي ، البرهان ١ : ٢٤٩ ؛ والسيوطي ، الإتقان ١ : ١٨٢ ؛ وسيد مير محمدي زرندي ، بحوث في تأريخ القرآن وعلومه : ٩٦ ـ ٩٧ ؛ ومحمد طاهر الكردي ، تاريخ القرآن الكريم : ١٩٢ ـ ١٩٣ .

( ١٤ ) راجع : أضواء على السنّة المحمدية : ٣٣٠ ؛ وشاكر ، نظرة عابرة : ٥٠ .

( ١٥ ) نجارزادگان ، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي : ١٤١ .

( ١٦ ) الكوراني ، ألف سؤال وجواب ١ : ٨٤ ـ ٨٥ .

( ١٧ ) الطوسي ، العدة في أُصول الفقه ١ : ١٣٦ ـ ١٣٨ .

( ١٨ ) الاستبصار ٤ : ٣٤٣ .

( ١٩ ) الشهيد الثاني ، الرعاية لحال البداية في علم الدراية ، ضمن ( رسائل في دراية الحديث ١ ) : ١٦٣ .

( ٢٠ ) الاستبصار ٤ : ٣٤٣ . الهامش رقم : ١ .

( ٢١ ) أبو طالب تجليل التبريزي ، تنزيه الشيعة الاثني عشرية عن الشبهات الواهية : ٢١٠ .

( ٢٢ ) عبد الرسول الغفار ، الكليني والكافي : ٤٠٨ .

( ٢٣ ) المصدر السابق .

( ٢٤ ) أفندي ، رياض العلماء ٢ : ٢٦١ . النوري ، خاتمة المستدرك ٣ : ٥٣٦ . الخوانساري ، روضات الجنّات ٣ : ٢٧٢ .

( ٢٥ ) أُنظر : رجال النجاشي : ٣٧٧ . الفهرست للطوسي : ٢١٠ . ابن شهر آشوب ، معالم العلماء : ١٣٤ .

( ٢٦ ) خاتمة المستدرك ٣ : ٥٣٦ .

( ٢٧ ) راجع : علي همّت بناري ، ابن إدريس الحلّي : ٩١ ـ ١٣١ .

( ٢٨ ) الكليني والكافي : ٤٠٨ ـ ٤٠٩ .

( ٢٩ ) راجع : خاتمة المستدرك ٣ : ٥٣٦ ؛ والكليني والكافي : ٤٠٩ ـ ٤١١ ، والكافي ( المدخل ) ١ : ١٠٤ ـ ١٠٥ ، ط دار الحديث .

( ٣٠ ) الكافي ٧ : ٤٦٤ .

( ٣١ ) الكليني والكافي : ٤١١ ـ ٤١٤ .

( ٣٢ ) القزويني ، الصافي لشرح الكافي : ٣١ .

( ٣٣ ) الكافي ( المدخل ) ١ : ١٠٦ ـ ١٠٨ ، ط دار الحديث .

( ٣٤ ) أُنظر : الحلّي ، أجوبة المسائل المهنائيّة : ١١٦ ـ ١١٧ .

( ٣٥ ) أُنظر هذه الإجازات في : بحار الأنوار ١٠٥ : ٢٦ ، ١٥٩ ، و١٠٧ : ٩٠ .

( ٣٦ ) أُنظر : رجال النجاشي : ٣٧٧ ؛ وفهرست الطوسي : ٢١٠ ؛ ومعالم العلماء : ١٣٤ .

( ٣٧ ) وصول الأخيار : ٣٨٩ ؛ والجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة ، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢ : ٤٦٣ .

( ٣٨ ) فتح الله النجار ، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي : ١٣٩ .

( ٣٩ ) المصدر السابق .

( ٤٠ ) المصدر السابق . راجع : تجليل التبريزي ، تنزيه الشيعة الاثني عشرية : ٢١٠ ـ ٢١١ .

# قاعدة الصحّة ودورها في التعايش السلمي في المجتمع البشري

❑ الشيخ محمد الرحماني

**في هذا المقال تناول دراسة قاعدة الصحّة من زاوية جديدة وفي إطار أوسع ، حيث يتمّ التركيز على دور هذه القاعدة في إحدى ضروريات الحياة البشرية ، ألا وهي مسألة السلام والعيش المشترك بين أبناء المجتمع البشري ، حيث انتهت الدراسة إلى أنّ مجرى القاعدة عامّ بين المسلمين وغيرهم ، وشامل لمجال الأقوال والأفعال الصادرة من الغير بما فيهم الكفّار ، الأمر الذي يسهم بشكل إيجابي في إرساء دعائم العيش المشترك بين البشرية وزرع الثقة ونبذ الكراهية . .**

**المصطلحات الأساسية** : القاعدة الفقهية ، قاعدة الصحّة ، السيرة العقلائية ، السيرة المتشرعية ، السلام ، العيش المشترك .

**المقدّمة :**

ثمّة في العالم المعاصر اليوم عوامل عديدة تدعو الأُمم والشعوب إلى العيش المشترك والسلام وبناء الثقة فيما بينها ، كما أنّ حياة الشعوب اليوم تبدو مترابطة ومتداخلة أكثر ممّا سبق بحيث يصعب فيها الانفراد والإنطواء عن الآخرين .

ولذا نجد أكثر المصلحين في العالم اليوم يتجهون نحو التخفيف من حدّة الاختلافات والتجاذبات الناشئة من الاختلاف بين الأديان والمذاهب والتقاطعات السياسية وصولاً إلى بناء الثقة والسلام العالميين ، ولا يتم ذلك طبعاً إلا من خلال آليات لإرساء التآلف والسلام .

وقد أثبتت التجربة البشرية طوال التأريخ ـ سيما منتصف القرن الأخير في منظمة الأُمم المتحدة ـ أنّ الهدف المذكور لا يتحقّق بمعزل عن الاستعانة بتعاليم الأديان ، والإسلام هو الدين الإلهي الوحيد الذي يلبّي من بين سائر الأديان الأُخرى متطلّبات الحياة المعاصرة ، ومن هنا فإن بيان وجهة نظر الإسلام في إرساء التعايش العالمي تأتي من الضرورة بمكان ، والبحث في هذا المقال بصدد تأكيد وإثبات أنّ قاعدة الصحّة هي إحدى الآليات والعلاجات الفقهية لإرساء التعايش العالمي المشترك وبناء الثقة ، حيث وسّع الفقهاء من دائرة هذه القاعدة بما يشمل أفعال وأقوال ومعتقدات غير المسلمين أيضاً .

**تحرير محلّ البحث :**

قبل البحث تنبغي الإشارة إلى البحوث التي تعرّض لها الفقهاء في هذه القاعدة ، وهي كالتالي :

١ ـ الفرق بين قاعدة الصحّة وقاعدة التجاوز .

٢ ـ مباني القاعدة وأدلتها .

٣ ـ هل المراد بالصحّة ، الصحّة الواقعية أم الصحة عند العامل ؟

٤ ـ ما هي الثمرة على المبنيين ؟

٥ ـ موارد جريان القاعدة وعدمه بحسب علم العامل وجهله بالصحة ، أو الفساد .

٦ ـ جريان القاعدة وعدمه في حالات الشكّ في قابلية الفاعل وقابلية المورد ، أو الشكّ في فقدان الشرط أو الجزء أو وجود المانع .

٧ ـ البحث في مفهوم الصحّة ، ومعنى أنّ صحّة كل شيء بحسبه .

٨ ـ البحث في شروط جريان القاعدة ، ومنها إحراز العمل الجامع بين الصحيح والفاسد .

٩ ـ البحث في حجيّة اللوازم العقليّة والعرفيّة لأصالة الصحّة .

١٠ ـ البحث في علاج التعارض بين أصالة الصحّة والاستصحاب .

١١ ـ مستثنيات قاعدة الصحّة .

١٢ ـ جريان القاعدة في أفعال المكلّف الشخصية .

١٣ ـ جريان القاعدة في الأحكام التكليفيّة والوضعيّة .

١٤ ـ شمول القاعدة لأفعال غير المسلمين وترتيب آثار الصحّة عليها .

١٥ ـ شمول القاعدة لأقوال غير المسلمين.

والبحوث الأساسية التي تعرّض لها المقال : البحثان رقم ( ١٤ ـ ١٥ ) .

وسيتم التعرّض على نحو الاجمال للبحث الثاني في أدلة القاعدة.

**أولاً ـ أدلة القاعدة :**

من البحوث المهمّة ـ كما هو واضح ـ البحث في أدلة القاعدة ، فهو بالإضافة إلى توقّف حجيّة القاعدة عليه ، فإنّه ضروري في إثبات السّعة والشمول فيها أيضاً.

وعلى كلّ حال ، فقد أنهى البعض ـ كالشيخ المشكيني ﷺ في حاشية الكفاية ـ الأدلة على القاعدة إلى ثمانية ، وفيها أربع آيات [١] ، وقد أضاف الشيخ كاشف الغطاء ﷺ إليها أدلة أُخرى [٢] ممّا لم يرد في كلام الشيخ المشكيني .

ونحن نشير إلى عناوين الأدلة المذكورة بنحو الإجمال للفائدة :

١ ـ إنّ الأصل الأوّلي في كلّ عمل هو الصحّة .

٢ ـ إنّ مقتضى التديّن بكلّ دين هو صدور الفعل على النحو المأمور به .

٣ ـ إنّ الغالب في الأفعال هو الصحة .

٤ ـ إن ظاهر الحال في كلّ فاعل هوأن يصدر الفعل منه على النحو الصحيح .

٥ ـ الاستدلال من الكتاب العزيز بأربع آيات .

٦ ـ الاستدلال من السنّة الشريفة بأربع روايات .

٧ ـ حكم العقل بالصحّة ؛ لئلا يختلّ النظام الاجتماعي العامّ ؛ إذ لولا هذه القاعدة للزم الاختلال .

٨ ـ الاجماع القولي والعملي للمسلمين ، وكذلك سيرة العقلاء على أصالة الصحّة [٣] .

وثمّة أدلة أُخرى وردت في بعض الكلمات هنا وهناك ، وعليه فتكون الأدلة على القاعدة عشرة أدلّة .

وقد تمّت المناقشة في أكثر هذه الأدلّة من قبل المحقّقين ، وأهمّ الأدلّة عليها هو السيرة العقلائية ؛ ولذا سنقتصر على بحثها خاصّة رعاية للاختصار .

**السيرة العقلائية :**

يمكن القول بأنّ إجماع المصنّفين في القواعد الفقهيّة على اعتبار السيرة العقلائيّة هي عمدة الدليل على القاعدة ، ولنذكر في المقام من كلماتهم على نحو المثال ما يلي :

١ ـ قال الإمام الخميني تدّس : « قد استدلّ على اعتبار القاعدة بأُمور من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ، ممّا يمكن الخدشة في جلّها لولا كلّها ، والدليل عليها هو بناء العقلاء والسيرة العقلائية القطعيّة من غير اختصاصها بطائفة خاصّة كالمسلمين ، ولا اختصاص جريانها بفعل المسلم ، وليس للمسلمين في ذلك طريقة خاصّة تكشف عن أنّ كون أصالة الصحة ثابتة من قبل شارع الإسلام » (٤) .

وذكر نظير ذلك في ( تنقيح الأصول ) مصرّحاً بأنّ أصالة الصحّة من قبيل خبر الثقة وقاعدة اليد لا اختصاص لها بالمسلمين (٥) .

٢ ـ وقال السيّد الروحاني : « فالأولى الاستدلال لها ببناء العقلاء على ذلك والسيرة العقلائية غير المختصّة بالمسلمين ، بل كلّ ذي دين ، بضميمة عدم الردع ، وهذا هو العمدة » (٦) .

٣ ـ وقال الشيخ مكارم الشيرازي : « أمّا الاجماع العملي من العلماء ، بل من المسلمين ـ وهو الذي يعبّر عنه بسيرة المسلمين ـ فهو غير قابل للانكار » (٧) .

٤ ـ وقال السيّد البجنوردي ﷺ : « والظاهر أنّ عمدة الدليل عليه هي سيرة العقلاء كافّة من جميع الملل في جميع العصور من أرباب جميع الأديان وغيرهم ، والشارع لم يردع عن هذه الطريقة بل أمضاها » (٨) .

٥ ـ وقال السيّد الكلبايكاني ﷺ : « الظاهر أنّ بناء العقلاء على ذلك من دون اختصاص بالمسلمين » (٩) .

**تقريب الاستدلال بالسيرة :**

يتألّف الاستدلال بالسيرة العقلائيّة من صغرى وكبرى على النحو التالي :

١ ـ **الصغرى** : لا شكّ أنّ العقلاء ـ مسلمين كانوا أو غيرهم ـ يحملون عمل غيرهم الذي لم يشهدوه في حال الشكّ فيه وفي أنّه كان واجداً للشرائط أم لا ، أو فاقداً للموانع أم لا على الصحة ويرتّبون آثار الصحّة عليه .

**٢ ـ الكبرى** : ولا شكّ في أنّ مثل هذه السيرة كانت في عصر الأئمة عليهم السلام بمرأى ومسمع منهم ، فمثل هذه السيرة لا يمكن أن تكون مستحدثة ، بل هي متجذّرة في ارتكازاتهم العرفيّة وسلوكهم العقلائي ، ولم يردع الأئمة عليهم السلام عن هذه السيرة ، ولو كان لبان ووصلنا شيء من ذلك البيان ، ممّا يدلّ على أنّ الشارع قد أمضى مثل هذه السيرة العقلائية ، وعليه فأركان حجيّة السيرة العقلائيّة ـ أعني الصغرى وكذلك الكبرى التي هي معاصرة السيرة ـ تامّة في المقام .

وبعبارة أُخرى : إنّه كلّما كانت السيرة أكثر تجذّراً بين العقلاء ـ كما في عملهم بخبر الثقة ـ كلّما استدعت صدور بيانات أكثر من الشارع للردع عنها ، ولو كانت قد صدرت لوصلت إلينا ، وحمل فعل وقول الغير على الصحّة هو من هذا القبيل ، أي ممّا جرت به السيرة العقلائيّة طوال التأريخ ، ولم يرد بشأنه ردع من الشارع .

**ملحوظة :**

نُلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّه ثمّة بين السيرتين فروقاً تترتّب على بعضها ثمرات عمليّة ، تعرّض لها علماء الأُصول ، من أهمّها : إنّ هذه السيرة لا تختصّ بقول المسلم وفعله ومعتقده ، بل تشمل قول وفعل ومعتقد غيره أيضاً.

**ثانياً ـ جريان القاعدة في الكفّار:**

لم يتعرّض كثير من الفقهاء لجريان الحكم في القاعدة على غير المسلمين ، ولكن لا شكّ في شموله لهم ، ويدلّ على ذلك عدم اختصاص السيرة المستدلّ بها آنفاً بخصوص المسلمين ، بل هي شاملة للجميع ؛ لأنّ الملاك والضابطة في نظر العقلاء هي الارتكازات العقلائيّة ، وهذه الارتكازات عامّة غير خاصّة بأهل طائفة أو دين .

ويشهد لذلك أنّ أكثر المصنّفين في القواعد الفقهيّة ـ كالشيخ الأنصاري رحمه الله والمحقّق الخراساني رحمه الله وغيرهم [١٠] ـ أضافوا لفظ ( فعل الغير ) إلى عنوان القاعدة ممّا يشهد للشمول بنظرهم .

بل صرح بعضهم ـ كالإمام الخميني والسيّد الخوئي وغيرهما [١١] ـ بذلك في بحثه مضافاً لإطلاقه عنوان القاعدة وعدم إضافة قيد لفظ ( الغير ) فيه .

وعلى كلّ حال ، فإنّ تقييد عنوان القاعدة بقيد ( فعل الغير ) أو إطلاقه يدلان على عموم القاعدة للمسلمين وغيرهم ، ولثبوت هذا المطلب دور أساسي في صحّة العنوان الذي اخترناه للبحث ، وهو ( دور قاعدة الصحّة في التعايش العالمي ) .

وقد صرّح بعموم القاعدة الشيخ كاشف الغطاء ﷺ فقال : « وكذا ما أوجده الإنسان البالغ العاقل من أقوال أو أفعال ، فيبني على وقوعها على نحو ما وضعت له ... من مسلم أو مخالف أو كافر كتابي أو غير كتابي » [١٢] .

وكذا صرّح المحقّق الآشتياني ﷺ في تعليقته على ( فرائد الأصول ) فقال : « ثمّ إنّ هنا أُموراً لم ينبّه عليها العلامة ، فبالحري أن ننبّه عليها :

الأول : إنّ ظاهر كلماتهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادئ النظر بفعل المسلم ، فلا يجري في فعل الكافر فيما له صحيح وفاسد لو شكّ في صحته وفساده ، إلا أنّ مقتضى عميق النظر جريانه فيه ، فإنّ بعض أدلّته ـ كالكتاب والسنّة ـ وإن كان مختصّاً بفعل المسلم ... إلا أنّ العقل من حيث لزوم الاختلال والسيرة قاضيان بعدم الفرق » [١٣] .

وعبارته غاية في الصراحة في التعميم للكافر ، سواء كان كتابياً أم لا .

نعم ، فرّق الشيخ كاشف الغطاء بين جريان القاعدة على المسلم وبين جريانها على الكافر بأربعة فروق نعرض عن التطرّق لها لخروجها عن المقصود [١٤] .

وممّن صرّح بعموم القاعدة لغير المسلم الإمام الخميني ﷺ فقال : « وتوهّم اختصاص أصالة الصحّة بالمتديّنين بدين الإسلام في غاية الفساد ؛ لما نشهده بالعيان من بناء غير المتديّنين عليها أيضاً » [١٥] .

**والحاصل** : فإنّ مفاد القاعدة هو العموم ، الأمر الذي يسهم في إرساء التعايش العالمي .

**ثالثاً ـ جريان القاعدة في أفعال الغير :**

إنّ القدر المتيقّن من القاعدة هو جريانها في العمل الصادر من الغير ، سواء كان مسلماً أو لا ، لأنّ الدليل الأساس على القاعدة هو السيرة العقلائيّة وهي في الأعمال قطعاً . وعليه ، فكما لوشككنا في عمل مسلم أنّه صحيح أو لا نجري أصالة الصحّة ونرتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على ذلك ، فكذلك لو شككنا في عمل الكافر ، كما لو شككنا في صحّة عقد النكاح الواقع منهم هل أنّه صادر على الوجه الصحيح المطابق لديانتهم أم لا ؟ فنجري أصالة الصحّة لإثبات صحّته.

وعليه ، فإنّ للمسلم الذي يعيش في بلاد الغرب أن يجري أصالة الصحّة في حالة شكّه في كون أعمالهم على طبق دينهم أو لا .

ومن الواضح أنّ مثل هذه الثقة تعزّز من حالة التعايش السلمي المشترك بين أتباع الأديان والطوائف .

**رابعاً ـ جريان القاعدة في أقوال الغير :**

لا شكّ في تأثير جريان القاعدة بلحاظ الأقوال في سلامة المجتمع وإبعاده عن حالات التوتّر والعداء والخصومة .

ولجريان القاعدة في الأقوال صور نتطرقّ إليها :

**الصورة الأولى** : إذا تكلّم إنسان بكلام ولم نعلم أنّه مباح أو حرام ، كما لو شككنا أنّه كلام كذب فيكون صاحبه فاسقاً أو لا ؟ أو كما لو شككنا أنّه غيبة لمؤمن فيجب نهيه عنها أم لا ؟ أو كما لو شككنا أنّه سلّم علينا أم سبّنا ؟

فهنا تجري أصالة الصحّة لنفي آثار الحرمة عن قوله ويحمل قوله على الصحّة ، ولكن لا تترتّب جميع اللوازم والآثار ، فمثلاً المثال الأخير ننفي فيه الأثر

الشرعي للسبّ وهو التعزير ، ولكن لا يثبت بذلك السلام ليجب ردّه وجوابه ، وكذلك في المثال الأوّل ننفي الكذب عن كلامه ولكن لا نثبت له المطابقة للواقع ؛ وذلك لما ثبت في محلّه من عدم حجية اللوازم العقلية والآثار الشرعية غير المباشرة لقاعدة الصحّة ، سواء كانت القاعدة من الأُصول أو الأمارات .

ويدلّ على جريان القاعدة في الأقوال من الكتاب العزيز ـ عند من يرى جريانها فيها ـ قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ (١٦) ، وهي واضحة الدلالة على المقصود ؛ وذلك لأنّ مقتضى الاجتناب عن سوء الظن هو عدم حمل التصرّفات الصادرة منه بما في ذلك أقواله ، على الوجه المحرم وعدم ترتيب آثار الحرام عليه .

ويدلّ على القاعدة من الأخبار قول أمير المؤمنين عليه السلام : « ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك عنه ، ولا تظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير محملاً » (١٧) ، ودلالته في حمل كلام الغير على الصحّة دون الفساد واضح .

وأمّا بناءً على رأي من لا يرى تماميّة مثل هذه الآيات والأحاديث على قاعدة الصحّة ـ وإن كانت تدلّ بنظرهم على حمل فعل الغير على الصحّة لكن لا من باب أصالة الصحّة ـ فإنّ السيرة بقسميها محكّمة في المقام على ما صرّح به كثير من الأعاظم .

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله : « أمّا الأقوال فالصحّة فيها تكون من وجوه : الأوّل : من حيث كونه حركة من حركات المكلّف ، فيكون الشكّ من حيث كونه مباحاً أو محرماً ، ولا إشكال في الحمل على الصحّة من هذه الحيثيّة » (١٨) .

**الصورة الثانية** : أن يصدر كلام من الغير بحيث لو كان على الوجه الشرعي لوجب ترتيب آثاره الشرعية عليه ، كما لو أجرى عقد النكاح أو إيقاع الطلاق ،

وشككنا في صحّته وكونه على مقتضى قواعد اللّغة أو لا ، فتجري قاعدة الصحّة ، إمّا للسيرة أو لغيرها من الأدلة المذكورة .

**الصورة الثالثة** : أن يتكلّم بشيء فنشك في أنّ له مدلولاً أو لا ؟ وهذه الصورة لها عدّة شقوق :

**الشقّ الأول** : أن نشكّ في وجود الدلالة الجديّة لكلامه ، كما لو قال : « بعت » أو قال لزوجته : « أنت طالق » ، فشككنا في إرادته الجديّة وأنّه قد يمزح ، فهنا نستصحب بقاء الملكيّة والزوجيّة ولا تجري قاعدة الصحّة .

ولكن الصحيح هو جريان قاعدة الصحّة ؛ للسيرة العقلائيّة القائمة على حمل الألفاظ الصادرة من العقلاء على دلالاتها الجديّة ما لم تكن قرينة صارفة ، ويشهد له أنّه لو وقع النزاع في المقصود وادّعى المتكلّم عدم الإرادة الجديّة لكلامه ، لم يسمع منه إلا مع الدليل كما صرّح به جملة من الأعاظم ، كالشيخ الأنصاري ﷺ الذي قال بعد أن أشار إلى شقوق هذه الصورة : « أحدها : من جهة أنّ المتكلّم بذلك القول قصد الكشف عن معنى أم لم يقصد ، بل تكلّم به من غير قصد لمعنى ، ولا إشكال في أصالة الصحّة في هذه الحيثيّة ، بحيث لو أدّعى كون التكلّم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه »[١٩] .

**الشقّ الثاني** : أن يتكلّم المتكلّم فنشك هل أنّه معتقد وجازم في كلامه أم لا ، كما في شهادة المنافقين بالرسالة حيث يقول تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾[٢٠] .

وفي هذا الشقّ يُجري الفقهاء أصالة الصحّة أيضاً ؛ لأنّ العقلاء في مثل هذه الموارد يرتّبون آثار الصحّة فيما لو شكّوا في صدق المتكلّم ؛ ولذا فإنّهم في الجمل الخبرية نحو قول القائل مثلاً : « أشهد أنّ علياً ولي الله » يحكمون بتشيعه وأنّ هذا هو معتقده، وكذلك في الجمل الإنشائية كما لو قال المولى لعبده : « بع داري » وشككنا أنّه أمر حقيقي أو امتحاني وصوري ، فإنّه يحمل على الحقيقة ،

ويشهد لذلك أنّه لو ادّعى المتكلّم في كلا الجملتين خلاف الظاهر ولم تكن ثمّة قرينة على دعواه لم يقبل منه ؛ ولذا قال الشيخ الأنصاري ﷺ : « الثاني : من جهة أنّ المتكلّم صادق في اعتقاده ومعتقد بمؤدّى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلّم في اعتقاده ؟ ولا إشكال في أصالة الصحّة هنا أيضاً ، فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه » (٢١) .

**الشقّ الثالث** : أن نعلم بأنّ المتكلّم أراد معنى معيّناً وهو معتقد به أيضاً ، لكن نشكّ في مطابقة هذا المعنى المراد له للواقع ، وهذا الشكّ يكون من جهتين :

**الأولى** : من جهة صدق المتكلّم وكذبه ؛ لأنّه لو لم يكن مطابقاً للواقع لكان كاذباً ويترتّب عليه الأثر الشرعي وهو سقوط عدالته .

وهذه الجهة تدخل في الصورة الأولى ويحمل فيها كلام المتكلّم على الصحّة والصدق ولا يترتّب الأثر الشرعي المذكور ؛ وذلك لأنّ السيرة العقلائية على ذلك مضافاً لروايات « ضع أمر أخيك على أحسنه » الشاملة للمقام قطعاً .

**الثانية** : من جهة الشكّ في ترتّب آثار الواقع على كلامه وعدمه ، بمعنى أنّا نشكّ في أنّ كلامه حجّة أو لا ؛ وذلك لشكّنا في صدقه وعدمه ، وهذا مساوق ـ كما يقول الشيخ الأنصاري ﷺ (٢٢) ـ للشكّ في الحجيّة وعدمها .

يقول الشيخ الأنصاري ﷺ : يذهب البعض في هذا البحث إلى أنّ في المقام كبرى كليّة مفادها حجيّة قول كلّ مسلم ما لم يثبت الخلاف ، ودليل هؤلاء هو الروايات الواردة مثل :

١ ـ المروي عن الإمام الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضيل « يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال ، وقال : لم أقل ، فصدّقه وكذّبهم » (٢٣) .

٢ ـ رواية « ضع فعل أخيك على أحسنه » (٢٤) .

٣ ـ ما دلّ على عدم جواز اتهام المؤمن ، مثل : « المؤمن لا يتهم أخاه » [٢٥] .

وقد ناقش الشيخ الأنصاري ﷺ في ذلك بما يلي :

١ ـ إنّ هذه الروايات تأمر بعدم حمل فعل الأخ المؤمن على الفساد وعدم ترتيب آثار الفساد عليه ، ولكنّها لا تدلّ على حمل آثار الواقع عليه ، فلو شككنا في كلام صدر منه أنّه سبّ أو سلام فلابد أن يحمل على عدم السبّ ، ولكن هل يرتّب عليه آثار السلام ووجوب الردّ ؟ كلا ، ويشهد لذلك أنّه قد ورد في الرواية شهادة خمسون قسامة من جهة في مقابل دعوى الأخ المؤمن من جهة ثانية ، ولازم ذلك لو أردنا حمل آثار الواقع هو أن نجمع بين الضدّين ، وهو غير ممكن إذ لا يوجد عندنا إلا واقع واحد لا واقعين كما هو واضح .

٢ ـ إنّه لو كان مفاد الروايات هو حجيّة قول المسلم للزم منه تخصيص الأكثر ؛ وذلك لعدم حجيّة قول المسلم الواحد في باب الشهادات أوّلاً ، وعدم حجيّة خبر الواحد في نفسه ما لم تجتمع شروط العدالة أو الوثاقة ثانياً ، وعدم حجيّة خبر الواحد في الأُمور النظرية ثالثاً [٢٦] .

**الشقّ الرابع** : الشكّ في كلام المتكلّم وأنّه صادر على نحو الحقيقة أو المجاز ، فيحمل في هذا الشقّ على الحقيقة دون المجاز ما لم تكن هناك قرينة ؛ وذلك لأصالة الحقيقة المعترف بها عند العقلاء كافّة ، والشارع أحدهم .

# الهوامش

( ١ ) المشكيني ، أبو الحسن ، حاشية المشكيني ٥ : ٩١.

( ٢ ) كاشف الغطاء ، جعفر ، كشف الغطاء ١ : ٩١.

( ٣ ) أنظر : المشكيني ، أبو الحسن ، حاشية المشكيني على الكفاية ٥ : ٩١.

( ٤ ) الخميني ، روح الله ، الاستصحاب : ٣٥٨ .

( ٥ ) التقوي الاشتهاردي ، حسين ، تنقيح الأُصول ٤ : ٤٠٦ .

( ٦ ) الروحاني ، محمد صادق ، زبدة الأُصول ٤ : ٢٣٢ .

( ٧ ) مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ١ : ١١٧ .

( ٨ ) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ١ : ٢٨٨ .

( ٩ ) الكلبايكاني ، محمد رضا ، إفاضة القواعد تعليق على درر الفوائد ٢ : ٣١٨ .

( ١٠ ) أنظر : الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ٢ : ٧١٧ ـ الخراساني ، محمد كاظم ، كفاية الأُصول ٥ : ٩١ ـ الكلبايكاني ، محمد رضا ، إفاضة القواعد ٢ : ٣١٦ ـ مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ١ : ١١٣ .

( ١١ ) أنظر : الخميني ، روح الله ، الاستصحاب : ٣٥٨ ـ الخوئي ، أبو القاسم ، مصباح الأُصول ٣ : ٣٢١ ـ البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ١ : ١١٣ ـ الروحاني ، محمد صادق ، زبدة الأُصول ٤ : ١٨٠ ـ الروحاني ، محمد ، منتقى الأُصول ٧ : ٩٢.

( ١٢ ) كاشف الغطاء ، جعفر ، كاشف الغطاء ١ : ٢٠٢ .

( ١٣ ) الآشتياني ، محمد حسن ، بحر الفرائد ٣ : ٢١ .

( ١٤ ) أنظر : كاشف الغطاء ، جعفر ، كشف الغطاء ١ : ٢٠٢ .

( ١٥ ) التقوي الاشتهاردي ، حسين ، تنقيح الأُصول ٤ : ٤٠٦ ـ الخميني ، روح الله ، الاستصحاب : ٣٥٨ .

( ١٦ ) الحجرات : ١٢ .

( ١٧ ) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٣٦٢ ، ح ٣ .

( ١٨ ) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ٣ : ٣٨١ .

( ١٩ ) المصدر السابق .

( ٢٠ ) المنافقون : ١ .

( ٢١ ) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ٣ : ٣٨١ .

( ٢٢ ) المصدر السابق .

( ٢٣ ) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٦٠٩ .

( ٢٤ ) المصدر السابق : ٦١٤ .

( ٢٥ ) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ١٠ : ١٠٠ .

( ٢٦ ) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ٣ : ٣٨١ .

# المهذّب البارع
## في شرح المختصر النافع

❑ تأليف : الشيخ أيّوب السلطاني
❑ ترجمة : الشيخ عبد الرسول المهاجر

تشتمل هذه الدراسة على سبعة محاور : التعريف بمؤلّف كتاب ( المهذّب البارع ) و سيرته الذاتية . . التعريف بالكتاب ابتداء ببيان اسم الكتاب وشروحه وكيفية تبويبه وتنظيم بحوثه واسلوبه . . ثمّ بيان مدى تأثّره بالكتب المتقدّمة كالمعتبر ومختلف الشيعة . . وبيان طبيعة الاستدلال والأدلة التي اعتمدها : السنّة ، الكتاب ، الإجماع ، العقل . . وخاتمة البحث اختصّت بتبيين مكانة المهذّب في نظر الفقهاء . .

**بسم الله الرحمن الرحيم**

كتاب ( المهذّب البارع ) [1] دورة كاملة من الأبواب الفقهية من تأليف ابن فهد الحلي رحمه الله ، وهو شرح استدلالي لكتاب ( المختصر النافع ) الذي هو من تأليف المحقق الحلي رحمه الله .

**المحور الأوّل : التعريف بالمؤلف**

هو : جمال الدين أبو العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الحلي الأسدي ، المعروف بـ ( ابن فهد ) ، من كبار فقهاء القرنين الثامن والتاسع ، وُلِد

في الحلّة [٢] سنة ( ٧٥٧ هـ ) [٣] . وتوفي في كربلاء المقدسة سنة ( ٨٤١ هـ ) في الرابع والثمانين من عمره ـ على القول المشهور ـ ودفن فيها [٤] . وكان أبوه وجده ـ أيضاً ـ من العلماء [٥] .

وقد عدّ السيد علي الطباطبائي ﷺ ـ صاحب رياض المسائل ـ ابن فهد الحلّي من أقطاب الفقه والحديث ، ومن روّاد الحركة العلمية في كربلاء المقدّسة [٦] .

ولا شك أنّ أهمية متن المحقق الحلي وشرح ابن فهد التحقيقي بعرضه لغالب الآراء الفقهية الموجودة وترتيبها ، مع بيان الأدلة الروائية والفروع اللازمة المناسبة في محلها والجواب عن بعض الاشكالات من أسباب هذا التحوّل والحركة العلمية .

**بين ابن فهد الحلي وابن فهد الأحسائي :**

إنّ أبرز عالم معاصر لابن فهد هو شهاب الدين أحمد بن فهد بن محمد بن إدريس الأحسائي ، لقد دفع التشابه في الاسم والنسب والأثر بين أحمد بن فهد الحلي صاحب المهذّب البارع وأحمد بن فهد بن محمد بن إدريس الأحسائي أحد العلماء المعاصرين لابن فهد وصاحب خلاصة التنقيح ، دفع البعض إلى الظنّ بأنّهما شخص واحد .

فقد نقل الحر العاملي ﷺ صاحب كتاب ( أمل الآمل ) عن ابن أبي جمهور الأحسائي ـ بعدّة وسائط ـ عن الشهيد الأول ﷺ بأنّ الشيخ النحرير العلامة أحمد بن فهد بن إدريس المضري الأحسائي هو ابن فهد الحلي نفسه . ويحتمل أن يكونا شخصين [٧] .

في حين رفض بعض آخر هذا الرأي إلا أنّه اشتبه في مقام بيان وجوه التشابه والتمايز بينهما ؛ حيث اعتبر وجه التشابه تمايزاً أو بالعكس ، فنرى الخوانساري في ( روضات الجنات ) يقول : بأنّ ( فهد ) هو اسم جد صاحب

المهذب البارع ، وهو اسم أب صاحب خلاصة التنقيح [٨] ، ولكن الأكثر أنّهما ذُكِرا باسم ( أحمد بن فهد ) ، و ( فهد ) في كليهما جدّ ، ويمكن أن يكون إطلاق ( ابن فهد ) للتغليب أو التخفيف ، وفي هذه الحالة يكون ( فهد ) وجه تشابه لا وجه تمايز ؛ لأنّ الاسم والنسب الكامل لابن فهد الأحسائي ـ على ما نقله أصحاب التراجم ـ هو : شهاب الدين أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن إدريس بن فهد المقري المضري الأحسائي القاري [٩] .

والرواية عن ابن المتوّج البحراني عُدّ ـ أيضاً ـ من وجوه التشابه . وهو محل تأمل .

ويرى البعض : أنّ ابن المتوّج البحراني ـ أيضاً ـ اسم ونسب مشترك لعالمين معاصرين .

وفي الواقع أنّ ابني فهدٍ كليهما نقلا عن ابني المتوج . فبناءً على هذا المدّعى إنّ توافق هذين في نقل الرواية يرجع إلى تشابه المنقول منهما في الاسم لا إلى وحدة المصداق ، قال العلامة الطهراني ﷺ في الذريعة : « ابن المتوّج اسم لشخصين ، أحدهما : جمال الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن الحسن بن المتوّج البحراني ، والآخر : فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوّج البحراني » [١٠] .

وفي هذا البين ، وبالرغم من بيانه للمطلب المذكور زعم صاحب أدب الطف ـ في ترجمة ناصر بن أحمد المتوّج ـ : « أنّ ابني فهد كليهما من تلاميذه . وهذه المعلومة لم ترد في مكان آخر » [١١] . وتارة أُخرى يذكر ـ نقلاً عن ( الكنى والألقاب ) ـ أنّ فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد المتوّج هو من مشايخ ابن فهد الحلي [١٢] . والقول المقابل هو أنّه من مشايخ ابن فهد الأحسائي ، وابن فهد الحلي الأسدي هو من تلاميذ جمال الدين أحمد بن المتوّج البحراني [١٣] .

وذكر بعضهم أنّ شرح ( إرشاد ) العلامة ـ أيضاً ـ من جملة المشتركات [١٤].

وزعم السيد الطباطبائي ﷺ صاحب الرياض أنّ هذا الشرح هو ( المقتصر ) نفسه [١٥]. ويرى العلامة الطهراني صاحب الذريعة أنّ قول صاحب الرياض هذا هو منشأ توهم بعضٍ. ويقول : يظهر أنّ ابن فهد لا شرح له على الإرشاد [١٦].

وإذا كان مراد القائلين بوجود الشرح هو هذا المقتصر الذي هو في الواقع شرح مختصر للمختصر النافع ، وتلخيص للمهذب البارع لم يكن مقبولاً ، وكان استظهار الذريعة صائباً .

مضافاً الى أنّ ( عدّة الداعي ) عنوان كتاب في موضوع الدعاء جاء في سلسلة آثار ابن فهد . وذكر بعض أصحاب التراجم لابن فهد الأحسائي ( عدّة الداعي ) بعنوان أنّه أثر مختلف ومتمايز [١٧]، وفي حالة صحة هذا الاستناد سوف تكون نقطة مشتركة أُخرى بين هذين العالمين المتعاصرين .

وفي النتيجة يمكن أن نقول : إنّ تعاصرهما واشتراكهما في الاسم أوجدا بعض هذه الأُمور ، إلى حدٍّ بحيث إنّ هذه المشتركات ألقت غبار الإبهام حتى على المدفن والمرقد ، ونُسب قبر أحدهما إلى الآخر [١٨].

**أساتذته :**

تلمّذ ابن فهد في مدرسة الحلّة ـ التي أرسى قواعدها العلامة الحلّي والشهيد الأول ـ في محضر جمع من أساتذتها ، ونال إجازة الرواية من بعض مشايخها . وكان مشايخ إجازة وأساتذة ابن فهد من تلاميذ فخر المحققين والشهيد الأوّل ، وفيما يلي نشير إليهم :

١ ـ نظام الدين أبو محمد علي بن محمد بن عبد الحميد الحائري المعروف بالنيلي [١٩] ، من فقهاء القرن الثامن [٢٠] ( المتوفى حدود ٨٠٠ هـ ) ، وهو من تلاميذ فخر المحققين [٢١] ، عُرف بالفاضل الصالح الفقيه [٢٢] ، وكان من مشايخ إجازة ابن فهد ، كتب له إجازة الرواية في ١٠ جمادى الثاني ٧٩١ هـ [٢٣].

٢ ـ السيد مرتضى بهاء الدين أبو الحسين علي عبد الكريم بن عبد الحميد الحسيني النيلي النسّابة [٢٤] النجفي [٢٥] ، وهو معاصر للشهيد الأوّل وتلميذ ابن العلامة فخر المحققين [٢٦] ، وفي الذريعة : « وهو صاحب كتاب ( الأنوار المضيئة في الحكمة الشرعية الإلهية ) [٢٧] وكتاب ( الرجال ) ، وأتمّ الأخير في حياته تلميذه السيد جمال الدين ، وذكر فيه ترجمة ومصنفات السيد مرتضى بهاء الدين وكذلك ترجمة تلميذه ( ابن فهد ) . وقد وصف صاحب رياض العلماء رحمه الله أُستاذ ابن فهد هذا بالفقيه الشاعر الماهر وصاحب المقامات والكرامات العظيمة [٢٨] ، وقد نال ابن فهد من أستاذه هذا إجازة الرواية في ٢٠ جمادى الثاني ٧٩١ هـ » [٢٩] .

٣ ـ زين الدين أبو الحسن علي بن محمد حسن بن محمد بن خازن ، المعروف بـ ( ابن الخازن ) ، وهو من فقهاء القرن الثامن ، ومن تلاميذ الشهيد الأوّل المعروفين البارزين ، وأُستاذ ابن فهد [٣٠] . وصفه صاحب أمل الآمل بـ ( الفاضل العابد الصالح ) [٣١] . وهو أيضاً من مشايخ إجازة ابن فهد .

٤ ـ ضياء الدين أبو القاسم علي بن محمد بن مكي العاملي : ابن الشهيد الأوّل وتلميذه . ومما وصفه به الحرّ العاملي في أمل الآمل : الفاضل المحقق [٣٢] . والشيخ ضياء الدين أيضاً من مشايخ إجازة ابن فهد ، كما جاء في أعيان الشيعة ، وصرّح ابن فهد بنقل الرواية عنه [٣٣] . وتأريخ الإجازة ٢٤ محرم الحرام ٨٢٤ هـ [٣٤] .

**شيوخ الإجازة :**

كان ابن فهد من روّاد علم الحديث إلى جانب نيله لمرتبة رفيعة في الفقاهة . فعلاوة على أساتذته المذكورين نال إجازة الرواية ونقل الحديث عند مشايخ آخرين من تلاميذ فخر المحقّقين والشهيد الأوّل ، ومن جملتهم :

١ ـ جمال الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوّج البحراني .

٢ ـ ظهير الدين علي بن يوسف بن عبد الجليل النيلي .

٣ ـ جلال الدين عبد الله بن شرفشاه .

ويروي هؤلاء المحدّثون الثلاثة مع اثنين آخرين من أساتذة ابن فهد ـ أي : الشيخ بهاء الدين والسيد نظام الدين ـ عن فخر المحققين [٣٥] .

٤ ـ الفاضل المقداد السيوري : ويروي هو وابن الخازن أيضاً عن الشهيد الأوّل [٣٦] .

**تلاميذه :**

تربّى في مدرسة ابن فهد علماء ومحدّثون ، وكانوا منشأ آثار ، ومن جملتهم :

١ ـ زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن هلال الجزائري : المعروف بـ ( ابن هلال ) . من المبرّزين في حوزة ابن فهد الفقهية والروائية [٣٧] .

وبدليل اشتهاره بـ ( علي بن هلال ) على ما نقله الذريعة عن صاحب الرياض يحتمل زيادة اسم ( محمد ) ، ويحتمل أن لا يكون كذلك . وإنّما نُسب إلى جدّه للاختصار [٣٨] ؛ فانّ نسبة الأفراد الى الجدّ أمر شائع ، ويلاحظ وجوده عادةً ، كما في ابن فهد ، وهذا الشياع يضعف احتمال الزيادة .

وابن هلال من أجلّ أساتذة ومشايخ الرواية [٣٩] للمحقّق الكركي وابن أبي جمهور الأحسائي [٤٠] ، فقد وصف الكركي أُستاذه هذا بـ ( شيخنا الأعظم ) [٤١] . وإليه يُنسب كتاب ( الدر الفريد في علم التوحيد ) .

٢ ـ زين الدين أبو القاسم علي بن علي بن محمد الطائي بن طي العاملي الفقعاني [٤٢] المعروف بـ ( ابن طي ) و ( أبو القاسم بن طي ) ، وقد كان عالماً فقهياً شاعراً [٤٣] . وصفه صاحب الرياض بـ ( الإمام والعالم والفاضل ) [٤٤] .

من أشهر كتب ابن طي كتاب ( مسائل في الفقه ) المعروف بـ ( مسائل بن طي ) . وقد كان هذا الأثر يحتوي على فوائد ومسائل فقهية له ولسائر العلماء ، جمعها على حسب ترتيب الأبواب الفقهية . ألّفه سنة ٨٢٤ هـ . ووفاته ٧ جمادى الأُولى سنة ٨٥٥ هجرية [٤٥] . وبناءً على هذا تكون وفاة ابن طي بعد وفاة أُستاذه بـ ( ١٤ ) سنة .

أشاد ابن طي بكتاب ( المهذّب ) لابن فهد ، وانشأ قصيدة في مدح ابن فهد وكتابه قبل أن يوفّق لمرافقته [٤٦] .

٣ ـ عبد السميع بن فياض الأسدي الحلّي : وهو من تلاميذ ابن فهد المبرّزين . إلى جانب الفقاهة كان عالماً في الكلام ، ألّف كتاب ( تحفة الطالبين في أُصول الدين ) ، و ( الفرائد الباهرة ) [٤٧] .

٤ ـ علي بن الفضل بن هيكل الحلّي . ولتلميذ ابن فهد هذا كتاب ( الأدعية والأوراد والختوم ) ، وتأليف آخر في فضيلة صلاة الجماعة [٤٨] .

٥ ـ مفلح بن حسن الصيمري : ذكره ( أمل الآمل ) باسم ( مفلح بن الحسين الصميري ) [٤٩] . ويرى صاحب ( أعيان الشيعة ) اشتباه ( أمل الآمل ) في ذلك ، وأنّ اسم والد الشيخ مفلح ( حسن ) [٥٠] . وجاء في طبقات أعلام الشيعة باسم ( مفلح بن الحسن الرشيد ( راشد ) بن صلاح الصيمري ) [٥١] . هذا ونقل صاحب أعيان الشيعة عن رسالة الشيخ سلمان البحراني بأنّ آراء وفتاوى الشيخ مفلح مذكورة ومشهورة في كتب الفقهاء [٥٢] .

٦ ـ رضي الدين الحسيني القطيفي : اشتهر بـ ( ابن راشد القطيفي ) ، ونقل صاحب طبقات أعلام الشيعة أنّ ( عوالي اللآلي ) و صفه بـ ( الشيخ العلام والبحر القمقام ) [٥٣] . ولابن القطيفي تلميذ معروف بـ ( ابن أبي القطيفي ) واسمه ـ على ما نقله صاحب الطبقات ـ كريم الدين يوسف [٥٤] .

٧ ـ السيد محمد نور بخش : عدّه صاحب أعيان الشيعة ـ نقلاً عن مجالس المؤمنين ـ من جملة تلاميذ ابن فهد ، ومن أعلام الصوفية [٥٥] .

٨ ـ عِزّ الدين أبو علي حسن بن علي بن أحمد بن يوسف الكرواني العاملي : المشهور بـ ( ابن العشرة ) ، كان من علماء جبل عامل . ويروي ـ أيضاً ـ عن الشهيد الأول [٥٦] . وصفه صاحب روضات الجنات بـ ( الشيخ الإمام والعالم الفقيه ) [٥٧] . ومن جملة ألقاب ابن عشرة التي منحها ابن فهد ـ على ما نقله المحدِّث البحراني ـ في إجازته الروائية له هو ( الفقيه العلامة ) [٥٨] .

٩ ـ السيد محمد بن فلاح الموسوي الحويزي : الملقّب بـ ( المهدي ) على ما نقله الافندي صاحب رياض العلماء ، والمشتهر بالعلوم الغريبة التي أخذها من ابن فهد [٥٩] . وعن أعيان الشيعة : أنّه أوّل حاكم من سلسلة المشعشعية في محافظة خوزستان [٦٠] .

**آثاره العلمية :**

كان ابن فهد ـ على ما صرّح به أهل التحقيق ـ جامعاً للمعقول والمنقول ، وصاحب رأي في الأُصول والفروع . وما يقرب من خمسين أثر منسوب إليه أكثرها في مجال الفقه ، كما يظهر من عناوينها ، وأكثر مؤلفاته الفقهية في العبادات ، وفي الصلاة خاصة ، وما يقرب من ثلث مؤلفاته رسائل ، وبعضها فتاوى وأجوبه مسائل .

ومن أهم آثاره الفقهية التي أوردها أصحاب التراجم [٦١] :

١ ـ الحاوي لتحرير الفتاوي .

٢ ـ الخلل في الصلاة .

٣ ـ الدرّ النضيد في فقه الصلاة .

٤ ـ رسالة في تحمّل العبادة عن الغير من الصلاة والصيام والحج وغيرها .

٥ ـ رسالة في السهو في الصلاة .

٦ ـ رسالة في كثير الشكّ .

٧ ـ رسالة في نيات الحج .

٨ ـ رسالة في واجبات الصلاة .

٩ ـ شرح الألفية للشهيد .

١٠ ـ المحرّر في فقه الاثني عشر .

١١ ـ مسائل ابن فهد .

١٢ ـ المصباح في واجبات الصلاة ومندوباتها .

١٣ ـ المقتصر من شرح المختصر .

١٤ ـ الموجز الحاوي .

١٥ ـ الهداية في فقه الصلاة .

١٦ ـ المهذّب البارع في شرح المختصر النافع وهذا الكتاب هو محطّ نظرنا في هذه الدراسة .

**المحور الثاني : الكتاب وخصائصه العامّة**

سمّى ابن فهد كتابه ( المهذّب البارع في شرح المختصر النافع ) ووضع له اسماً آخر وهو ( جامع الدقائق وكاشف الحقائق ) [٦٢] ؛ وعلّل ذلك بأنّه أورد مسائله مرفقاً بفتاوى الفقهاء مع أدلتها ، وبيّن مواضع الاختلاف ، وكشف الحجاب عن مسائله الصعبة [٦٣] .

يعتبر المهذّب البارع أثراً فقهياً مهماً لابن فهد . ويعبَّر عنه في المتون الفقهية بـ ( البارع ) . ويعبّر عنه أيضاً ـ على ما نقله السيد محمد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة ( م ١٢٢٦ ) ـ بـ ( المهذّب الجديد ) في مقابل المهذّب لابن البراج الطرابلسي ( م ٤٨١ ) ، الذي عبِّر عنه بـ ( المهذّب القديم ) [٦٤] .

وتاريخ الانتهاء من تأليف الكتاب سنة ٨٠٣ هجرية [٦٥] . بناءً على هذا يكون زمان تأليف الكتاب في سنّ كهولة المؤلف ، أي في العقد الخامس من عمره ، وهو سن النضوج العلمي .

إنّ مقام ومرتبة المحقّق الحلّي [٦٦] ( م ٦٧٦ ) العلمية وأهمية أثره ( المختصر النافع ) كانت في غاية الرفعة بنظر ابن فهد [٦٧] إلى درجة بحيث صرّح هو نفسه قائلاً : « ولمّا رأيت الزمان لايزداد إقباله إدباراً ، وعساكر الرفاهية أبت إلا انكساراً ، ورأيت الأجل في اقتراب ، والعمر في خراب ، مع إبرام الإلحاح والتقاضي ، واشتغال الذمة بالنذر الماضي في ثبت ما سمحت به القريحة الفاترة وإيراد ما وعته الفطنة القاصرة ، لتعذّر ما وراء ذلك من الإمعان ومراعاة التحسين والاتقان ؛ لما ذكرنا من تشويش [ بؤس ] الزمان ووصفنا من ترادف الأحزان ؛ قصداً للتخلص من عهدة النذر اللازم » [٦٨] .

ولا يخفى أنّ كتاب ( المختصر النافع ) هو خلاصة كتاب ( شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ) ، من متون فقه الإمامية المعتبرة ، والذي كان مورد اهتمام الفقهاء ؛ لِما يتميّز به من الترتيب الجيّد وكثرة الفروعات الفقهية .

وقد تعرّض ابن فهد لذكر خصوصيات أُسلوب تأليف أثره مستهدفاً بذلك إظهار ما يمتاز به عن غيره ، علماً بأنّ هناك شروح متعددة أُلّفت قبله [٦٩] . ومن جملة هذه الشروح :

١ ـ ( المعتبر في شرح المختصر ) : أوّل شرح قام بتأليفه المحقّق نفسه من

بداية الكتاب إلى أوائل كتاب الحج . فهو يرى في خطبة الكتاب أنّ الباعث على تأليفه هو شدّة اختصار المختصر ودقّة معانيه .

٢ ـ ( كشف الرموز في شرخ المختصر النافع ) : تأليف الفاضل الآبي من تلاميذ المحقق المبرّزين . انتهى من تأليفه سنة ٦٧٢ هـ في زمان حياة المحقق .

٣ ـ التنقيح الرائع في مختصر الشرائع : تأليف الفاضل المقداد ، المتوفى ٨٢٦ هـ .

٤ ـ المقتصر في شرح المختصر : مؤلّفه هو ابن فهد نفسه . ولكن صرّح بتأليفه بعد الشرح المطوّل ( المهذّب البارع ) [٧٠] . فهو ألّف هذا الكتاب للمبتدئين الذين لا يستطيعون الاستفادة من المهذّب البارع ، ولا يطيقون حجمه .

ويمكن تلقّي المقتصر ـ إلى حدٍّ ما ـ مختصراً وعصارة للمهذب البارع . وقد حوّل ابن فهد كثيراً من الموارد التي لم يستوعبها المقتصر إلى المهذّب البارع ؛ ولذا يمكن تصوير المهذب كحاشية على المقتصر [٧١] .

فقد سعى في المقتصر لذكر الموارد الخلافية بإجمال ، وتوضيح مواضع الاشتباه والترديد . والمتون المختارة من المختصر في المقتصر هي نفس المتون المختارة في المهذّب البارع ، التي أُنتخبت من المختصر النافع لعرض الآراء الخلافية وشرحها ، وأما ترتيب الآراء والأقوال والتعابير فمتفاوتة . ورعايةً للاختصار لم تذكر الأدلة وأُسلوب استدلال أصحاب الآراء .

وللمقتصر خصوصيات خاصة تخرجه عن كونه مجرد خلاصة للمهذب البارع ويظهر كونه مكملاً له ، فإحدى خصوصياته المهمة أنّ المقتصر هيّأ ميداناً لطرح آرائه الصريحة ، في حين أنّ القول المختار لابن فهد في المهذّب البارع غير ظاهر غالباً .

وبيّن مختاره في المقتصر بعد ذكر الآراء بعبارات من قبيل : وهو المعتمد ، والمعتمد ، والحق ، وعلى الأصح ، وهو حسن ، وهو قوي . وله أحياناً رأي خاص وليس مجرد تأييد وتحسين قول الآخرين [٧٢] .

وبناءً على هذا يمكن معرفة آراء ابن فهد في كثير من مواضع المهذب بالرجوع إلى المقتصر .

نعم ، إنّ رأي المؤلف في المقتصر في بعض المواضع غير مشهود ، ويلاحظ أحياناً وجود إبهام في تعبير المهذب وقد جاء بيان وجهه في المقتصر .

مثال ذلك : مسألة ( التيمم في سعة الوقت ) حيث قال المحقّق الحلّي : فيه قولان ، وقال ابن فهد في المهذّب البارع : فيه ثلاثة أقوال ، فذكر وجه قول المحقق في المقتصر [٧٣] .

وكذلك أُورد ابن فهد في المقتصر مطالب تحقيقية مفصّلة إلى حدٍّ ما لم ترد في المهذّب : وما ورد منها باهت . ويبدو أنّه غفل عنها عند تأليف المهذّب البارع ، أو لم يكن قادراً عليها ، وإلا فإنّ طبيعة المقتصر المختصر لا تقتضي تلك التفاصيل [٧٤] .

**شروح المختصر :**

للمختصر بعد ابن فهد شروح كثيرة ، منها : ( الشرح الكبير ) أو ( رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ) تأليف السيد علي الطباطبائي ( المتوفى ١٢٣١ هـ ) . وكتب شرحاً آخر له بنحو الاختصار والموسوم بـ ( الشرح الصغير ) . وقد أورد صاحب الذريعة عنوان خمسة وثلاثين شرحاً للمختصر [٧٥] .

ويعتقد ابن فهد أنّ المختصر يحتوي على أبحاث دقيقة ونظريات عميقة : ولسبب الاختصار بقيت أسراره وإشاراته مستورة . وهذا يتطلّب مهارة وحذاقة خاصة تكشف عنها لسد حاجات العصر المبرمة ، ورفع حدّة عطش طلاب العلم .

ومن هنا طلب منه جماعة من المشتغلين وطائفة من المترددين تأليف كتاب يوضح مكنونات أسرار المختصر ويبيّن خلافاته ويسرد دلائل كل رأي وجوابه . هذا ، مضافاً إلى أنّه أشاد في ثنايا المهذب ونهايته بأثره ، وذكر أنّه يحتوي على فروعات وتحقيقات وغرائب ونكات تخلو عنها الكتب المفصّلة والمختصرة [٧٦] .

**ثالثاً : ترتيب أبوابه وأبحاثه**

بدأ المؤلف بالكتاب بأربع مقدمات قصيرة .

في المقدمة الأولى عرّف أنواع الحديث : المتواتر ، الآحاد والتي منها المشهور والشاذ والنادر والصحيح والحسن والموثّق والضعيف والمرسل [٧٧] .

وفي المقدمة الثانية أوضح بعض المصطلحات الفقهية ، كالأشبه ، الأنسب ، الأظهر ، الأشهر ، الأصح ، الأحوط ، التردد ، الأولى ، على قول ، وأيضاً استخدم مصطلح تخريج [٧٨] .

وذكر في المقدمة الثالثة أسماء الفقهاء والمشايخ الذين وردت ألقابهم في الكتاب . فقد عبّر عن الشيخ المفيد ( م ٤١٣ ) والشيخ الطوسي ( م ٤٦٠ ) بالشيخين ، وعن ابن أبي عقيل العماني وابن جنيد الإسكافي ( م ٣٨١ ) بـ ( القديمين ) [٧٩] .

وبناءً على نقل المحقق الكركي صاحب جامع المقاصد ( م ٩٤٠ ) أنّ التسمية الأخيرة هي من إبداعات ابن فهد [٨٠] .

وفي المقدمة الرابعة ذكر أُسلوب التحقيق والهدف من التأليف .

كما صرّح في هذه المقدمة أنّه في كتابه ملتزم بتبيين الخلاف في كلّ مسألة ، وأنّه سعى بقدر الاستطاعة للوصول إلى القول المخالف وقائله [٨١] .

وبالطبع فإنّ ترتيب وتبويب أبحاث المهذب البارع تابع لمتن المختصر النافع المنقسم بإبداع المحقّق إلى أربعة أقسام : العبادات ، العقود ، الإيقاعات والأحكام . وعناوين أبحاث الكتب الواردة في مجموع المتن والشرح كالتالي :

١ ـ **العبادات** : الطهارة ، الصلاة ، الزكاة ، الخمس ، الصوم ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، وكتاب الجهاد يشتمل على بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القسم الأخير منه .

٢ ـ **العقود** : الرهن ، الحجر ، الضمان ، الصلح ، الشركة ، المضاربة ، المزارعة والمساقاة ، الوديعة والعارية ، الإجارة ، الوكالة ، الوقوف والصدقات والهبات ، السبق والرماية ، النكاح .

٣ ـ **الايقاعات** : الطلاق ، الخلع والمباراة ، الظهار ، الايلاء ، اللعان ، العتق ، التدبير ، الإقرار ، الأيمان ، النذور والعهود .

٤ ـ **الأحكام** : الصيد والذباحة ، الأطعمة ، الغصب ، الشفعة ، إحياء الموات ، اللقطة ، المواريث ، القضاء ، الشهادات ، الحدود والتعزيرات ، القصاص ، الديات .

ولكون أبحاث كلّ كتاب فقهي في متن المختصر بيّنت تحت عنوان ( المقاصد ) ؛ لهذا فانّ المهذّب ليس له فصول مستقلة ، ولكن له مطالب خلال الأبحاث تحت عناوين مختلفة ، مثل : مقدمة ومقدمات ، فرع ، فروع ، تفريع ، تنبيه ، تنبيهات ، تذنيب ، تذنيبات ، تحقيق ، تحصيل وتوضيح .

وهذه المطالب المطروحة في ذيل هذه العناوين ليست بالحد الذي يميّز بعضها عن البعض الآخر تمييزاً كاملاً ، ويبدو أنّ بعض هذه العناوين يمكن تبديل بعضها ببعض دون أيّ تغيير في المضمون المدرج تحتها .

وعلى كلّ حال ، بإجالة النظر في هذه الفقرة يمكن القول : أنّ كل باب فقهي يبدأ بمقدمة أو مقدمات ، ولكن أحياناً يقوم المؤلف ببيان مقدمات طويلة ـ نسبياً

ـ في بداية مقصد من كتاب ما [٨٢] ، أو يذكر فرعاً فقهياً ؛ بسبب غموض في المسألة [٨٣] .

بدأ ابن فهد بتعريف عنوان الكتاب تعريفاً لغوياً ضمن مقدمة أو مقدمات ، ثمّ قام ببيان التعريف الشرعي المصطلح في لسان الفقهاء ، ونقل الاختلاف في التعريف في حالة وجوده وبيّن رأيه . واستند في تأييد المعنى اللغوي والشرعي إلى الآيات والروايات وأحياناً إلى الشعر ، ثمّ استدل بالكتاب والسنة والاجماع لإثبات الحكم التكليفي للعنوان ، كوجوب الطهارة والصلاة والزكاة والخمس والصوم والحج والجهاد ، وكحرمة الغصب وبعض أقسام المتاجر ، وكجواز الاعتكاف والاقرار والحجر والضمان والرهن والصلح والشركة والشفعة والمضاربة والإجارة والطلاق والخلع والمباراة و ... على الترتيب .

ومراده من الاجماع غالباً اتفاق الأُمة والسيرة الشائعة بين المسلمين . ويعبّر أحياناً عن الكتاب والسنة بالنص . واستدل في كتاب الغصب على حرمته بحكم العقل أيضاً [٨٤] .

يذكر ابن فهد تحت عنوان ( فرع أو فروع ) الآراء والنظريات بعد أن يطرح المسألة الفقهية المتفرعة على البحث السابق [٨٥] ، ثم يستمر في بحثه الأصلي .

ويراد من عنوان ( تنبيه وتنبيهات ) الإلفات الى أُمور ، منها : توضيح المعنى الدقيق لمصطلح ورد في البحث [٨٦] ، أو بيان لزوم تقييد حكم [٨٧] ، بيان الفرق بين الأقوال وتبيين آثارها وثمراتها [٨٨] ، أو بيان أقسام موضوع [٨٩] و ... .

وأمّا ( تذنيبات ) فتتضمن أحياناً اختلاف الآراء في موضوع طُرح بعد البحث الأصلي [٩٠] ، وأُخرى مجرد بيان مطلب تكميلاً للبحث [٩١] ، وثالثة لتوضيح وتفسير مصطلحات ذلك الباب [٩٢] .

وتحت عنوان ( تحقيق ) ، تم بيان مسألة تُطرح فروعاتها أو تبيّن أقسام الموضوع وأفراده أو يتم التعرض لمباني الأقوال ووجوه تفاوتها ، وأحياناً

ينقح موضوع البحث ويُحرّر محل النزاع ، ويعقبه ببحث استدلالي بالنقض والإبرام ، بحثه ضمن فرضيات مختلفة .

وبالجملة : فلُبّ البحث تحت هذا العنوان هو استدلالي .

وعنوان ( تحصيل ) أيضاً يشتمل على مسألة استدلالية منقحة ومتفرعة على المسائل السابقة . وكذلك يلاحظ وجود جمع أقوال وتفريق موضوعين متجانسين [٩٣] .

وتحت عنوان ( توضيح ) تمّ التطرّق لتوضيح مصطلح معيّن وارد في رواية أو متن . وهناك عناوين أُخرى مثل : ( زيادة ) و ( تتمة ) و ( خاتمة ) ، وهي قليلة جداً [٩٤] .

وأورد ابن فهد في موضع من هذا العنوان الأخير رواية مفصلةً نسبياً ـ في فضيلة ( النيروز ) ـ عن طريق أُستاذه بهاء الدين علي بن عبد الحميد النسابة بإسناده إلى معلّى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام [٩٥] .

كما جاءت أيضاً مطالب متعددة تحت عنوان ( تنبيه ) [٩٦] ، وعنوان ( فائدة ) حيث سرد فوائد وثمرات البحث [٩٧] . وطُرحت هذه الأبحاث بعبارات مثل ( وتظهر الفائدة في مسائل ) [٩٨] أو ( تظهر الفائدة في وجوه ) [٩٩] .

### رابعاً : أُسلوب التدوين

المهذب البارع قائم على أساس نقل الآراء الفقهية لفقهاء الشيعة المعروفين إلى عصر المؤلف ، وهي في الغالب أقوال الشيخ المفيد ( م ٤١٣ ) ، الشيخ الطوسي ( م ٤٦٠ ) ، السيد المرتضى ( م ٤٣٦ ) ، الشيخ الصدوق ( ٣٨١ ) ، ابن أبي عقيل ، ابن الجنيد ، ابن البراج ( م ٤٨١ ) ، أبي الصلاح الحلبي ( م ٤٤٨ ) ، سلار ( م ٤٦٣ ) ابن زهرة ، ابن إدريس ( م ٥٩٨ ) ، العلامة الحلّي ( م ٧٢٦ ) ، فخر المحقّقين ( م ٧٧١ ) . ونقل أيضاً في مواضع آراء فقهاء آخرين تظهر على

الأكثر من أواسط الكتاب ـ أمثال : الصهرشتي [١٠٠] ، قطب الدين الراوندي ( م ٥٧٣ ) [١٠١] ، قطب الدين البيهقي الكيدري [١٠٢] ، الفضل بن شاذان [١٠٣] ، عماد الدين القمي الطبرسي [١٠٤] ، معين الدين المصري [١٠٥] ، سديد الدين الحمصي [١٠٦] .

للمؤلف في المهذب اهتمام واضح بتقسيم الأقوال وتبيين أدلتها ، وكذلك يُعدّ بيان أقوال وآراء الفقهاء من أبرز معالم الكتاب . إنّ هذا التقسيم والتنظيم واستقصاء الآراء يعكس في النظرة الأُولى المسار والوجهة التحقيقية للمهذب . وهو عادةً ينتخب في نهاية البحث أحد الأقوال ، ولازم هذا ردّ سائر الأقوال وتضعيف أدلتها ، وفي مواضع يضعّف قولاً للمصنف أو لغيره أو يضعّف ما استند إليه من الرواية .

وفي كلّ مسألة خلافية نرى أنّ ابن فهد يذكر الفتاوى وما أستند اليه من الروايات [١٠٧] عندما يعبّر بـ ( الأصحاب ) عن فقهاء الشيعة يقسّم آراءهم الفقهية ثمّ يردف ذلك بأصحاب الأقوال [١٠٨] .

ومن معالم الكتاب أنّه لا يقوم بشرح وتفصيل كل عبارات المختصر ، بل ينتخب منها ، وأهم مبناه في الانتخاب هو كون المسألة خلافية .

ويصرّح ابن فهد ـ أيضاً ـ في المقدمة الرابعة من مدخل كتابه : أنّ منهجه في المهذب البارع هو بيان مواضع الخلاف ـ في كل مسألة ـ التي أشار إليها المصنف [١٠٩] ؛ من هنا فانّ المهذب البارع شرح في قالب ( قال ـ أقول ) مع انتخاب متن المختصر ، وبالرغم من أنّ ملاك الانتخاب هو وجود الاختلاف وتعدد الأقوال في مسألة ما ، إلا أنّ تبيين المسائل الخلافية لا ينحصر في حدود ما حدّده المختصر ، فإذا كان هناك مسألة فرعية أو حاجة إلى التفاصيل تعرّض لها .

من معالم اسلوب المهذب البارع : أنّه يحدِّد أحياناً عدد الأقوال بالدقة [١١٠] ، أو يضيف إليها قولاً آخر [١١١] ، أو يذكر اسم القائل دون القول [١١٢] ، أو يوضح مراد ومقصود القائل [١١٣] . ويقوم بالتحقيق أحياناً بحسب مقتضى الحاجة [١١٤] . وعند بيان الأقوال يقوم بتحرير محلّ النزاع [١١٥] ، أو يأتي بالرواية المشار إليها مفصّلة [١١٦] .

ولا يوجد في المهذب من ناحية كمية المطالب وكيفيتها صعود وهبوط محسوسين ، وسعة أبحاثها وأبوابها غير متلوّنة بالإجمال والتفصيل .

وقد اعتنى المؤلّف فيه بالأبحاث اللغوية ، ولكن غالب هذه الأبحاث وردت في التعريف اللغوي للعناوين الفقهية ، وفي عنوان كل باب . وورد قسم منها خلال نقل الآراء والأدلة [١١٧] .

ولا ترى في المهذب نكتة تأريخية أو جملة تحكي واقعة أو فيها دلالة على حادثة او إشارة إلى نقل محادثة شفوية .

**خامساً : تأثّره بالمعتبر ومختلف الشيعة**

الرجوع إلى المعتبر والنقل عنه وإن كان يبدو طبيعياً ؛ باعتباره شرح المحقق الحلي نفسه للمختصر النافع . وهو أحسن وسيلة وأوثقها للوصول إلى مراد المحقق في المختصر . وقد نقل ابن فهد عن المعتبر الكثير إلى حدٍّ أخرجه عن كونه مراجعة عادية ، بحيث جعله مصدراً محورياً . وهذا الأمر دال على أهمية وجامعية المعتبر ومدى تأثّر ابن فهد به . كما يأتي أحياناً بعين عبارة المعتبر خلال عباراته بدون وجود قرينة ظاهرة على كونها منقولة [١١٨] .

وقد يكون اهتمامه ببعض آراء الجمهور تأثّراً بمنهج المعتبر هذا .

ونراه أيضاً يستشهد في كلّ فرع فقهي ـ غالباً ـ بمقنع الشيخ الصدوق ومقنعة الشيخ المفيد ومبسوط ونهاية أو خلاف الشيخ الطوسي ﷺ . ويأخذ بمنهج

معتبر المحقق ومختلف العلامة في نقل آراء السيد المرتضى في الناصريات والانتصار والمصباح وغيرها من آراء الفقهاء (١١٩).

مع الالتفات إلى مشابهة المهذب بمختلف الشيعة في أُسلوب التدوين ( نقل آراء الشيعة الخلافية ) يبدو أنّ ابن فهد يعتمد على المختلف في نقل الآراء ـ وعلى حدٍّ قوله ( تحصيل المخالف ) ـ وخاصة في النقل عن القديمين ( ابن أبي عقيل العماني وأحمد بن الجنيد الإسكافي ) . ويمكن تتبع بعض الموارد مما يزيد من ميزان اعتماده :

١ ـ ترتيب وصفّ أسماء الفقهاء المتفقين في الرأي : فيأخذ ابن فهد في هذا بنفس ترتيب المختلف (١٢٠).

٢ ـ ذكر مصادر خاصة : حيث إنّ المختلف ينقل بعض الآراء الفقهية من مصادر خاصة . فيعتمد ابن فهد على نفس هذا الاسلوب (١٢١).

٣ ـ ذكر أشخاص معينين : يرد في المهذب ـ أحياناً ـ أسماء أشخاص لم يسبق أو ندر ذكرهم . فيلاحظ ورود ذكرهم في المختلف أيضاً (١٢٢).

٤ ـ في صياغة العبارات عند نقل القول : عبارات المهذب في نقل الآراء الفقهية تشابه المختلف ، وهذا النقل أحياناً في مجال اللغة والإسناد إلى رأي اللغويين ، ففي بيان المعنى اللغوي لبعض المصطلحات يستند ابن فهد لمصادر استند إليها العلامة في المختلف أو له عبارات هي نفس عبارات المختلف (١٢٣).

٥ ـ عدم تطابق الأسناد : يلاحظ وجود إسنادات ( نقل آراء ) في المهذب لا يطابق الموجود في المصدر الأصل . وهذا الأمر يُشعر أحياناً أنّ ابن فهد اعتمد في النقل على المختلف فقط ، ولم يراجع المصدر مباشرة ، فمثلاً في كتاب الحج يعدّ ابنُ فهد ابن ادريس في زمرة القائلين بعدم شرطية ( الرجوع إلى الكفاية ) في تحقق الاستطاعة ، ولكن ابن ادريس في السرائر يصرّح بأنّ الرجوع إلى الكفاية

شرط . فنلاحظ وجود هذا الرأي المنسوب إلى ابن ادريس في المختلف [١٢٤] .

وفي مسألة ( انعقاد الإحرام بغير التلبية ) في حج التمتع والإفراد والقِران ، عدَّ ابنُ فهد صاحبَ السرائر في ضمن المانعين ، وهذا مطابق لتلقّي العلامة في المختلف ، والحال أنّ عبارة ابن ادريس مغايرة للمختلف [١٢٥] .

وكذلك في مسألة ( وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً أو سمعاً ) نسب القول بالوجوب عقلاً مطلقاً إلى ابن ادريس الموافق لمتن المختلف . ولكن عبارة السرائر صريحة في التفصيل [١٢٦] .

وفي ( الضمان والكفالة ) يأتي ذكر ابن ادريس بعنوان مستشكل ، وبعد بيان الإشكال يقول ابن فهد في مقام الرد على الاشكال : إنّ هذا اجتهاد في مقابل النص ، وهذا الإشكال غير موجود في السرائر ، ولكن يلاحظ وجوده في المختلف ، ويظهر أنّ هذا الاشكال من العلامة نفسه [١٢٧] .

وفي كتاب النكاح في موضوع ( وقوع المهر خمراً أو خنزيراً ) ـ أيضاً ـ نسب ابن فهد الحكم ببطلان العقد إلى مقنعة الشيخ المفيد ، والحال أنّ صريح عبارة المقنعة على خلاف ذلك . والجدير بالذكر أنّ العلامة في المختلف نسب الحكم المذكور إلى المقنعة [١٢٨] .

وفي باب ( الأطعمة ) تحت عنوان ( فرع ) ينسب إلى المقنع القول بجواز جعل جلد الخنزير دلواً يستقى به الماء ، ولكن الشيخ الصدوق في المقنع حكم بعدم الجواز . وفي هذا المورد عبارات ابن فهد مطابقة لعبارات المختلف [١٢٩] .

وفي كتاب الحدود كذلك نسب الحكم بوجوب إقامة الحد على مستحل الخمر بعد الإقرارِ إلى أبي الصلاح الحلبي . وهذه النسبة موجودة في المختلف ، والحال أنّ الحلبي يرى أنّ هذا في ـ دائرة اختيارات الإمام [١٣٠] .

٦ ـ عدم وجود الرأي المنسوب في المصدر : لا نعثر أحياناً على الرأي المنسوب إلى مصدر سمّاه . ولكنه موجود في المختلف . فمثلاً نُسِب ( اشتراط

الرجوع إلى الكفاية ) إلى مهذّب ابن البرّاج . ولكن لم يُعثر عليه في هذا الكتاب ، ونقله المختلف [١٣١] .

وكذلك نُسبت إلى ابن البراج حرمة المعاملة على كلب الدار والزرع والبستان . وهو غير موجود ، ويوجد في المختلف [١٣٢] . ونَسب ـ أيضاً ـ القول بتحريم بيع وثمن السباع إلى سلار في المراسم ، ولا يوجد فيه ، وجاء في المختلف [١٣٣] . ولا يوجد الحكم ( بعدم جواز بيع العبد الآبق إلا مع الضميمة ) في مهذب ابن البراج ، ووردت هذه النسبة في المختلف [١٣٤] .

ولا يشاهد صدق عنوان الاحتكار في الزيت في مقنع الصدوق . وورد في المختلف [١٣٥] .

وكذلك لا يُرى الحكم ( بعدم دخول الحمل في معاملة الحيوان الحامل إلا باشتراط المشتري ) في كامل ابن البراج . وهو موجود في المختلف [١٣٦] . ولا يُشاهد الحكم بـ ( صرف المال الموصى به في البر في حالة نسيان وجه الوصية ) في مهذب ابن البراج ، ولكن نقله المختلف [١٣٧] .

ولم نعثر على الحكم بـ ( عدم وجوب نفقة الصبية المدخول بها شبهة ) في السرائر وورد في المختلف [١٣٨] . وفي كتاب نكاح ( المهذب ) نُقل القول ( بأنّ الأُم أولى وأحقّ بحضانة الولد الصغير ، بشرط عدم زواجها ) عن مقنع الصدوق . ولكنه غيرموجود في المقنع . ونقله في المختلف [١٣٩] . وفي كتاب الطلاق ـ أيضاً ـ نسب الحكم بـ ( اشتراط تعيين المطلقة في صحة الطلاق ) إلى مهذب ابن البراج ـ ويوجد في المختلف [١٤٠] .

**سادساً : الأدلة الفقهية المعتمدة**

المهذب البارع كتاب فقه استدلالي . ويعدّ من الكتب المعتبرة في بيان الأدلة الفقهية . وعدّه المحقق الكركي من الكتب الاستدلالية عند الإمامية [١٤١] .

وعليه فالاستدلال بالأدلة والمصادر الفقهية وخاصة السنة لافت للنظر ، وأنّ الغالب في الاستدلال فيه هو بالروايات وإن كان يلاحظ وجود الاستدلال بالكتاب والاجماع والعقل .

**الاستدلال بالسنة :**

وما هو جدير بالذكر في هذا المجال هو أنك لا ترى المهذب متفرّداً بنقل رواية أو إصدار رأي أو فتوى ، أي : إنك لا تشاهد في المهذب قولاً تفرّد به أو رواية لا تجدها في المصادر الروائية . نعم ، يمكن العثور على آراء تفرّد بها في غير المهذب من آثاره . فمثلاً على ما نقله الكركي في الرسائل أنّ ابن فهد قائل بجواز تقليد الميت في زمن تعذّر المجتهد وفقدانه . وكان هذا سبب تعجب الكركي ؛ لأنّ ابن فهد نفسه يرى أنّ فتوى الميت لا اعتبار لها . وعند مشهور الإمامية التقليد يجب أن يكون للمجتهد الحي ، وفقدان المجتهد في عصر بسبب تعسّر الاجتهاد لا يؤدي إلى انتقال حكم التكليف ؛ لأنّه يرجع إلى تقصير المكلّف . ونسب المحقّق الكركي هذا القول إلى صاحب إيضاح الفوائد أيضاً [١٤٢] .

وقد عدّ الكركي ابن فهد من متأخري الإمامية الذين يعمل بمراسيلهم [١٤٣] . ويعتقد أنّ السيرة العملية لفقهاء الإمامية قائمة على العمل بمراسيل أحمد بن فهد ، على خلاف مراسيل الشهيد ( م ٧٨٦ ) التي لا يعتمد عليها ، ويعلّل اعتماده على مراسيل ابن فهد في المهذّب بأنّه يصرّح بوصف الخبر ، يعني أنّ ابن فهد يأتي بالخبر الصحيح بوصف الصحيح ، وبالخبر الحسن والموثق بوصف كونه حسناً وموثقاً . ويترك الضعيف بدون وصف فيكون علامة على ضعفه [١٤٤] .

وبعد ذكر المحقّق الكركي كتاب المهذب في كتب الأدلة يصرّح بأنّ من أُصول أصحابنا العمل بروايات الكتب الأربعة وكتب الاستدلال ، ومن جملتها مهذب الشيخ أحمد بن فهد [١٤٥] .

وعلى رغم كون المهذب بارزاً في نقل الآراء والأدلة وتفكيكها وتبيين مواضع الخلاف ، إلا أنّه كان فاقداً للقول الفصل والحكم على الآراء وتقييمها المعتد والواضح . ومع هذا فقد اهتم أحياناً بالنقد والنظر إجمالاً أو تفصيلاً [١٤٦] .

وفي مواضع نقد إجمالاً واكتفى بعبارات من قبيل : ( وهو ضعيف ) أو ( وهو نادر ) أو ( هذا قياس ) أو ( ولا يخلو بعضها من دخل ) .

وفي النقد والنظر التفصيلي لا يكتفي بعبارة مختصرة إجمالية ، بل يضع الأدلة واحدة بعد واحدة في بوتقة النقد .

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن فهد على أريكة النقد وتقييم الآراء عباراته عارية عن التمجيد والثناء أو التوهين .

وخلال نقل الآراء وبيان الأدلة يذكر أحياناً وجه الاستدلال بالرواية [١٤٧] ، أو وجه دلالة الرواية [١٤٨] أو وجه الحكم [١٤٩] ، أو يأتي بشاهد ومؤيد [١٥٠] .

وبناءً على هذا ، فقسم من محاكماته للآراء واقعة في دائرة الدراية والرواية [١٥١] .

وفي حال كون الدليل قولاً نقلياً في طريقه ضعف بالارسال أو الانقطاع أو لكون الراوي مجهولاً أو منحرفاً في المذهب ، نراه يشير إلى ذلك . ويتضح من تعدد موارد نقد سند الروايات اهتمامه بطريق الرواية [١٥٢] .

وفي نقل الرواية يلتزم بوصفها من حيث الصحة والضعف والارسال والرفع : فمثلاً عندما تكون رواية مرسلة متلقاة بالقبول يبيّن وجه المقبولية [١٥٣] أو الاستناد اليها .

إنّه يعتبر عمل الأصحاب ونقل فحولهم كالشيخ الطوسي وغيره وكذا عدم المعارض من وجوه جبران الارسال وضعف الطريق .

وفي النهاية ، إذا لم يجد وجهاً للإعتماد على الرواية المقطوعة أو المرسلة أو الضعيفة يصرّح بكونها ناقصة [١٥٤] ، وقد يكون ـ أحياناً ـ مدلول الرواية المستدل بها قاصراً عنده في إثبات المدّعى ، فيعبّر عنها بعبارة قصيرة [١٥٥] ، وأُخرى ـ وفي مقام اتّباع القول الأحسن ـ يأتي بجملة قصيرة للتأييد [١٥٦] .

ولابن فهد في مجال نقل الرواية النزعات الأُصولية التالية :

١ ـ خبر الواحد ليس بحجّة [١٥٧] .

٢ ـ عمل الأصحاب بالرواية جابر لضعف السند وإرساله وكونه خبر واحد [١٥٨] .

٣ ـ عدم جواز مخالفة المشهور [١٥٩] : يستفاد من نقد ابن فهد لبعض الاستدلالات الفقهية عدم جواز مخالفة المشهور . فمثلاً يقول : هذا القول مردود ؛ لمخالفته للمشهور من جهات ثلاث . ومن هنا تراه ينتقد ابن إدريس أحياناً لمخالفته المشهور [١٦٠] .

٤ ـ الحديث غير المتواتر وإن كان صحيحاً لا يصلح لتخصيص ( عمومات الأدلة القطعية ) و ( الأُصول المسلّمة ) القائم عليهما الإجماع [١٦١] .

٥ ـ مجرد مخالفة الرواية الصحيحة للأُصول والعمومات لا يجب أن يكون سبباً لإهمال تلك الرواية ، وما دام إمكان تأويلها وإعادتها إلى دائرة مفاد الأُصول قائماً لما جاز ترك العمل بها [١٦٢] .

٦ ـ لزوم التعبد بالنقل وكون الاجتهاد في مقابل النص خطأ [١٦٣] . وفي هذا المورد أيضاً اتّهم ابنُ فهد ابنَ ادريس بالاجتهاد في مقابل النص [١٦٤] .

٧ ـ التمسك بالحديث المرسل أقوى وأولى من التمسك بالحديث الضعيف . ولا شكّ أنّ الحديث الضعيف مردود ولا يستدل به . ولكن استدل ـ أحياناً ـ بكثير من المراسيل ، ويطلق عليها الصحيح [١٦٥] .

٨ ـ القياس ممنوع مطلقاً ، وباطل من الإساس ، وفي نظر ابن فهد الأصل عدم تعدّي وسراية حكم من المنصوص إلى غير المنصوص . وبناءً على هذا فهو من المخالفين للقياس . وكِراراً لم يطق استدلالاً احسنَّ بوجود قياس في اسلوبه [١٦٦] . ويمكن الإشارة إلى الموارد التالية :

أ ـ الحكم بكون الصوم القضائي الذي ينوي الصائم فيه وسط النهار مجزياً هو صريح الرواية ، ولكن تعدية هذا الحكم بدليل الأولوية [١٦٧] إلى الصوم المؤقت المحدود أو المعيّن وقته ـ وقد نوى الصائم أيضاً وسط النهار ـ [١٦٨] غير جائز ؛ لورود الرواية في صوم القضاء خاصة ، والتعدية هذه قياس باطل . فأول دليل ابن فهد لإبطال الحكم بالإجزاء هو تحقق مصداق القياس [١٦٩] .

ب ـ ذهب بعضهم إلى أنّ الصوم الاستحبابي كصوم القضاء الواجب آخر وقت نيته هو الزوال . ودليلهم أنّ هذا صوم مستحب ، ووقت نيته كوقت الواجب منه ؛ كاتحاد وقت نية الصلاة المستحبة مع الواجبة . فيرى ابن فهد هذا الاستدلال قياساً باطلاً [١٧٠] .

ج ـ في باب اللقطة ، لو كان للحيوان الضائع نفع ، ذهب الشيخ الطوسي في النهاية [١٧١] إلى أنّ الواجد يجوز له استيفاء منافعه بإزاء ما ينفق عليه . واحتمل ابن فهد أن يكون هذا الحكم قياساً بحكمه في باب الرهن من جواز ركوب الحيوان المرهون بإزاء ما ينفق عليه . وهذه التعدية عند ابن فهد قياس ممنوع [١٧٢] .

د ـ في مقدار دية أعضاء الحيوان : ذهب الشيخ في الخلاف [١٧٣] وابن إدريس في السرائر [١٧٤] إلى أنّه ( نصف قيمة الحيوان في كلّ ما في البدن منه اثنان ) ، فيكون دية العينين أو اليدين كامل قيمة الحيوان . وضعّف ابن فهد هذا القول ؛ لكونه قياساً ، ويرى أنّ الرواية واردة في خصوص بدن الإنسان ، والتعدية إلى الحيوان خطأ [١٧٥] .

هـ ـ في باب القصاص ، في مسألة ( هل إنّ تكرار الإقرار بالقتل له موضوعية ، أم يكفي مرة واحدة ؟ ) ذهب بعضهم إلى اعتبار التكرار . أمّا ابن فهد فهو يرى هذا قياساً بموضوع الإقرار بالزنا والسرقة [١٧٦] .

٩ ـ الرواية الضعيفة والمرسلة لا يمكنها معارضة الأصل العملي [١٧٧] والأصل أيضاً معتبر فيما إذا كان مأموناً من معارضة النص المعتبر [١٧٨] . بناءً على هذا لا يقدر أصل الإباحة على تنحية الرواية المعتبرة المشتملة على النهي جانباً ؛ لدلالة النهي طبعاً على الحرمة [١٧٩] .

نعم ، قد يختار ابن فهد السكوت أحياناً عند تعارض الأصل والنص [١٨٠] . وفي حالة توافق الأصل والنص استدل أولاً بالأصل ثمّ أتى بالنص [١٨١] .

لم يكن منهج ابن فهد في المهذب منهج فقه الجمهور ، ولكن يلاحظ وجود آراء لهم في بعض المواضع . ومبناه غالباً في اهتمامه برأيهم ـ بتقصّي الموارد ـ الأُمور التالية :

١ ـ في حالة اهتمام المصدر أو المصادر ـ التي يرجع إليها ابن فهد ـ برأي الجمهور ، يقوم هو أيضاً بنقله . وعمدة هذه المصادر كتب العلامة ( التذكرة والمنتهى ) وبالأخص معتبر المحقق [١٨٢] .

٢ ـ إذا كان منشأ موضوع المسألة هو فقه أهل السنة : وبطبيعة الحال تم التعرّض له ، كبحث ( التأمين والتكفيف ) في الصلاة [١٨٣] .

٣ ـ إذا كان الموضوع محل اتفاق الإمامية واختلاف الجمهور : فيتم التعرّض لها [١٨٤] .

٤ ـ المسألة موضع اتفاق الإمامية والجمهور : ولكن هناك قول شاذ بينهم ( بيان القول الشاذ من الجمهور ) [١٨٥] .

يلاحظ وجود الاستدلال بالحديث النبوي غالباً في تثبيت حكم عنوان كلّ باب فقهي [١٨٦].

وهنالك أُمور بصدد إثبات ما يلي :

أ ـ بيان دليل صاحب الرأي ( ما استند إليه الفقهاء ) [١٨٧].

ب ـ بيان ما استدل به من أصل أو قاعدة [١٨٨].

جـ ـ تأييد دليل الخاصة عن طريق الجمهور [١٨٩].

د ـ بيان ما استدل به أهل السنة [١٩٠].

**الكتاب الكريم :**

يلاحظ وجود الاستدلال بالكتاب الكريم في إثبات وجوب أو حرمة أو أصل مشروعية وجواز ممّا ورد في الأبواب الفقهية . واستمر هذا الاستدلال به في مواضع من المتن . نعم ، أغلب هذه المواضع هو نقل قول عن فقهاء آخرين أو عمدة ما جاء في المهذب من الاستدلال بالكتاب هو ما استدل به غير المؤلف من الفقهاء [١٩١].

وفي هذا المجال استدلّ ابن فهد بآيات نفي العسر والحرج أو القصص القرآنية لإثبات مشروعية بعض الأعمال [١٩٢] . و استدل لإثبات حرمة الخمر بخمس آيات ، وقد فصّل البحث في آيتين منها ، أي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنْ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ ﴾ [١٩٣] ، ثم أنّه قرّب الاستدلال في ثمانية وجوه [١٩٤] وقد يلاحظ أحياناً ـ وفي خلال نقل الآراء والأدلة ـ إبداع دليل قرآني من قبل ابن فهد [١٩٥].

**الاجماع :**

استعمل الاجماع في المهذب في معان ومصاديق متعددة :

١ ـ الالتزام العملي للصحابة : ونرى ابنَ فهد أحياناً يأخذ بنظر الاعتبار مفهوم الالتزام العملي للصحابة في معنى الإجماع ، فمثلاً في موضوع لزوم تعيين مدة عقد المكاتبة بين العبد والمالك ، قال ببطلان المكاتبة العارية عن المدة ؛ لقيام سيرة الصحابة والتزامهم العملي به ، وهذا إجماع منهم على تعيين المدّة في عقد المكاتبة ؛ لعدم وجود ما يدل على إجراء عقد مكاتبة عارية عن المدة من عصر النبي ﷺ إلى عصر المؤلف [١٩٦] .

٢ ـ اتفاق آحاد أو عامة المسلمين : صرّح في المهذّب ـ مِراراً كثيرة ـ بإجماع يشاهد في أول كلّ باب فقهي . وفي كلّ كتاب فقهي ، وبعد تعريف العنوان اسند مشروعيته إلى الكتاب والسنة والاجماع . ومراده من لفظ الاجماع ـ على ما صرّح به ـ اتفاق المسلمين والمقبولية عند آحاد أهل الإسلام [١٩٧] .

٣ ـ اتّفاق علماء الإسلام : صرّح ابن فهد في مواضع باتفاق كافة علماء الإسلام ـ الإمامية والجمهور [١٩٨] ـ . ومن هذه المواضع : استحباب اشتراط المعتكف على ربّه إن عرض له عارض أن يخرج من الاعتكاف ، ففي حالة عروض عارض ومانع يجوز له الخروج عن الاعتكاف . ويرى ابن فهد أنّ هذا الحكم هو مورد اتفاق كافة علماء الإسلام ، ويستثني مالكاً ؛ فإنّه يرى أنّ هذا الشرط منافٍ للاعتكاف [١٩٩] .

٤ ـ اتفاق الإمامية على عدم وجود مخالف [٢٠٠] : وقد تكرر مجيء الإجماع بهذا المعنى ، أي : عدم وجود من ينكره ويخالفه [٢٠١] ، وغالب هذا الإجماع منقول عن آخرين ، وتلقّى هذه الموارد بالقبول ، وفي موارد ادّعى فيها الاتفاق ؛ ودليله عدم وجود المخالف [٢٠٢] .

وبالرغم من وجود الاختلاف بين الإجماع وعدم المخالف ؛ لأنّ الإجماع هو تحصيل الاتفاق ، وعدم المخالف معناه عدم وجدان الخلاف ، إلا أنّ تعليل ابن فهد في عبارته ظاهر في اتحادهما .

٥ ـ اتفاق الإمامية مع وجود مخالف لا يعتنى به : يتفق أحياناً وجود مخالف للاتفاق ، وفي هذا المجال نرى عدم اعتناء ابن فهد به مع علمه به [٢٠٣] ؛ وعلّته ـ عنده ـ تقدّم الإجماع عليه وتأخّره عنه [٢٠٤] وفي تصوّره أنّ الاعتناء بالمخالف غير المستحق للاعتناء يؤدي إلى عدم انعقاد الإجماع [٢٠٥] .

ومن جملة هؤلاء المخالفين الذين ذكرهم ابن فهد [٢٠٦] . أبو يعلى سلار بن عبد العزيز وابن أبي عقيل وابن الجنيد الاسكافي وابن إدريس وفي مواضع غير قليلة نسب ابن فهد دعوى الإجماع إلى علماء الإمامية [٢٠٧] .

وظاهر عباراته قبوله لغالب هذه الاجماعات ، عدا موردٍ ، وهو دعوى إجماع الفاضل الآبي في كشف الرموز في قبول شهادة الصبي في الجروح والقصاص فيما إذا بلغ عشر سنين [٢٠٨] . ومنع دعوى الإجماع هنا ؛ لوجود المخالف [٢٠٩] .

وقد يصدر منه أحياناً دعوى الإجماع ، كدعواه الإجماع في اشتراك الحضانة بين الأبوين مدة الحولين وسقوطها بعد البلوغ [٢١٠] .

وظاهر العبارات أنّ المراد من هذا الإجماع هو اتفاق العلماء المشار إليه فيما تقدم .

والنكتة الأخيرة في الإجماع : أنّ خرق الإجماع المركب ـ عند ابن فهد ـ غير جائز [٢١١] .

**العقل :**

استدل المهذب بالعقل في مواضع معدودة . نعم ، إنّ الاستدلال بالأُصول العملية العقلية مثل البراءة والاحتياط والتخيير من مصاديق الاستدلال بالعقل ،

وهو مشاهد أيضاً في المهذب [٢١٢] .

وحيث إنّ ابن فهد في هذا الكتاب بصدد بيان أدلة الآراء ، فإنّه ينقل الاستدلال بالأصل العملي المستدل به في كلّ رأي ، وكلما التجأ إلى الدليل العقلي ذكره إلى جانب الدليل النقلي باعتباره دليلاً من أدلة الشرع . ومن جملة موارد الاستدلال بحكم العقل المواضع التالية :

١ ـ أفضلية صلاة أوّل الوقت [٢١٣] : لا يطرح ابن فهد كيفية الاستدلال ؛ مراعاةً للاختصار .

٢ ـ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢١٤] : يسند القول بالوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الشيخ وابن إدريس والعلامة . ويذكر الاستدلال في قالب ( الشكل الأوّل المنطقي ) .

٣ ـ حرمة الغصب [٢١٥] : حيث يرى أنّ الحكم بحرمة الغصب ببديهة العقل .

٤ ـ عدم إرث القاتل خطأً من الدية التي تدفعها العاقلة [٢١٦] : وحول هذا يقول : وإن قلنا بوجوب الدية على العاقلة ابتداءً ... يحتمل ضعيفاً الإرث ( إرث الأب من دية ابنه الذي قتله خطأً ) ؛ عملاً بعموم آيات التوريث . والأقوى عند المصنف والعلامة هو أنّ مثل هذا الأب لا يرث ؛ لأنّ العاقلة تتحمّل جنايته ( جناية الأب ) ، فلا يُعقل دفعها إليه .

**سابعاً : المهذب البارع في نظر الفقهاء**

اهتمت المتون الفقهية المتأخرة بآراء وأفكار ابن فهد الواردة في المهذب البارع .

ويلاحظ وجود هذا الاهتمام في عصر المؤلف نفسه كذلك في كتاب ( الدّر المنضود ) [٢١٧] لابن طي الفقعاني ( م ٨٥٥ ) [٢١٨] . نعم ، إنّ ابن طي قد

نقل في هذا الكتاب عن ابن فهد من كتابيه ( الموجز الحاوي ) و ( تبصرة المتعلمين ) [٢١٩] أيضاً [٢٢٠] . وأشاد ابن طي بكتاب المهذب البارع [٢٢١] ، وقد ينقل أحياناً خلاصة من المهذب ويراه صحيحاً [٢٢٢] .

ومن الفقهاء المشهورين الذين تعرّضوا لآراء مهذب ابن فهد في كتبهم بصراحة المحقّق الكركي في الرسائل وجامع المقاصد . ويشاهد آراء ابن فهد ـ بعد المحقق الكركي ـ في السراج الوهاج للفاضل القطيفي [٢٢٣] ( م ٩٥٠ ) وفي الرسائل [٢٢٤] وروض الجنان [٢٢٥] ومسالك الأفهام [٢٢٦] للشهيد الثاني ( م ٩٦٦ ) فقد نقل الشهيد الثاني في الروض ـ مضافاً إلى نقله عن المهذب ـ عن آثار أُخرى لابن فهد مثل ( المحرّر ) والموجز [٢٢٧] . وفي المسالك يكتفي أحياناً بنقل رأيه من دون ذكر اسمه صراحةً ، وأُخرى يذكر اسم كتابه [٢٢٨] .

ويمكن الإشارة إلى فقهاء آخرين اهتموا بالمهذب في آثارهم ، منهم : السيد محمد العاملي ( م ١٠٠٩ ) [٢٢٩] والمحقق السبزواري ( م ١٠٩٠ ) [٢٣٠] والفاضل الهندي ( م ١١٣٧ ) [٢٣١] والسيد عبد الله الجزائري ( م ١١٨٠ ) [٢٣٢] والمحدّث البحراني ( م ١١٨٦ ) [٢٣٣] .

ويلاحظ وجود الاستناد إلى المهذب في كتب الفقهاء المتأخرين ، ومن جملتها : مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي [٢٣٤] ( ١٠٠٩ ) ، رياض المسائل [٢٣٥] للسيد علي الطباطبائي ( م ١٢٣١ ) وغنائم الأيام [٢٣٦] ومناهج الأحكام [٢٣٧] للميرزا القمي ( م ١٢٣١ ) وعوائد الأيام [٢٣٨] ومستند الشيعة [٢٣٩] للمحقّق النراقي ( م ١٢٤٤ ) وجواهر الكلام [٢٤٠] للشيخ محمد حسن النجفي ( م ١٢٦٦ ) .

**نتائج البحث :**

١ ـ إنّ المهذّب البارع الذي هو من تأليف جمال الدين أبو القباس أحمد بن فهد الحلّي هو شرح استدلالي لكتاب ( المختصر النافع ) .

٢ ـ ينبغي عدم الخلط بين المؤلّف وبين شخصية أُخرى معاصرة له ، وهو : شهاب الدين أحمد بن فهد المضري الأحسائي .

٣ ـ ركّز الكتاب على نقل الأقوال الفقهية لفقهاء الإمامية المعروفين الى عصر المؤلّف ( ٧٥٧ ـ ٨٤١ هـ ) .

٤ ـ وكان تأثّره بالمعتبر للمحقّق الحلّي وبمختلف الشيعة للعلامة الحلّي واضحاً في الكتاب .

٥ ـ اعتمد الأدلّة الأربعة في الاستدلال ، وهي : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل .

٦ ـ وقد عني الفقهاء الذين تلوا عصر المؤلّف بالمهذّب البارع عناية كبيرة .

# الهوامش

( ١ ) ابن فهد الحلي ، جمال الدين ابو العباس أحمد بن شمس الدين محمد ، المهذّب البارع في شرح المختصر النافع ، تحقيق مجتبى العراقي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، الطبعة الأُولى سنة ١٤٠٧ ، في ٥ مجلدات : ٥٨٦ ، ٥٩٢ ، ٥٩٢ ، ٦٠٠ ، ٧٠٤ صفحة .

( ٢ ) إحدى محافظات العراق الواقعة على مقربة من النجف الأشرف .

( ٣ ) تردد صاحب الأعيان في سنة ولادته بين ٧٥٦ ، ٧٥٧ . أعيان الشيعة ٣ : ١٤٧ .

( ٤ ) الأعلام ١ : ٢٢٧ . الفوائد الرجالية ٢ : ١١١ . الكنى والألقاب ١ : ٣٦٩ .

( ٥ ) أعيان الشيعة ٨ : ٢٦٦ .

( ٦ ) رياض المسائل ١ : ٩٤ .

( ٧ ) أمل الآمل ٢ : ٢١ .

( ٨ ) روضات الجنات ١ : ٧٥ .

( ٩ ) طبقات أعلام الشيعة ٩ : ٢ .

( ١٠ ) الذريعة ٤ : ٢٤٦ .

( ١١ ) أدب الطف ٧ : ٣١٥ .

( ١٢ ) المصدر السابق ٤ : ٢٦٧ .

( ١٣ ) أعيان الشيعة ٣ : ٦٦ ، ٦٧ . طبقات أعلام الشيعة ٩ : ٢ .

( ١٤ ) أعيان الشيعة ٣ : ٦٦ ، ٦٧ . أدب الطف ٧ : ٣١٥ .

( ١٥ ) رياض العلماء ١ : ٦٤ .

( ١٦ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٣ : ١٨ .

( ١٧ ) موسوعة عظماء الشيعة ١ : ٣٤٢ .

( ١٨ ) أعلام هجر ١ : ٣٤٣ . مراقد المعارف ١ : ٨٠ . موسوعة عظماء الشيعة ١ : ٣٤٢ .

( ١٩ ) عرف عدد من اساتذة ومشايخ ابن فهد بـ( النيلي ) المنسوب إلى ( نيل ) . وهي نيل مدينة صغيرة على جانب الفرات بين بغداد والكوفة . الأنساب للسمعاني ٥ : ٥٠ .

( ٢٠ ) أعيان الشيعة ١ : ١٧٧ .

( ٢١ ) أمل الآمل ٢ : ١٤٦ . رياض العلماء ٤ : ٧٦ ، ٢٠٩ . الكشكول للبحراني ٢ : ١٨٨ .

( ٢٢ ) المصدر السابق .

( ٢٣ ) بحار الأنوار ١٠٤ : ٢١٥ .

( ٢٤ ) في رياض العلماء ( ٤ : ٧٦ ) عرّفه بـ ( النقيب الحسيب النسابة الكامل ) .

( ٢٥ ) أعيان الشيعة ١ : ١٧٧ .

( ٢٦ ) رياض العلماء ٤ : ١٢٤ . الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢ : ٤٤٣ .

( ٢٧ ) رياض العلماء ٤ : ١٢٤ . الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢ : ٤٤٣ . وعبر السيد بحر العلوم عن هذا الكتاب باسم ( الأنوار الإلهية ) ، وأعيان الشيعة باسم ( الأنوار المضيئة ) ، وفي مقدمة تحقيق كتاب عدّة الداعي باسم ( الأنوار ) . انظر : رجال السيد بحر العلوم ٢ : ١٠٧ . أعيان الشيعة ٣٢ : ١٠٧ . عدّة الداعي : ٤ .

( ٢٨ ) رياض العلماء ٤ : ١٢٤ .

( ٢٩ ) الفوائد الرجالية ٢ : ١٠٧ .

( ٣٠ ) أعيان الشيعة ٣ : ١٤٧ . الفوائد الرضوية ١ : ٣٥ . رياض العلماء ٤ : ٧٦ .

( ٣١ ) أمل الآمل ٢ : ١٨٦ .

( ٣٢ ) المصدر السابق .

( ٣٣ ) أعيان الشيعة ٣ : ١٤٨ : ووجد على ظهر بعض نسخ الأربعين للشهيد منقولاً عن ابن فهد ما صورته : ( حدّثني بهذه الأحاديث الشيخ الفقيه ضياء الدين أبو الحسن علي ابن الشيخ الإمام الشهيد أبي عبد الله شمس الدين محمد بن مكي ) .

( ٣٤ ) الكشكول ١ : ٣٠٤ .

( ٣٥ ) طبقات أعلام الشيعة : ٩ .

( ٣٦ ) أعيان الشيعة ٣ : ١٤٧ .

( ٣٧ ) لؤلؤة البحرين : ١٥٧ . روضات الجنات ١ : ٧٣ . الفوائد الرجالية ٢ : ١٠٩ .

( ٣٨ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨ : ٦٩ .

( ٣٩ ) تاريخ صدور هذه الاجازة في سنة ٩٠٢ هـ . انظر : الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨ : ٦٩ .

( ٤٠ ) أمل الآمل ٢ : ٢١ .

( ٤١ ) الخراجيات : ٩١ .

( ٤٢ ) منسوب إلى الفقعية ( بالفاء المفتوحة والقاف الساكنة والعين المفتوحة والياء الساكنة ) قرية في ساحل صور من جبل عامل . انظر : الأنساب : ٦ .

( ٤٣ ) رياض العلماء ٤ : ١٥٨ ، ١٥٩ .

( ٤٤ ) المصدر السابق : ١٥٩ .

( ٤٥ ) المصدر السابق .

( ٤٦ ) انظر : مجالس المؤمنين ١ : ٥٨٠ .

( ٤٧ ) روضات الجنات ١ : ٧٣ . رياض العلماء ٣ : ١٢١ .

( ٤٨ ) أعيان الشيعة ٨ : ٣٠٠ . الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١ : ٣٩٣ .

( ٤٩ ) أمل الآمل ٢ : ٣٢٤ .

( ٥٠ ) أعيان الشيعة ١٠ : ١٣٣ .

( ٥١ ) طبقات أعلام الشيعة : ١٣٧ .

( ٥٢ ) أعيان الشيعة ١٠ : ١٣٣ .

( ٥٣ ) طبقات أعلام الشيعة : ٥٠ .

( ٥٤ ) المصدر السابق .

( ٥٥ ) أعيان الشيعة ٣ : ١٤٨ . الميل إلى التصوف والصوفية نُسب إلى ابن فهد أيضاً . بعد أن نقل السيد محسن الأمين هذه النسبة من قبل صاحب لؤلؤة البحرين اعتبرها أمراً عجيباً . وقال في مقام الدفاع : إنّ حقيقة التصوف المنسوب إلى أعلام من أمثال ابن فهد ليست إلا الانقطاع عن الخلق والاتصال بالخالق والزهد في الدنيا والفناء في حب الله وأمثالها . وهذا التصوف ممدوح في غاية المدح . وهذا متباين مع التصوف الذي فيه فساد في العقيدة ، مثل الاعتقاد بالحلول ، أو فساد في العمل ، مثل العمل بما يخالف الأحكام الشرعية . والبحث في ماهية تصوف تلميذ ابن فهد يحتاج إلى مجال آخر .

( ٥٦ ) أمل الآمل ٢ : ٧٥ . لؤلؤة البحرين : ١٦٩ .

( ٥٧ ) روضات الجنات ١ : ٧٣ .

( ٥٨ ) لؤلؤة البحرين : ١٦٩ .

( ٥٩ ) رياض العلماء ٤ : ٨٠ .

( ٦٠ ) أعيان الشيعة ٣ : ١٤٨ .

( ٦١ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١ : ٣٩٣ ، ٢ : ٢١ ، ٤٧ ، ٣ : ١٤٨ ، ٢١٤ ، ٣٩٨ ، ٤ : ١١٣ ، ٤٧٥ ، ٧ : ٢٤٧ ، ٨ : ٦٨ ، ٨٠ ، ١١ : ١٠٨ ، ١٤٠ ، ١٢ : ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ١٦ : ٩ ، ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ١٧ : ٢٨٣ ، ١٨ : ٣٥٠ ، ٣٥٨ ، ٢٠ : ١٤٨ ، ٢٠٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٨ ، ٣٥٢ ، ٢١ : ١١٧ ، ٢٢ : ١٨ ،

٣٥ ، ٢٣ : ٢٤٨ ، ٢٥ : ٢ ، ١٦٤ . أعيان الشيعة ٣ : ١٤٨ . رياض العلماء ١ : ٦٥ ، ٦٦ . روضات الجنات ١ : ٧٢ ، ٧٣ . أمل الآمل ٢ : ٦٥ ، ٦٦ .

( ٦٢ ) المهذب البارع ١ : ٦٤ ، ٧١ .

( ٦٣ ) يقول ابن فهد في بيان صعوبة هذا الشرح : « ... لعلمي بأنّ دون هذا المراد خرط القتاد واعتياد السهاد عن الرقاد ... » . المهذّب البارع ١ : ٦٤ .

( ٦٤ ) مفتاح الكرامة ٢ : ٢٠٢ ، ٣٦٤ ، ٣٩٢ ، ٤٣٩ .

( ٦٥ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٣ : ٢٩٣ .

( ٦٦ ) نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الحلّي المعروف بالمحقق الحلي ، المتولّد سنة ٦٠٢ والمتوفى سنة ٦٧٦ هـ .

( ٦٧ ) المهذّب البارع ١ : ٦٣ .

( ٦٨ ) المصدر السابق : ٦٥ .

( ٦٩ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤ : ٥٧ ، ٦ : ١٩٣ . الكنى والألقاب ٣ : ٧ .

( ٧٠ ) المقتصر : ٤ .

( ٧١ ) المصدر السابق .

( ٧٢ ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٣ : ٤٧ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٢٦٠ ، ٢٦٨ ، ٢٩٦ ، ٤٢٠ ، ٤٦٣ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

( ٧٣ ) المصدر السابق : ٥٨ .

( ٧٤ ) المصدر السابق : ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ .

( ٧٥ ) المصدر السابق ١٤ : ٥٧ ، ٦ : ١٩٣ .

( ٧٦ ) المهذّب البارع ١ : ٦٣ ، ٦٤ ، ٥ : ٣٨٤ ، ٤٢٥ .

( ٧٧ ) المصدر السابق : ٦٦ ـ ٦٧ .

( ٧٨ ) يقول ابن فهد في تعريف التخريج : والتخريج : « تعدية الحكم من منطوق به إلى مسكوت عنه ؛ إمّا لكون المسكوت عنه أولى بالحكم أو للنص على عليّة الحكم ، ويسمّى اتّحاد طريق المسألتين » . المهذّب البارع ١ : ٦٨ .

( ٧٩ ) المصدر السابق : ٦٨ ـ ٧٠ .

( ٨٠ ) جامع المقاصد ١ : ٦٠ .

( ٨١ ) المهذّب البارع ١ : ٧٠ ـ ٧١ .

( ٨٢ ) المهذب البارع ٣ : ٢٣١ ، ٤٧٩ .

( ٨٣ ) المصدر السابق : ٤٦٧ .

( ٨٤ ) المصدر السابق ٤ : ٢٦٤ .

( ٨٥ ) المصدر السابق ١ : ١٠٣ ، ٣ : ٤٤ ، ٦٩ ، ١٠٠ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ٤ : ٣١٥ ، ٥ : ٧١ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ٤٠٦ .

( ٨٦ ) المصدر السابق : ١٠٣ ، ١١٧ ، ٢ : ٢٤٣ .

( ٨٧ ) المصدر السابق : ٢١١ .

( ٨٨ ) المصدر السابق .

( ٨٩ ) المصدر السابق ٢ : ١٤٩ .

( ٩٠ ) المصدر السابق ١ : ٣٨٨ ، ٢ : ٣٢ ، ١٤٩ .

( ٩١ ) المصدر السابق : ١٤٥ ، ٤ : ٢٢١ ، ٣٠٢ ، ٣٢٩ ، ٥ : ٨٨ ، ٣٣٩ .

( ٩٢ ) المصدر السابق ٣ : ٨٦ ، ٨٨ .

( ٩٣ ) المصدر السابق ١ : ٣٩٤ ، ٥٢٢ ، ٢ : ٣٧٤ ، ٣ : ١٢٤ ، ٤١٤ ، ٥١٥ ، ٤ : ٥٨ ، ١٥٦ ، ٣١٤ ، ٣٩١ ، ٤٩٩ ، ٥٤١ ، ٥ : ١٢٧ ، ١٤٢ ، ١٧٦ .

( ٩٤ ) المصدر السابق : ١٩٤ ، ٢٧٣ ، و ٢ : ٣٤٢ ، ٤٠٨ ، ٥٥٦ ، و ٣ : ٤٣٣ ، و ٤ : ٢٢ ، ١٠٢ ، ٤٤٥ .

( ٩٥ ) المصدر السابق : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ .

( ٩٦ ) المصدر السابق : ٨٢ ، ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٥١ ، ١٩١ ، ٢٣٩ ، ٢٥١ ، ٢٦٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٦ ، ٣٥٨ ، ٤٤٩ ، ٤٨٥ ، ٤٨٩ ، ٥٢٩ ، و ٢ : ٢٠ ، ٥٦ ، ١٣٥ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٧٥ ، ١٨٥ ، ٨٢٠ ، و ٣ : ٥١٣ .

( ٩٧ ) المصدر السابق ٢ : ٣٨٥ .

( ٩٨ ) المصدر السابق ١ : ٣٥٥ .

( ٩٩ ) المصدر السابق ٢ : ٢٧١ ، ٣ : ٤٣٤ ، ٤٩٣ ، ٥١٢ ، ٥٣٢ ، ٤ : ١٧ ، ٢٢ ، ٧٠ .

( ١٠٠ ) نظام الدين أبو الحسن سليمان بن الحسن بن سليمان الصهرشتي من تلاميذ الشيخ الطوسي . المهذب ١ : ١١٢ .

( ١٠١ ) قطب الدين أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي ( م ٥٧٣ ) . صاحب كتاب آيات الأحكام . مستند الشيعة ٨ : ٧٧ . وعبر السيد العاملي وغيره عن آيات الأحكام للرواندي باسم ( فقه الراوندي ) مفتاح الكرامة ١٢ : ٢٩٩ ، ٣٧٥ ، ٤٣٥ . جواهر الكلام ٣٨ : ٣٠٩ . وانظر : المهذب ١ : ١١٢ ، ٢٣٨ . حيث أورد موارد من آراء الرواندي .

( ١٠٢ ) القطب الكيدري : تلميذ ابن حمزة وصاحب كتاب الإصباح . وبناء على نقل منتهى المقال ( ٣ : ٦٧ ) إنّ اقواله في الفقه مشهورة . وقد نقلها العلامة في المختلف . وإليك موارد من آراء الكيدري في المهذب ٣ : ٦٢ ، ٣٠٢ ، ٣١٩ ، ٣٧٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٨ ، ٣٩٨ ، ٤٠٨ ، ٥ : ١٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٦٨ .

( ١٠٣ ) المهذب البارع ٤ : ٣٦٦ .

( ١٠٤ ) المهذب ٣ : ٣٠٢ ، ٤ : ٣٩٤ .

( ١٠٥ ) المهذب ٤ : ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

( ١٠٦ ) المصدر السابق : ٣٩٥ .

( ١٠٧ ) المصدر السابق ١ : ٧٠ .

( ١٠٨ ) المصدر السابق : ٧٩ ، ٨٤ .

( ١٠٩ ) المصدر السابق : ٨٤ .

( ١١٠ ) المصدر السابق : ٩٤ و ٢ : ٢٧ ، ٢٨ ، ٥٤ ، ٣٨٦ .

( ١١١ ) المصدر السابق : ١٧٦ و ٢ : ٣٤ .

( ١١٢ ) المصدر السابق : ٣٧٨ ، ٣٨٤ .

( ١١٣ ) المصدر السابق ٢ : ٧١ .

( ١١٤ ) المصدر السابق ٤ : ١٨٦ ، ١٨٩ ، ٣٧٤ .

( ١١٥ ) المصدر السابق ٢ : ٤٧٩ و ٣ : ٣٧ ، ٣٨ .

( ١١٦ ) المصدر السابق : ٣٨٣ .

( ١١٧ ) تأتي هذه الأبحاث أحياناً تحت عنوان مقدمة أو تذنيب . المهذب ٢ : ٢٤٣ ، ٣ : ٨٦ ، ١٤٨ ، ٤ : ٥ ، ١١١ ( في بيان الفرق بين نعم وبلى ) ، ١٨٤ ( في بيان معاني طيب ) ، ٥ : ٧٩ ، ٨٠ ( بحث لغوي في اسكار وخمر ) .

( ١١٨ ) المهذّب ١ : ٨٣ ، ١١٣ ، ٢٥٣ ، ٤٨٣ ، ٥٣٨ و ... .

( ١١٩ ) انظر كنموذج : المهذب ١ : ١٩٧ . مختلف الشيعة ١ : ٢٧١ ( في كيفية التيمم ) . المهذب ٢ : ٣٢ ، ٣٣ . مختلف الشيعة ٣ : ٢٨١ ( ما يجب الإمساك عنه ) . المهذب ١ : ٤٣٨ . مختلف الشيعة ٢ : ٣٦٥ ( في السهو ) . المهذب ١ : ٥٤٤ . مختلف الشيعة ٣ : ١٦٠ ، ١٦١ ( في زكاة الفطرة ) . المهذب ٢ : ٢١ . مختلف الشيعة ٣ : ٢٥٠ ( في حقيقة الصوم ) . المهذب ٢ : ٥٢ . المختلف ٣ : ٣٢٨ ، ٣٢٩ ( من يصح منه الصوم ) . المهذب ٢ : ١٥١ . المختلف ٤ : ٥٥ ( أنواع الحج ) . المهذب ٢ : ١٥٦ . المختلف ٤ : ٢٤٣ ( إحرام الحج ) . المهذب ٢ : ١٦٦ . المختلف ٤ : ٨١ ( في كيفية الإحرام ) . المهذب ٢ : ١٧٤ ، ١٧٥ . المختلف ٤ : ٩٤ ،

٩٥ ( في تروك الإحرام ) . المهذب ٢ : ٢٨٢ . المختلف ٤ : ٨٧ ( كفارات الإحرام ) . المهذب ٢ : ٢٩٠ . المختلف ٤ : ١٦٥ ( في باقي المحظورات ) و ... .

( ١٢٠ ) انظر كنموذج : المهذب ١ : ٣٨٤ . المختلف ٢ : ١٨٥ ( الصلاة ) . المهذب ١ : ١٧٤ . المختلف ١ : ٣٨٠ ( في غسل الأموات ) . المهذب ٢ : ١٦٢ . المختلف ٤ : ٤٥٧ ( في نزول منى ) . المهذب ٢ : ١١٠ . المختلف ٣ : ٥٧٩ ( في الاعتكاف ) . المهذب ٣ : ٤٢٥ . المختلف ٧ : ٢٩٨ ( في لواحق النكاح ) . المهذب ٥ : ٩٣ . المختلف ٩ : ١٩٩ ( في حدّ السرقة ) .

( ١٢١ ) انظر كنموذج : المهذب ٣ : ٦٢ . المختلف ٦ : ٢٨٥ ( في الوقف ) . المهذب ٣ : ٣٩٨ ، ٤٠٨ . المختلف ٧ : ١٢٩ ( في الصداق ) .

( ١٢٢ ) انظر كنموذج : المهذب ٢ : ٣٦٩ . المختلف ٥ : ٥ ( في التجارة ) . المهذب ٢ : ٣٨٩ . المختلف ٥ : ١٥٦ ( في المرابحة والمواضعة ) المهذب ٢ : ٤٤٠ . المختلف ٥ : ١٩٥ ( في بيع الثمار ) . المهذب ٢ : ٤٥٩ . المختلف ٧ : ٢٩٨ ( في لواحق النكاح ) . المهذب ٢ : ٤١٠ . المختلف ٥ : ١١٢ ( في الغرر ) . المهذب ٢ : ٤٦٤ . المختلف ٥ : ٢٠٤ ( في بيع الحيوان ) . المهذب ٢ : ٤٨٢ . المختلف ٥ : ١٣٣ ( في الديون ) . المهذب ٢ : ٣٩٦ . المختلف ٥ : ٢٠١ ( في البيع الحيوان ) . المهذب ٢ : ٣٩٥ . المختلف ٥ : ١١٣ ( في المبيع ) . المهذب ١ : ١١٣ . المختلف ١ : ١٠ ( في الطهارة ) . المهذب ١ : ١٣١ . المختلف ١ : ٢٣ ( في الوضوء ) . المهذب ٢ : ٣١٤ . المختلف ٤ : ١٥٨ ( في أحكام الغنيمة ) . المهذب ٢ : ٣٩١ . المختلف ٥ : ١٩٠ ( في المرابحة والمواضعة ) . المهذب ٢ : ٤٢١ ، ٤٢٢ . المختلف ٥ : ١٧٦ ( في الربا ) . المهذب ٢ : ٤٢٤ . المختلف ٥ : ١٧٥ ( في الربا ) . المهذب ٣ : ٢١٩ . المختلف ٧ : ٨٦ ( في النكاح ) و ... . المهذب ٢ : ٤٤١ . المختلف ٥ : ٢٠٠ ( في معنى العرية ) .

( ١٢٣ ) المهذب ٢ : ١٢٢ . والمختلف ٤ : ٨٦ .

( ١٢٤ ) المهذب ٢ : ١٦٤ . والمختلف ٤ : ٩٥ . والسرائر ١ : ٥٢٩ . ( في كيفية الإحرام ) .

( ١٢٥ ) المهذب ٢ : ١٧٧ . والسرائر ١ : ٥٠٦ . المختلف ٤ : ٩٨ ( الحج ) .

( ١٢٦ ) المهذب ٢ : ٣٢٥ . السرائر ١ : ١٦٠ . المختلف ٤ : ١٥٨ .

( ١٢٧ ) المهذب ٢ : ٥٣٢ . السرائر ٤ : ١٧٢ ( باب الكفالات ) . المختلف ٥ : ١٥٧ ( في الكفالة ) .

( ١٢٨ ) المهذب ٣ : ٣٨٩ . المقنعة : ٥١٠ . المختلف ٧ : ٩٣ .

( ١٢٩ ) المهذب ٤ : ٢٣٢ . المقنع : ٣٠٢ . المختلف ٢ : ١٣٢ .

( ١٣٠ ) المهذب ٥ : ٨٦ . الكافي : ٤١٣ . المختلف ٩ : ١٢١ ( في الحدود ) .

( ١٣١ ) المهذب ٢ : ١٢٢ . المختلف ٤ : ٨٦ ( الحج ) .

( ١٣٢ ) المهذب ٢ : ٣٤٧ . المختلف ٥ : ٦٣ ( المتاجر ) .

( ١٣٣ ) المهذب ٢ : ٣٥١ . المختلف ٥ : ١٦٢ .

( ١٣٤ ) المهذب ٢ : ٣٦٣ . المختلف ٨ : ٢٠١ .

( ١٣٥ ) المهذب ٢ : ٣٦٩ . المختلف ٥ : ١٦٨ .

( ١٣٦ ) المهذب ٢ : ٣٩٧ . المختلف ٥ : ٢٠١ .

( ١٣٧ ) المهذب ٣ : ١٣١ . المختلف ٦ : ٣٧٩ .

( ١٣٨ ) المهذب ٣ : ٢١٣ . المختلف ٧ : ٤٦ .

( ١٣٩ ) المهذب ٣ : ٤٢٦ . المختلف ٧ : ٢٦ ( في لواحق النكاح ) .

( ١٤٠ ) المهذب ٣ : ٤٤٨ . المختلف ٧ : ٤٣ .

( ١٤١ ) الرسائل ( الكركي ) ٣ : ٤٨ .

( ١٤٢ ) الرسائل ( الكركي ) ٢ : ٢٥٣ .

( ١٤٣ ) ويذكر المحقق الكركي أسماء آخرين ، وهم : العلامة الشيخ جمال الدين ابن فخر المحققين . والشيخ فاضل المقداد صاحب التنقيح . الرسائل ( الكركي ) ٣ : ٤٦ .

( ١٤٤ ) الرسائل ( الكركي ) ٣ : ٤٦ .

( ١٤٥ ) الرسائل ( الكركي ) ٣ : ٤٦ . ومراده من كتب الأدلة : مختلف الشيعة وتذكرة العلامة ، وايضاح الفوائد فخر المحققين . والتنقيح للفاضل المقداد .

( ١٤٦ ) الرسائل ( الكركي ) ٣ : ٤٧ .

( ١٤٧ ) المهذب ١ : ١٠٥ ، ٢ : ٤٥ ، ١ : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٤٣٤ وكذلك ١ : ١١٤ ، ٢ : ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣٦ ، ١٥٩ ، ٢٨٦ ، ٣٦٨ ، ٣ : ٣٤ ، ٩٨ ، ٥٣٦ ، ٤ : ١١٤ ، ١٦٢ ، ٥ : ٨٢ ، ٩١ ، ٥٣٦ .

( ١٤٨ ) المهذب ٤ : ٧٩ .

( ١٤٩ ) المصدر السابق ١ : ١٦٤ .

( ١٥٠ ) المصدر السابق : ١٨١ . وجه الحكم بدفن ميت الذمي في مقبرة المسلمين . وكذلك ٢ : ١٠٥ ، ١١١ ، ١٢٦ .

( ١٥١ ) المصدر السابق : ١٧١ ، ١٧٥ .

( ١٥٢ ) وفي علة اتيانه بمتن الرواية في مقام الفتوى . وبيان الفرع الفقهي يذكر ابن فهد أربعة أوجه :

أ ـ قد لا يكون مضمون الرواية مختار الفقيه أحياناً فيتوقف في مقام الافتاء فيأتي بالرواية نصاً مع ذكر سندها .

ب ـ قد يكون مضمون الرواية مخالفاً للقواعد والأُصول فيكون الايتان بالرواية مشعر ببيان علة الحكم .

جـ ـ قد تنتزع الفتوى من الفحوى ، فيكون ذكر الرواية ملفتاً للمخاطب الى اصل الحكم .

د ـ يلفت ذكر الرواية وسندها الى حجّيتها وعدم حجّيتها . المهذب ٥ : ٢٨٦ .

( ١٥٣ ) المهذب ١ : ٨١ ، ١٨٧ ، ٢ : ٤٩ ، ٣ : ١٣٤ ، ١٣٥ .

( ١٥٤ ) المصدر السابق : ٩٥ ، ١٥٠و ١٥١ ، ٢٠٤ ، ٢ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٤ : ٢٢ ، ١٤٦ .

( ١٥٥ ) عبارات من قبيل : ( هذه قضية في واقعة ) ( حكم خاص في واقعة خاصة ) ( واقعة فلا يجب تعدّيها ) ( إنّها حكاية حال ) . المهذب ٢ : ٣٦٩ ، ٥ : ٢٠٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ . وقد تأتي مفصلة أحياناً . المهذب ١ : ١٧١ ، ٥ : ٩٤ .

( ١٥٦ ) عبارات من قبيل ( وهو قوي ) ( وهو المعتمد ) . المهذب ٥ : ٨٤ ، ٩٢ .

( ١٥٧ ) المهذب ١ : ٤٦٣ .

( ١٥٨ ) المصدر السابق : ٨١ ، ١٨٢ ، ٤٦٣ ، ٥٦٧ ، ٢ : ٤٩ ، ٣ : ١٣٤ .

( ١٥٩ ) المصدر السابق ٤ : ٤٩٨ .

( ١٦٠ ) المصدر السابق : ٤٩٨ .

( ١٦١ ) المصدر السابق ١ : ٢٢٢ ، ٢٣٣ .

( ١٦٢ ) المصدر السابق ٢ : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

( ١٦٣ ) المصدر السابق : ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٥٣٢ .

( ١٦٤ ) المصدر السابق : ٥٣٢ .

( ١٦٥ ) المصدر السابق ٤ : ١٤٦ .

( ١٦٦ ) المصدر السابق ٢ : ١٣ ، ١٦ ، ٤٢٨ ، ٣ : ١٤٠ ، ٤ : ٣٠٥ ، ٥ : ٨٣ ، ١٩٩ ، ٤٠٢ .

( ١٦٧ ) لأنّ زمن هذا الصوم متعيّن . فالأولى الإجزاء .

( ١٦٨ ) صوم معين وقته ، والفرد ينوي الصوم وسط النهار .

( ١٦٩ ) المهذب ٢ : ١٣ .

( ١٧٠ ) المصدر السابق : ١٦ .

( ١٧١ ) النهاية : ٣٢٤ .

( ١٧٢ ) المهذب ٤ : ٣٠٥ .

( ١٧٣ ) الخلاف ٥ : ٢١٢ ، م ٩٥ .

( ١٧٤ ) السرائر ٣ : ٣٨٠ .

( ١٧٥ ) المهذب ٥ : ٤٠١ ، ٤٠٢ .

( ١٧٦ ) المصدر السابق : ١٩٩ .

( ١٧٧ ) المصدر السابق ١ : ١٥٥ ، ٢ : ٤٦٤ .

( ١٧٨ ) المصدر السابق ٢ : ٢١٤ ، ٣٦٩ ، ٤٣٢ .

( ١٧٩ ) المصدر السابق ١ : ١٤٠ .

( ١٨٠ ) المصدر السابق ٢ : ٢٢٢ .

( ١٨١ ) المصدر السابق ١ : ٣٧٩ ، ٤٠٩ ، ٢ : ٣١ ، ١٣١ ، ١٦٩ ، ٢٠٥ ، ٢٨٩ ، ٣ : ٤١١ ، ٥٠١ .

( ١٨٢ ) المصدر السابق ٢ : ٢٨ ، ٥٧ .

( ١٨٣ ) المصدر السابق ١ : ٣٦٧ ، ٣٩٠ .

( ١٨٤ ) المصدر السابق : ١٨٦و ١٨٧ ، ٣ : ٨٢ .

( ١٨٥ ) المصدر السابق : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٥ : ١٧٧ .

( ١٨٦ ) المصدر السابق : ٧٧ ، ٧٨ ، ٢ : ٩ ، ١١٩ ، ٥٢٢ ، ٥٦٦ ، ٣ : ٦ ، ١٠ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٥٠٧ ، ٥٢١ ، ٤ : ٦ ، ١٢٢ ، ١٧٦ ، ٥٩٧ .

( ١٨٧ ) المصدر السابق ٣ : ٧٠ ، ٤٢٩ .

( ١٨٨ ) المصدر السابق ٢ : ١٢٧ ، ٣ : ٢٥٩ ، ٤ : ٢٣٤ ، ٢٣٦ .

( ١٨٩ ) المصدر السابق : ١٢٤ .

( ١٩٠ ) المصدر السابق ١ : ١٨٧ ، ٣٦٧ ، ٣ : ٢٠١ . المهذب ١ : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢١٤ ، ٢٨٥ ، ٣٠٧ ، ٣٦٤ ، ٤٠٨ ، ٤٢٨ ، ٥١١ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٢ : ١٧٩ ، ٣ : ٨٠ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٤ : ١٥١ ، ١٥٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٥ : ٤١ ، ١٧٧ ، ١٧٨ .

( ١٩١ ) المصدر السابق : ٢١٠ ، ٤٥٤ ، ٢ : ١٧٩ ، ٣ : ٢٩ .

( ١٩٢ ) المصدر السابق ٢ : ٩ ، ١٧٩ و ٥ : ٧٦ ، ٧٧ .

( ١٩٣ ) المائدة : ٩٠ ـ ٩١ .

( ١٩٤ ) المصدر السابق ٥ : ٧٧ ـ ٧٨ .

( ١٩٥ ) المهذب ١ : ٢٣٧ .

( ١٩٦ ) المصدر السابق ٤ : ٨٨ .

( ١٩٧ ) المصدر السابق ١ : ٧٨ ، ٢٧٨ ، ٢ : ١٠ ، ١١٩ ، ٢٩٧ ، ٤٩٢ ، ٥٢٢ ، ٥٣٦ ، ٥٤٧ ، ٥٥٥ ، ٣ : ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٣٠ ، ٨١ ، ٩٥ ، ١٥١ ، ٢٣٦ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٨ ، ٥٢٢ ، ٥٤٨ ،

٥٤٩، ٤ : ٧، ١١، ١٩، ٥٤، ٨٦، ١١٠، ١٣٤، ١٥٣، ٥٠٧، ٥ : ٦٥، ٧٩، ٨٧، ٢١٦، ٢٤٠.

( ١٩٨ ) المصدر السابق : ٥٠١، ٣ : ٢١، ٤٣، ٢٠٤.

( ١٩٩ ) المصدر السابق ٢ : ١٠٣.

( ٢٠٠ ) وهذا إجماع ؛ لأنّ أحداً لا ينكره . المهذب ٥ : ٢٨٧.

( ٢٠١ ) المهذب ١ : ٨٦، ١١٧، ١٥٣، ١٨٣، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٦٤، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٦٧، ٤٧٢، ٥٥٨، ٢ : ١٨٦، ١٩١، ٢١٥، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧٢، ٢٨٦، ٣ : ٤٩، ١٠٢، ٢١٠، ٢٣٧، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٦، ٢٩٤، ٣٣٧، ٣٥٠، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٣٤، ٤٧٣، ٥٢٥، ٥٥٨، ٤ : ١٥، ٢٦، ٥٤، ٥٩، ٧٠، ٧٢، ٨٤، ١٠٦، ١١٤، ١٢٥، ١٥٨، ١٦٨، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٣٨، ٣١٢، ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٧٨، ٣٩٩، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٩٨، ٥٤١، ٥ : ١٧٩ و ٦ : ١٣٧، ١٧٧، ١٨٨، ٢٢٢، ٢٤٦، ٢٧٤، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٦٢.

( ٢٠٢ ) المصدر السابق ٣ : ٤٢٦.

( ٢٠٣ ) المصدر السابق ٢ : ٥٤٥، ٣ : ٢٥١، ٣٥٢، ٤٧١، ٤ : ٣٩٩، ٥ : ١٧٩، ١٨٠.

( ٢٠٤ ) وقد تقدمها الإجماع وتأخر عنه . المهذب ٢ : ٥٤٥.

( ٢٠٥ ) قال : « ولو كان هذا المقال مؤثراً في الإجماع لم يوجد الإجماع أصلاً » . المهذب ٥ : ١٨٠.

( ٢٠٦ ) المهذب ٢ : ٥٤٥، ٤ : ٣٩٩، ٥ : ١٨٠.

( ٢٠٧ ) المصدر السابق ١ : ٥٥٨، ٥ : ٧٩.

( ٢٠٨ ) كشف الرموز ٢ : ٥١٤ ـ ٥١٥.

( ٢٠٩ ) المهذب ٤ : ٥٠٧.

( ٢١٠ ) المصدر السابق ٣ : ٤٢٦.

( ٢١١ ) المصدر السابق ١ : ١٤١، ٢٨٧، ٢٨٨.

( ٢١٢ ) المصدر السابق : ٤٢٨، ٢ : ٢٥٤، ٣ : ٢١، ٥٦٤.

( ٢١٣ ) المصدر السابق : ٢٩٩.

( ٢١٤ ) المصدر السابق ٢ : ٣٢٥.

( ٢١٥ ) المصدر السابق ٤ : ٢٤٦.

( ٢١٦ ) المصدر السابق ٥ : ٤٢٢، ٤٢٣.

( ٢١٧ ) الدر المنضود في معرفة صيغ النيات والايقاعات والعقود .

( ٢١٨ ) زيـن الدين أبو القاسم علي بـن علي بن جمال الدين محمد بن طي العاملي الفقعاني ( م ٨٥٥ ) نقلاً عن مجالس المؤمنين أنّه من تلاميذ ابن فهد . ولابن طي قصيدة قالها في ابن فهد ، مدحه فيها مدحاً بليغاً . مجالس المؤمنين ١ : ٥٨٠ .

( ٢١٩ ) هذا الكتاب غير ( التبصرة ) للعلامة .

( ٢٢٠ ) الدر المنضود : ٥ ، ١٥ .

( ٢٢١ ) رياض العلماء ٤ : ١٥٩ .

( ٢٢٢ ) الدر المنضود : ١١٠ ، ١٩٩ ، ٢٨٧ .

( ٢٢٣ ) السراج الوهاج : ٦٩ .

( ٢٢٤ ) الرسائل : ١٩٧ .

( ٢٢٥ ) روض الجنان : ٣٨٩ .

( ٢٢٦ ) مسالك الافهام ٢ : ١٤ ، ٣٨٩ .

( ٢٢٧ ) روض الجنان : ٥٩ ، ١٣٤ ، ٣٤٥ .

( ٢٢٨ ) المسالك ٢ : ١٥ ، ١٥ : ٣٢٨ .

( ٢٢٩ ) مدارك الاحكام ١ : ١٣٤ .

( ٢٣٠ ) ذخيرة المعاد ١ : ٦٣ ، ٤١٠ . كفاية الاحكام ٢ : ٢٩٧ .

( ٢٣١ ) كشف اللثام ١ : ٤٧٥ .

( ٢٣٢ ) التحفة السنية : ١٠٤ .

( ٢٣٣ ) الحدائق الناضرة ٥ : ١٤١ ، ١٦ : ٣٧١ ، ١٩ : ٢٨٣ ، ٤٠٩ ، ٤٦٧ ، ٤٧٥ ، ٢٠ : ٢٥٩ ، ٢١ : ٦٧ ، ٣٦٥ ، ٢٢ : ٢٥ ، ٢١٧ .

( ٢٣٤ ) مفتاح الكرامة ٨ : ١١٧ و٩ : ٣٥٥ .

( ٢٣٥ ) رياض المسائل ١ : ٢١٩ ، ١٣ : ٢٠٥ .

( ٢٣٦ ) غنائم الأيام ١ : ٢٦٠ ، ٤٥٩ ، ٤ : ٢٨٣ ، ٥ : ١٢٥ ، ١٧٦ .

( ٢٣٧ ) مناهج الأحكام : ٧٢٩ .

( ٢٣٨ ) عوائد الايام : ٧٨٦ .

( ٢٣٩ ) مستند الشيعة ٨ : ٢٨٣ ، ١٠ : ١٠٦ ، ٤٧٤ .

( ٢٤٠ ) جواهر الكلام ٥ : ٤١ ، ٤٣ ، ١٠١ ، ٦ : ٢٦٣ ، ١١ : ٢٨٧ ، ٣٢٤ ، ٢٠ : ٣٣٠ ، ٢٤ : ٢٢٤ ، ٢٦ : ٢٩ .

# رسالة في حجية الظنّ
## للسيد صدر الدين الموسوي العاملي قدس سره
## [ ١١٩٣ هـ ]
## القسم الثاني


❑ آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي رحمه الله

❑ تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري


**المقدّمة الثانية :**

إذا وجد فرع ليس فيه ظنّ مخصوص فالمقتصر يأخذ فيه بالأصل والاحتياط ؛ لأنّهما من الظنون المخصوصة أيضاً أو يتوقّف .

والمُطْلِق لا يأخذ بشيء من ذلك ما وجد دليلاً ظنّياً ، وإن لم يكن معلوم الحجّية ، وعذره في ذلك انسداد باب العلم ، وبقاء التكليف ؛ بمعنى أنّ على المكلّف أن يبني العمل على أحد الأحكام الخمسة ، ولو إباحة عقلية ، أو براءة أصلية ، وأحد المتقابلين من الأحكام الوضعية .

وجعل بعض المحقّقين ما ذكر من وجوب البناء إجماع المسلمين ، بل ضروري الدين .

ثمّ استشهد لما ادّعاه من الإجماع بإجماعهم على عدم معذورية الجاهل عموماً ، وعلى عدم معذورية الجاهل المقصّر مع عدم مطابقة فعله للواقع خصوصاً ، وبوجوب تحصيل مرتبة الاجتهاد عيناً أو كفاية .

ونحن لا علم لنا بهذا الإجماع ؛ لأنّ وجوب الاحتياط مذهب ، والعلماء يعدّون التوقّف في الأُصول والفقه قولاً ، فكيف يحسن فيما ذلك شأنه دعوى الإجماع والضرورة ؟ ! ومع التنزّل لا يزيد عن كونه إجماعاً منقولاً . وإخواننا لا يجيزون لنا إثبات الظنّ بالظنّ ، والجهل إمّا بترك الاجتهاد أو التقليد .

وأيّاً ما كان ، فعدم المعذورية مع الإمكان لا مطلقاً ، وأنت تريد الإطلاق لتقول : إنّ بقاء التكليف بعد الانسداد ملزوم للعمل بالظنّ ، وإن لم يكن على حجيته دليل بالخصوص ، وإلا لزم التكليف بالمحال . وهذا إنّما يتمّ لو ثبت التكليف بجميع الأحكام ما علمنا منها وما لم نعلم ، ونحن نقول : إنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً حتى أرش الخدش ، ولا يجوز النسخ في شيء ممّا جاء به النبي ﷺ ، بل هو باقٍ إلى يوم القيامة .

والمقدّمة الثانية من ضروريات الدين كما أنّ الأُولى من ضروريات المذهب ؛ لما روي في ذلك وفي ليلة القدر وأنّهم يزادون في كلّ ليلة جمعة [١] ، وغير ذلك .

فإن صح تواترُ ما ذكر وإلا لم يقدح كونه آحاداً ؛ لأنّ حجيتها عندنا علمية ، فينتهي الأمر إلى القطع .

---

( ١ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، ١ : ٢٥٥ . عَنْ زُرَارَةَ قَالَ : « سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ : لَوْ لَا أَنَا نَزْدَادُ لَأَنْفَدْنَا . قَالَ : قُلْتُ : تَزْدَادُونَ شَيْئاً لَا يَعْلَمُهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ ؟ قَالَ عليه السلام : أَمَا إِنَّهُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ ، عُرِضَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ ، ثُمَّ عَلَى الْأَئِمَّةِ ، ثُمَّ انْتَهَى الْأَمْرُ إِلَيْنَا » والخبر صحيح . [ راجع : المجلسي ، محمّد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٣٦٧ هـ . ش ، ٣ : ١٠٧ ] .

وبرهان العقل بذلك شاهد ؛ لأنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض ، فما عري عن الصفة أو تعادل فيه الصفتان ـ الحسن والقبح ـ فمباح ، وما اتّصف بأحد الأمرين فواحد من الأربعة الأُخر [١] .

**الحسن والقبح عند المصنّف ذاتيان لا اعتباريان :**

وهما عندي ذاتيان ، وعروض أحدهما لمعروض الآخر كعروض السخونة للماء تجامع برودته الطبيعية ، والرطوبة الفعلية للعود الرطب لا تنافي رطوبته الأصلية .

والعامّة تقول : إنّ الأحكام بالوحي محصورة أظْهرَهَا ﷺ لأصحابه وانتهت كلّها إلينا ؛ إذ لم تحدث فتنة توجب الخفاء والباقي بالاجتهاد ، وهو ﷺ من المجتهدين مع أنّه سبحانه يقول : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [٢] ، وبيان جميع تلك الأحكام للإمام عليه السلام ضروري عندنا ، كما أنّ عدم تغيير شيء منه بخطأ المجتهدين ضروري عندنا أيضاً ، فحكم المجتهد لا يُحدث تبديلاً ولا تغييراً في الحكم الواقعي في الواقع وإن خالف الواقع .

**في أمر الطبرسي والمجلسي في أحكام الظهور بلزوم النسخ :**

بل كما يختلف الحكم الواقعي باعتبار العوارض في الواقع ، كالصلاة جالساً أو مضطجعاً ، وتماماً وقصراً ، وبوضوء وغيره ، ونحو ذلك ـ [ و ] منه حكم الحجة عجل الله فرجه الغائب ( روحي فداه ) يومئذٍ بالباطن ، فلا يلزم النسخ كما توهّم شيخنا الطبرسي ، وأقرّه عليه المجلسي ( رضوان الله عليهما ) ـ كذلك يختلف في الظاهر ، فتصح صلاة المختلفين في الوقت والقبلة والنجاسة مثلاً مع عدم التقصير .

---

( ١ ) وهي : ما تبقى من أقسام الحكم التكليفي : الوجوب ، الحرمة ، والاستحباب ، الكراهة .

( ٢ ) النجم : ٣ ـ ٤ .

وأمّا بيان جميع تلك الأحكام للرعية ، فإن سلّم فبمعنى كون العلم [ كلّه في ] [١] ، العالم كلّه ، فلا يُكلّف عمرو بما عند زيد وبالعكس ، وكذا الشكّ في بلوغ جميع ما بيّنوه إلينا ، فقد تبيّن أنّ وجود الحكم غير التكليف ؛ لأنّ التكليف مشروط عقلاً ونقلاً بالبيان سيّان فيه زماننا وسائر الأزمان ، فنحن نفرض الأحكام مئة ـ مثلاً ـ فقد يُكلّف البصري منها بتسعين والصيني بسبعين ، بل قد يوجد في الصين واحد مكلّف بتسعين وآخر مكلّف بسبعين ، كلّ بحسب ما حصل له من البيان ، وليس في ذلك منافاة ؛ لأنّ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة ، ولأنّ حكمه على الأوّلين حكم على الآخرين ؛ لأنّ الكلّ شرع في أنّ ما حجب فهو موضوع عنهم ، فالتكليف بما ليس عليه دليل إلا من الظنون المطلقة غير ثابت .

**إشكال الدور على الظنّ المطلق :**

والاستدلال عليه بحصول الظنّ بالحكم غالباً دوري ؛ لأنّ من الفروع ما توقن أنّ له حكماً ، كميّت عن ابني بنت ، وبني ابن ، كلّ منهم ذكور وإناث .

ومنها ما ليس كذلك ؛ لأنّ العلم بحجية الاستقراء ـ مثلاً ـ إنّما نشأ من وجود التكليف بالحكم بعد انسداد باب العلم ، فلو توقّف العلم بوجود التكليف على العلم بحجية الاستقراء لزم الدور .

**لا يُقال** : الدور لا يلزم منكر الخصوصية ؛ لأنّ الظنون عنده كلّها مطلقة ، فمنع ثبوت التكليف فيما دليله ظنّ مطلق معناه عدم ثبوت التكليف إلا نادراً ، فيلزم الخروج من الدين .

**لأنّا نقول** : الخروج من الدين غير لازم علينا ، بل عليه ؛ إذ لا إجماع على الخصوصيات ، وإنّما الإجماع على بقاء التكليف في الجملة ، فكلّ نوع من هذه الفروع يحتمل فيه جريان أصل عقلي أو شرعي ، ولا دليل له على وجود حكم

---

( ١ ) في الأصل : في كلّه .

تكليفي أو وضعي فيه غير الظنّ المطلق بزعمه ، ومع لزوم الدور يمتنع كونه دليلاً ؛ لأنّه يلزم وجود الشيء قبل وجوده ، فيلزم الخروج من الدين .

[ ومنه ] يُعلم ما في الاستشهاد بوجوب الاجتهاد من النظر ؛ لأنّ وجوبه لا يستلزم التكليف بجميع الأحكام الواقعية ، فإنّ من الأحكام ما لم يصل إلينا دليله ، ومن الأدلّة ما ليس له قابلية الاستنباط [ منه ] [1] وإن كانت الملكة غير قاصرة .

على أنّ وجوب الاجتهاد لأُمور شتّى ، منها : انتظام النظام في غيبة الإمام عليه السلام ؛ وإلا فمَن للأنفال وفصل الخصومات وحفظ مال الغائب والأيتام وقضاء الحقوق اللازمة للإمام عليه السلام إلى غير ذلك من الأحكام ؟ !

ومن ثمّة لا يجوز خلوّ الأرض من مجتهد ، كما لا يجوز خلوّها من إمام عليه السلام ، وكفاك في ذلك ما روى الصدوق ( رضوان الله عليه ) في العلل ، عن أبيه قال : حدّثنا محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب ، عن الحسين بن محبوب عن يعقوب بن السرّاج ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « تَبْقَى الْأَرْضُ بِلَا عَالِمٍ حَيّ ظَاهِرٍ ، يَفْزَعُ إِلَيْهِ الناسُ فِي حَلَالِهِمْ وَحَرَامِهِمْ ؟ فَقَالَ لِي : إِذَنْ ، لَا يُعْبَدُ اللهُ يَا أَبَا يُوسُفَ » [2] .

والحاصل ، إنّ هنا مقدّمات :

ـ **الأُولى** : إنّ لكلّ فرعٍ حُكْماً .

ـ **والثانية** : إنّ تلك الأحكام باقية .

ـ **والثالثة** : إنّ على المجتهد طلبها باستفراغ الوسع [ لتحصيلها ] [3] من الأدلّة التفصيلية .

---

( ١ ) في الأصل : عنه .

( ٢ ) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، علل الشرائع ١ : ١٩٥ .

( ٣ ) في الأصل : فتحصيلها .

ـ **والرابعة** : إنّ ما ثبت التكليف به بالخصوص ولم يوجد عليه دليل قطعي فلا مناص عن العمل فيه بالظنّ مطلقاً .

وهذه الأربع لا ريب فيها ، لكن الرابعة مجرّد فرض ؛ لأنّ المخصِّص لا يُسلّم وجود شيء من ذلك .

ـ **والخامسة** : إنّ ما لم يثبت التكليف به بالخصوص ـ لكن وجد عليه دليل من الظنون المطلقة ـ فالعلم بحجيته موقوف على العلم بوجود التكليف به ، وبالعكس ـ وهو ما ذكرنا من الدور هنالك ـ [ و ] الأخذ عندنا بالأصل ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم ، ولا يكلّف نفساً إلا ما آتاها ، والعمل على الاحتياط ، والتوقّف دفعاً للضرر المظنّون ، وعليك الترجيح [ بين الثلاثة ] [١] .

**في حرمة كتمان الفتوى على الفقيه ، وعمل المقلّد على الاحتياط :**

ـ **السادسة** : أوجب جمع من العلماء الاحتياط عند تعارض الأمارات . وعندي أنّه لا يحرم على من لا يوجبه أن يفتي به ، وإن كان مذهبه التخيير أو التساقط ، ولا يجوز للفقيه ترك الاجتهاد أو كتمان الفتوى مطلقاً وحمل المقلّدين على الاحتياط ؛ لما في ذلك من فوات كثير من المقاصد والتضييق على العباد فيما وسّع الله عزّ وجلّ عليهم . لا أعلم في ذلك [ خلافاً ] من محصّل ، بل قد حكي الإجماع عليه صريحاً .

ـ **السابعة** : لا يجوز للمقلّد في العبادة الأخذ بالاحتياط من دون تقليد ؛ لأنّها مشروطة بالنية ، فلا بدّ من التقليد فيما يحتاط به أو في أصل الاحتياط ، فلو صلّى صلاتين أَخْفَتَ في إحداهما بالبسملة ـ مثلاً ـ من دون تقليد بطلتا .

وقال السيد الأُستاذ تَتَمُّ في منظومته :

**وليس بين المسلكين واسطة ... يسلكها السالك إلا الحائطة**

---

( ١ ) في الأصل : بالثلاثة .

يعني بالمسلكين الاجتهاد والتقليد .

ـ **الثامنة** : إذا علم المقلّد من الأفضل التوقّف في الحكم جاز له تقليد المفضول ؛ لأنّ إيثار الأفضل مع العلم بالخلاف لا مطلقاً .

نعم ، لو أفتى الأعلم بالاحتياط وجب ـ [ بالمقدّمة ] الثالثة ـ عدم كفاية الظنون المخصوصة ، ونُريد بها ظاهر الكتاب والخبر الصحيح باصطلاح المتقدّمين [١] ، ومنه الصحيح باصطلاح المتأخّرين [٢] إذا حصل الظنّ منه ، وأدلّة العقل الاستصحاب ، ومنه استصحاب حال العقل ، وأصل البراءة ، وأصل الإباحة ، والبراءة والإباحة الأصليتين ، وأصل العدم ، والخبر المتواتر الظنّي الدلالة ، مثل : « لا ضرر ولا ضرار » [٣] ، « لا يسقط الميسور بالمعسور » [٤] ، « لا عمل إلا بنية » [٥] ، ولا يدخل إلا بمجرد اختلاف اللفظ في المتواتر معنى . ولتحقيق ذلك محلّ آخر .

---

( ١ ) الخبر الصحيح عند المتقدّمين : كلّ حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه ، واقترن بما يوجب الوثوق به ، والركون إليه ، وكتكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة ، وأسانيد عديدة معتبرة ... وعند الشيخ الحرّ العاملي ﷺ هو : ما كان ثابتاً عن المعصوم بالقرائن القطعية أو التواتر ... [ راجع : الحرّ العاملي ، محمّد ابن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ ، ٣٠ : ١٩٦ ] .

( ٢ ) وهو: ما كان رواته إمامية ثقات . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١ : ٢٠٨ .

( ٣ ) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٢ ، ب ٣١ من كتاب التجارة ، ح ٣ ، ٤ ، ٥ .

( ٤ ) ابن أبي جمهور الإحسائي ، عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ ، وفيه « لا يترك » بدل « لا يسقط » .

( ٥ ) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١ : ٤٦ ، ب ٥ من مقدمة العبادات ، ح ١ .

**كلام في المتواتر :**

وفي وجود المتواتر في الكتب الأربعة إشكال ، وإن كان رواية المشايخ الثلاثة تواتر بلا ريب ؛ لأنّا نظرنا في الإجازات ، فلم نجد في طبقة الشهيد الثاني والشهيد الأول والشيخ ( رضي الله عنهم ) غيرهم ، فالكافي والفقيه لم يصلا إلينا من غير طريق الشيخ تَدَّسَ .

نعم ، يُمكن أن يُقال : ـ مع قطع النظر عن عظم منزلة الشيخ وشأنه الذي لا يحتاج إلى البيان ـ قد انتشر كتابه عنه في زمانه ، وكانت الأُصول المنتزع منها شائعة في أيدي الناس ، فلو كان فيه ـ والعياذ بالله ـ [ كذباً لكان ما تدري ] [١] ، ولو كلّفت أن أحلف أنّ الزمخشري لا يكذب متعمّداً فيما ينقله لم يبعد أن أحلف ، فكيف لشيخ الطائفة ( جزاه الله تعالى عن الإسلام خير الجزاء ) ؟ بل الحق أنّ الكتب الأربعة [ متواترة ] عن مصنّفيها كتواتر البلدان .

**مذهب المصنف تَدَّسَ في حجية الإجماع المنقول :**

والصحيح أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة ، وفاقاً للمعارج والنهاية والتهذيب وشرحيه والذكرى [٢] والمعالم والزبدة [٣] وشرحيها ، وخلافاً للذخيرة [٤] ؛ لأنّه حكاية اتفاق ولو في عصر ، أو تواتر قول المعصوم أو فعله أو تقريره . والكلّ حسّي ، فلا يقدح كون حصول العلم للناقل حدسياً ، ويندرج في آيتي النفر والنبأ .

ولنا زائداً عمّا ذكر حصول العلم من تعاضد الأمارات سيما الشهرة والإجماع

---

( ١ ) كذا في الأصل .

( ٢ ) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١ : ٢٠٨ .

( ٣ ) البهائي ، محمّد بن الحسين العاملي ، زبدة الأُصول ، نشر مرصاد ـ إيران ، ط ١/ : ١٠٣ .

( ٤ ) المُحقّق السبزواري ، المولى محمّد باقر ، ذخيرة المعاد ، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ـ قم ، ١ ، ق : ١ : ١٢٥ .

المنقول ، فيكفي معهما في كثير من المواضع أو أكثرها أدنى ضميمة بل الثاني ، وكذا تواتر التواتر بنفسه قد يُفيد العلم عند التواتر .

**مذهب المصنّف تدّثُ في حجية الخبر :**

والمدار عندي في حجية الخبر على الظنّ بصدوره عن المعصوم عليه السلام كالمرسل : « أنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » [١] ، رواه في الغنية [٢] ، فإنّه مطابق لفحوى قوله عليه السلام : « إنّ الذي حرّمها حرّم ثمنها » ، والمرسل أيضاً : « لعن الله تعالى بني إسرائيل حُرّمت عليهم الشحوم فباعوها » [٣] ، رواه في الإيضاح [٤] .

[ فتستدلّ ] به على تحريم بيع الدم وكثير من المحرّمات وتستعين في الدم [ بالاستقراء ] أو الغلبة إن لم يظهر لك الوجه في بيع الكافر ، وتخصّص به عموم العقود والبيع والتجارة ، وما عرى من الأحكام عمّا ذكرنا فالأصل كـ « الصعيد يكفيك عشر سنين » [٥] ؛ لما عرفت من عدم تحقق التكليف .

ولسنا [ نجمد ] على الخبر الصحيح كغيرنا حتى أنّ شيخنا البهائي ( رضوان الله عليه ) كابن الشهيد ( رضوان الله عنهم ) قد [ تحرّى ] انتخاب الصحيح والحسن من الأخبار [٦] ، مع أنّ الدليل على حجية الموثّق أقوى ، وفي نظرهما يقصر عن كونه مؤيّداً ؛ وإلا لم يكن للانتخاب وجه .

---

( ١ ) ابن أبي جمهور الإحسائي ، محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي ١ : ١١٠ .

( ٢ ) ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي بن زهرة ، غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع ، مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٢١٣ .

( ٣ ) المصدر السابق ١ : ١١٠ .

( ٤ ) فخر المُحقّقين ، أبو طالب محمّد بن الحسن الحلّي ، إيضاح الفوائد ، المطبعة العلمية ـ قم ، ط ١ ، ١ : ٤٠٢ .

( ٥ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٣ : ٣٦٩ ، ب ١٤ من التيمّم ، ح ١٢ .

( ٦ ) أُنظر : ابن الشهيد الثاني ، جمال الدين الحسن بن زيد الدين ، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٣٦٢ هـ . ش .

ولا ننكر تحقق الإجماع في زمن الغيبة ، ونقول : المركّب منه لا بدّ فيه من ضمّ مقدّمة من النقل الظنّي . وتفصيل ذلك كلّه يُطلب من كتابنا الموسوم بقسطاس الأُصول .

## إثبات قياس الأولوية بالخبر :

وبالجملة ، فالأمر بيننا وبين مثبتي الخصوصية قريب ؛ لأنّ قياس الأولوية يمكن إثباته بالخبر « أتُوجبون عليه الحدّ والرجم ، ولا توجبون عليه صاعاً من ماء ؟ ! » [١] وإن عارضه رواية الأصابع [٢] ، لا لاعتضاد الأول بالإجماع المنقول ، فيبقى الخلاف في الاستقراء والغلبة ـ مثلاً ـ ، وفي الشهرة إن لم يظهر دليلها ، وقليل ما هو جداً .

## حكاية منكر الخصوصية :

فالطعن بعدم كفاية الظنون المخصوصة إنّما يحسن من منكر الخصوصية فيقول لنا : إنّ القطعيات من العبادات والمعاملات لا بدّ في أجزائها وشرائطها ونحو ذلك من العمل بالظنّ ، فيلزم الخروج من الدين ، ولا مناص لنا عن ذلك إلا بمناظرته في أصل ما يذهب إليه .

---

( ١ ) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ١١٩ ، ح ٣١٤ .

( ٢ ) محمّد بن يعقوب ، عن عليٍّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان جميعاً ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن أبان ابن تغلب ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « ما تقول في رجل قطع اثنتين ؟ قال : عشرون ، قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : ثلاثون ، قلت : قطع أربعاً ؟ قال : عشرون ، قلت : سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ؟ ! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول : الّذي جاء به شيطان ، فقال : مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف ، يا أبان إنك أخذتني بالقياس ، والسنّة إذا قيست محق الدين » . العاملي ، محمد بن الحسن الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٣٥٢ ، ب ٤٤ من ديات الأعضاء ، ح ١ .

ولعلّك إذا نظرت إلى مناظرة الأصحاب مع مثبتي القياس ، وخاصة في الكتب المطولة كالنهاية ترى تكرّر الشهادة منهم بكفاية الأدلّة لاستخراج جميع الفروع ، ولا قوة إلا بالله .

**فصل : حكاية مناظرة المصنف مع صاحب الرياض :**

ما ذكرناه من الدليلين لسيد النجباء ( دام مجده ) أوردناهما من رسالة له في الظنون الاجتهادية مع يسيرِ تحريرٍ منّا ، وكانت المناظرة قد طالت بيني وبين والده سيد العلماء علي بن محمد الطباطبائي ( نوّر الله ضريحه ) .

وكثيراً ما كان يلهج بهذين الدليلين ، لكن لا يستند في الثاني إلى الإجماع المركّب ، بل يناظر على تقدير تمامية المقدّمات الثلاث في الأخذ بالأصل ووجوب الاحتياط والتوقّف ، فكان من قولي : لو فُرض تسليم الثلاث إنّ ترجيح العمل بالظنّ على الاحتياط مع أنّ فيه يقين البراءة ، وفي العمل بالظنّ ظنّ البراءة يحتاج إلى مرجّح ، بل هو ترجيح مرجوح ، مع أنّ ظنّ البراءة في مثل تنصيف مهر المرتضعة [ جارٍ ] [1] في الزوجة لا للزوج ، وهو ( قدس الله نفسه الزكية ) يدّعي الإجماع على وجوب الاحتياط تارة ، وتعذّره أو تعسّره أُخرى .

وكيف كان ، فلا معنى للكلام في هذه المقدّمات مع منكر الخصوصية ؛ لأنّه يلزم الخروج من الدين لو صح ما إليه يذهب ، سيما في الأول والأخير .

نعم ، يليق فيها الكلام مع مثبت الخصوصية ، ونحن لا نوجب احتياطاً ولا توقّفاً ولو عند تعارض الأدلّة وفقد المرجّح .

**نقل دليل القول بالظنّ المطلق :**

ولكن ربما عرضت الشبهة بزوال الظنّ من الدليل ، كما في بيع المؤمنة من المخالف ، فلا بأس بتفصيل الكلام في الثلاث :

---

( ١ ) في الأصل : جاز .

ـ **المقدّمة الأُولى** : لا يجوز الاقتصار على الأصل ؛ لانحصار دليله في الكتاب والسنّة الظنّيين .

وأمّا الإجماع ودليل العقل فلا تحقّق لهما فيما نحن فيه ، ولو تحقّقا فإنّما هو في الطرف المظنون المخالف للأصل ، فالعدول إلى الأصل فرار من الظنّ إلى الظنّ ، مضافاً إلى عدم إمكانه في كثير من الموارد حيث يكون التكليف ثابتاً وكيفية المكلّف به مجملة ، كذا قال بعض المحقّقين .

والجواب : إنّا لا نلزمك الإجماع ؛ لأنّ المانع [ يكفيه ] مجرّد المنع وعدم حصول القطع له .

وأمّا دليل العقل فلا معنى لعدم جريانه ؛ لأنّ الفرار من مشكوك الحجية أو مظنون عدمها إلى معلوم الحجية أو مظنونها ؛ لأنّ الفرع إن لم يكن مُندرجاً في دليل ، فالأخذ بأصل البراءة ، وهو قطعي .

وإنّما يجيء الظنّ من احتمال عدم الوقوف على المزيل أو العثور على شيء يُمكن أن يكون ناقلاً ، فالشكّ في عروض قادحٍ أو قدح عارضٍ وإن كان مُندرجاً تحت دليل كأن نستند في نزح كرّ للفرس إلى الشهرة ، أو بنصف المهر في فسخ الرضاع إلى الاستقراء . فدليلك ناقل أيضاً ، والمفروض أنّا لا نعتقد حجيته ، فالفرار من الشكّ أو الوهم إلى الظنّ ، لا من الظنّ إلى الظنّ .

وأمّا مجمل الكيفية ، فإن عرى عن البيان بالمرّة فلا تكليف ؛ لأنّه بعده ، وأمّا ما له بيان ـ ومنه العبادات بأسرها ـ فيُؤخذ فيها بما جاء من البيان من الظنون المخصوصة ، وما شُكّ فيه كتغميض العينين في الركوع وتقويس الظهر في السجود إن لم تفِ الأدلّة باستنباط حكمه يُبنى على أنّ العبادة اسم للصحيح ، وأنّ الشغل اليقيني هل يستدعي البراءة اليقينية ؟

وبالجملة ، إمّا أن ترجّح جانب الأصل أو الاحتياط . [ و ] للاحتجاج في المسألتين موضع آخر .

ولا تصغ إلى من يقول : إنّ الجهر بالبسملة في الظهرين يتعذّر فيه الأمران ؛ لأنّ فيه قولين : التحريم والوجوب ، فإنّ على العامي التقليد ، وعلى الفقيه الاجتهاد فيه ، وإذ كان التعارض واقعاً بين إطلاقي ما جاء في [ الجهر ] (١) بها والإخفات بالظهر ، فإمّا أن تقيّد أحدهما كسائر المطلقات والعمومات المتعارضة بالعرف ؛ لأنّ في القرآن منهما كثير ، وقد قال جلّ شأنه : ﴿ ... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً ﴾ (٢) ، أو تحكم بالتكافؤ ، فالتخيير حينئذٍ أو التساقط ، كلّ ذلك على حسب ما يؤدّي إليه اجتهادك ، فإن كان من غير العبادات ـ كالأصل القطعي أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر ـ لم يمنعك وجود الخلاف من الرجوع في المنكر والمدّعي إلى العرف ، وكلّ ما شكّك في كونه بينّة فالأصل عدم السببية ، وبقاء الملك أو النكاح أو التحريم مثلاً .

وفي مثل الرضاع تأخذ بالمعنى اللغوي ، أو تدّعي الحقيقة الشرعية فيه ، وتعمل بما ترجّح منهما فيما يمرّ بك من الفروع .

وبالجملة ، لا فرق بين مثبت الخصوصية والمقتصر ؛ إلا أنّ الأوّل أوسع دائرة في الجملة .

**والحاصل** : أنّ مجمل الكيفية لو كان مبيّن الأجزاء والشرائط ونحوهما لم يكن مجمل الكيفية ، وحينئذٍ فلا نسلّم التكليف بأكثر ممّا حصل فيه البيان ، فإن تعارض فالحكم ما عرفت .

---

(١) في الأصل : [ الظهر ] .

(٢) النساء : ٨٢ .

وقد يحتجّ لمنع حكم العقل بتقديم الأصل في مجمل الكيفية بأنّ السيد إذا قال : آتني بعين من دون قرينة معيّنة ، فترك العبد الامتثال معتذراً بعدم البيان ذمّه العقلاء ، فيجب الإتيان بجميع المحتملات إلا أن يؤدّي إلى ما لا يُطاق أو الحرج الشديد .

وإذا كان عدم البيان لمصلحة جائزاً ، ففيما إذا كان أحد الطرفين مظنوناً أولى ؛ لأنّ دفع الضرر المظنون بل المحتمل واجب .

**والحق** : أنّ عدم البيان غير خفاء البيان ، والتكليف مع الأوّل لا يخلو من قبح ، إلا أنّ ما نحن فيه لو فرضنا أنّ له بياناً غير ما علمنا ، فمن الثاني ؛ ولذا حسن الاحتياط ، غير أنّ مجرّد انتفاء القبح لا ينفع المستدلّ ؛ لأنّ الكلام في الوقوع لا مجرّد الإمكان ، ولو علمنا فيما نحن فيه الوقوع لأوجبنا الاحتياط ، والمعمّم يفرّ منه فراره من [ الأسد ] [١] ، وإنّما نوجب الاحتياط ؛ لأنّ الأخذ بمشكوك الحجية لا يدفع الضرر المظنون .

ثمّ لا يذهب عليك أنّ دفع الضرر المظنون قد يكون بترك الظنّ كنزح الكلّ في موت الفرس بناءً على الانفعال ، وقد لا يكون كالمنع من بيع الجارية المؤمنة من المخالف ـ مثلاً ـ ؛ لأنّ الجارية أسرع في إتباع دين مالكها من الزوجة ، وقد يتردّد بين أمرين كتنصيف المهر فيما مرّ . وقبول شهادة المخالف في الوصية ؛ لأنّه أولى من [ الكتابي ] .

**المقدّمة الثانية : الاحتياط .**

واحتج موجبوه بالأخبار الكثيرة ، وأنّ الأحكام الواقعية المتوجهة إلى المشافهين متعلّقة بنا أيضاً ، فلا بد من تعيين الامتثال ولو على سبيل الإجمال ، يعني في ضمن الاحتياط .

---

( ١ ) وفي النسخة « الأصل » .

والجواب عن الأول بحمل الأخبار على الندب ؛ للإجماع فيما إذا كان الشك في التكليف على جواز الأخذ بأصل البراءة ، والأكثرون فيما إذا وقع الشك في المكلف به أيضاً ، فتمنع الشهرة من الظنّ بإرادة الوجوب منها . نعم ، إذا تعارضت الأدلّة وتكافأت فهنالك الاحتياط إن أمكن .

وعن الثاني منع توجه الواقعية إلى المشافهين إلا ما وقع الخطاب فيه وقت الحاجة ؛ لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، فَهُم بعدُ مثلنا ، ومنع مشاركتنا لهم في التكليف إلا بما ظنّ أنه حكم واقعي ، [ إمّا ] (١) ، ظنّاً بالخصوص كما يدعي المخصِّص ، أو مطلقاً كما يراه المعمِّم .

**وذكر هنا أُمور :**

ـ **منها** : إنّ ابن إدريس لا يجيز الاحتياط ؛ لكونه تشريعاً محرّماً عنده ، والخروج عن الخلاف بالاحتياط . فيؤدي وجوب الاحتياط إلى ترك الاحتياط ، وما يؤدي وجوده إلى عدمه فهو باطل .

ـ **ومنها** : أنّ الناس صنفان : مجتهد ومقلّد ، والمحتاط ليس منهما ؛ لأنّه جاهل ، إذ العالم بالحكم لا يحتاج الى الاحتياط ، وكون الجاهل ليس بمعذور [ إجماعي ] (٢) .

ـ **ومنها** : أنّ إيجاب الاحتياط إمّا تكليف بالمحال أو إلزام بما فيه حرج شديد ومشقة لا تحتمل عادة ؛ لأنّ الأمر قد يدور بين الوجوب والحرمة ، وكون وجود الشيء وعدمه شرطاً .

**[ مصاديق لزوم التكرار بالعبادة ] :**

ولو تردّد بين واجب وندب فلا بدّ في نية الوجه من التكرار ، وكذا الشك في الجزء من العبادة ، فلو شككنا في وجوب السورة وجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ كان

---

( ١ ) في النسخة « إنّما » .

( ٢ ) في النسخة « إجماع » .

الاحتياط بأربع صلوات ، تنوي في واحدة وجوبهما ، وفي الأخرى [ ندبهما ] ، وفي اثنتين وجوب إحداهما واستحباب الأُخرى . وقس عليه الشك في وجوب القنوت والتكبيرات ونحو ذلك . فربما شغلت الصلاة يومك ، وربّما لم [ يفِ ] اليوم بها .

وهذه الوجوه إنّما تستوفى بادئ النظر وقبل التأمل ؛ لأنّ الكلام في عمل المجتهد ، فإن صح خلاف ابن إدريس ـ حتى فيما لا دليل عليه من الظنون المخصوصة ـ فليس عليه إتباع ابن إدريس ، ولا بمجرد وجود الخلاف يطلب الاحتياط ، ولا يكون غير معذور إلا إذا ترك الاجتهاد ، [ إن ] شاء ، أو ذهب عند تعارض الأدلّة إلى الاحتياط ، فلا بأس .

[ ومنه ] يعلم الجواب عن الأخير .

وكأنّ هذا الخطاب مع الأخبار بين الذين لا يرون التقليد ويوجبون العمل دائماً على الاحتياط .

**المقدمة الثالثة :**

[ التوقّف ] تابع لفقد الموجب ، وهو إمّا في الاعتقاد أو الفتوى أو العمل ، ولا معنى للتوقف عن الاعتقاد العلمي بوجود الحكم الواقعي ؛ لما مر في بقاء التكليف ، ولا بحصول الحكم الظاهري عند قضاء الوجدان به ، كما أنّه لا معنى لعدم التوقف عن الاعتقاد العلمي بالحكم الواقعي عند فقد الدليل العلمي ، لا لعدم [ الاعتقاد ] [١] الظنّي به عند وجود الدليل الظنّي ظنّاً مخصوصاً كان أو غيره ، لكن ليس كلّما حصل الظنّ بالواقع وجب العمل ، إنّما يجب العمل إذا كان ظنّ مطابقة حكمك لحكم الله عن حجة قضت بحجية السبب ، سيان في عدم وجوب العمل ، عدم العلم بالحجّية والعلم بالعدم .

---

( ١ ) في النسخة « والاعتقاد » .

وتوضيح ذلك : أنّ في الاستنباط أُموراً : ظنّ الحكم عن الدليل ، والظن بمطابقة الحكم لحكم الله تعالى الواقعي ، والعلم بجواز العمل بالحكم ، والناس يقولون : العلم بوجوب العمل ، وهذا أحسن .

فلو كان الدليل ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١) ـ مثلاً ـ فالظنّ بالحكم ناشىءٍ عن العلم بالوضع أو الظنّ به على وجه صحيح ، وكون الأصل في الكلام الحقيقة ، وشبه ذلك ، وإنّما كان ظنّاً لاحتمال الصارف ، فإن انتفى حصل العلم .

وأمّا الظنّ بالمطابقة فمن الحجة على حجية الدليل ، فلو تبدل الظنّ الأول بالقطع لزم تبدل الثاني إن كان الدليل على الحجة علمياً .

وأمّا العلم بجواز العمل فمنها ومن النظر في الدليل ، وتوليده الظنّ ، ولا حاجة إلى ضمّ لزوم ما لا يطاق ، وإن كان غير مضرّ .

وقد يكفي في الظنّ بالمطابقة شائبة الانتساب إلى الشرع كما نظنّ المطابقة في القياس بمجرد كون المقيس عليه من الشرع .

ودعوى القطع بعدم المطابقة فيه غير مسموعة ؛ لأن أفعال الله تعالى عندنا معللة بالأغراض .

فقد تبين أنّ لكلّ من المقدمات الثلاث سبباً غير الأُخرى ، ولا تلازم في الوجود بين الأُولى والأخيرتين ، والأخيرة والأوليين ؛ لإنفراد الأولى وحدها في حكم من خبر في كتاب لرجل مجهول مذهبه .

ومع الثانية في الظنون المطلقة ؛ إذ لا ريب في حصول الظنّ بالمطابقة [ من ] ، كلّ من الاستقراء والغلبة وقياس الأولوية ، لكن الشأن في جواز العمل ؛

---

( ١ ) التوبة : ٥ .

لأن الظنّ فيها غير حاصل من الحجة على الحجة ، فالظنّ الحاصل من الاستقراء في تنصيف مهر المرتضعة ـ مثلاً ـ لا يعارض العلم السابق بالملك إلا مع الضميمة ، كالظنّ الحاصل من الأولية في بيع المرضعة من المخالف ـ مثلاً ـ لا يعارض الظنّ الحاصل من العموم نظراً إلى فحوى ﴿ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾ (١) .

وينبغي أن يعلم أنّ كون الخبر مفيداً للظنّ بما هو الواقع غير كونه محل وثوق واعتماد من حيث السند والمتن والدلالة وعدم حجيته ؛ لأنّ الأول أمر يتعلّق بمجرد الصدور ، وقد يحصل الظنّ بصدوره من دون منافاة ، بل العلم ممكن أيضاً . والثاني يتعلّق بالضبط وعدمه ، والثالث يحدث عن القرائن الداخلة والخارجة ، ومسائل الدوران ، والظنّ الأول يقابله كون مطابقة خلافه للواقع [ موهوماً ] (٢) ليس إلا ، بخلاف الظنّ الثاني ، فإنّ مطابقة خلافه للواقع يمكن أن يكون مشكوكاً أو مظنوناً أو معلوماً ، ولا يجب كونه موهوماً ، أو ليس الرجل قد سمع من الإمام عليه السلام مشافهة : أنّ أقسم مال الميت بين الأخ والبنت ، فعمل ـ بعد أن نهاه أهل الكوفة ـ بخلافه ؟ !

ومنه نعلم أنّ قوة الظنّ قد تكون في المعارض من حيث السند والدلالة ، وفي الآخر من حيث المطابقة ، كخبر صحيح ومشهور مثلاً ، ومن ثمّ أطلقنا القول فيما مرّ بكون الظنّ الحاصل من المشهور أقوى ؛ لأنّ قوة أحد الظنّين غير الأُخرى ، وظنّ الصدور ونحوه لا يعارض ظنّ المطابقة .

وأمّا التوقف في الفتوى فمنعه المعمِّمون ؛ للإجماع على وجوب الاجتهاد كفاية بعد انقراض من يوجبه عيناً ، وعموم ما جاء في التعليم والتعلّم .

---

( ١ ) النساء : ١٤١ .

( ٢ ) الكلمة غير واضحة في النسخة .

قال بعض المحققين ( رضوان الله عليه ) : « ... والعجب كلّ العجب من منكر الإجماع على مثله ـ أي وجوب الإفتاء ـ كيف يدّعيه فيما هو دونه بمراتب من المسائل الفقهية ؟ ! وقد قدمنا أنّه لا بأس على الفقيه عند تعارض الأمارات أن يفتي بالاحتياط ، وكذا عند فقد الدليل ، وأنّ ذلك ينافي [ وجوب ] الاجتهاد ، وكذا التعليم ، وهل تعلم إلا ما تعلم ، والإجماع على أكثر من ذلك غير مسلّم » .

ولا فرق فيما ذكر بين المعمِّم والمخصِّص ؛ لأنّ المعمِّم قد لا يجد دليلاً ، وقد تعارض لديه الأدلّة ، وبيننا وبين من يقول أنّه ليس في كتب الأصحاب توقّف أو تردّد من دون ترجيح التتبع ؛ لأنا نراهم يعدّون التوقّف أحد الأقوال .

نعم ، الترجيح فيها هو الغالب ، والآخر قليل جداً بالنسبة إليه ، وأما التوقّف في العمل فمعناه الاحتياط ، وقد تقدّم .

**فصل : [ أدلّة إنكار الخصوصية ]**

ولك في الاحتجاج لمنكر الخصوصية طريقان :

ـ الاحتجاج لنفي الخصوصية نفسها .

ـ والاحتجاج لحجّية مطلق الظنّ .

[ ومآل ] [1] الأمرين واحد .

والدليل للأوّل من وجوه :

ـ **أحدها** : إنّ الأخبار في حجّية الكتاب متعارضة ، والمسلّم من الإجماع إنّما هو الإجماع على ما فهم المشافه ومن يحذو حذوه ؛ لأن الظنّ الحاصل للمخاطب من أصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجّة إجماعاً ، والكتاب كالرسول لا يكون

---

( ١ ) في النسخة : « ومثال » .

إلا بلسان القوم ، والمراد به ما يفهمونه ، والفهم كما يختلف باختلاف اللسان كذا يختلف باختلاف الزمان ، وإن توافق اللسان فحجية ما يفهمه المتأخر عن زمن الخطاب وظنّه يحتاج إلى دليل آخر لمنع الإجماع عليه بالخصوص . ولا دليل غير الانسداد ، وكون اشتغال الذمة [ بما ] كثر من العمل بالظنّ تكليف بالمحال ، وقس على ذلك دعوى الإجماع على حجّية الأخبار .

**والجواب** : منع التعارض في الأخبار ، وأنّه إن كان المراد بمن يحذو حذوهم ، إن كان سائر العرب كما يفهم من قوله : « والمراد به ما يفهمونه » مناف لدعوى حدوث انسداد باب العلم في أمثال زماننا ؛ لأنّ مقتضى الحدوث أن التُرك والصقالبة والفرس والديلم يومئذٍ كانوا متمكّنين من القطع بالوضع ، وكيفية الجمع بين الأدلّة .

وإن كان المراد الأعم لكن من أهل ذلك العصر لا غير فهو مناف لقوله : « إنّ الفهم يختلف باختلاف اللسان » لأنّ الألسنة عدد الأُمم ، ومع اختلاف الفهم كيف يدعى الإجماع في أولئك دوننا ونحن مثلهم ، بل أكثر علماً بلا رِيْبَةٍ ولا مِرْيَةٍ ؟ !

ونحن نحصّل الإجماع في عصرنا من الاتفاق المحصّل من فتوى العلماء وعملهم ، ونقل جماعات الإجماع على أنّ الأدلّة أربعةٌ ، أو نجمع بين [ الإجماعات ] المنقولة ، والشهرة العظيمة ، والعمل ، والسيرة القديمة ، والأخبار المتضافرة ـ وهي أنواع ـ والآيات المتضافرة المتكاثرة ، ولعلّها أنواع أيضاً والأدلّة العقلية . ثمّ ندّعي العقد بأنّه رأي المعصوم عليه السلام في حقّنا ، فمن أيّ شيء حصّل المستدل ذلك الإجماع ؟ ! ، والفهم كما يختلف باختلاف الزمان كذلك يختلف باختلاف المكان بُعداً وقرباً ، وكونه مجمعاً للعلماء كالكوفة ، وقم ، ونيشابور ، ونحو ذلك فمن في اليمن والهند والصين ليس كمن في الحجاز والعراق .

بل الزمان ـ أعني العصر الواحد ـ قد يختلف أيضاً ؛ لأنّ المشافَه قد يؤخّر البيان عن وقت خطابه ، فيكون في وقت الحاجة كغيره ، فكيف بغيره ؟ !

فدعوى أنّ كل ما يفهم العرب مجمع عليه دون ما يفهمه غيرهم كدعوى الإجماع على الفرق بينهم وبين غيرهم في عصرهم ، ودعوى الفرق بيننا وبين من تقدّم فرقاً [ يوجب ] التفاوت في حجية الكتاب ، كل ليس [ يخلو ] في نظري من غرابة ، أوَ لَمْ يمر بك ما تكثر من سؤال المعاصرين عن الجمع بين الأخبار ؟ ! وقول حماد : « ... أنَا أحْفَظُ كِتَابَ حَرِيزٍ فِي الصلَاة ... » (١) . وقول الإمام عليه السلام : « سل فقيه البلد من العامة ، ثمّ اعمل بخلافه » (٢) . وعرض عمرو بن أُذينة رواياته على زرارة ليصحّحها حتى روايته عن محمد بن مسلم .

أترى لو أخبره زرارة ، بأنّ هذا هو الحقّ الواقعي أكان يزيد عن كونه إجماعاً منقولاً ، أو تواتراً كذلك ، أوَ لمَ تسمع باختلاف الرواة في تلك الأعصار حتى أنّ ابن أبي عمير وهشام بن سالم اختلفا في مسألة في الخمس ، فهجره ابن أبي عمير حتى مات .

ووقوع القمّيين في يونس عند الجواد ( صلوات الله عليه ) ، ويونس يسمع ، إلى غير ذلك ممّا لو جُمع لكان كتاباً برأسه .

**وثانيها** : إنّ الظنّ الحاصل من الكتاب ليس منه وحده ؛ للإجماع على منع الأخذ بظاهره قبل الفحص عن الصارف والمعارض والجمع والترجيح .

وحينئذٍ يكون ظنّاً اجتهادياً ؛ لأن الظنّ من الكتاب إنمّا يحصل من أصل الحقيقة وقرائن المجاز ونحو ذلك .

---

( ١ ) الكافي ٣ : ٣١١ .

( ٢ ) تهذيب الأحكام ٦ : ٢٩٥ . ثمة اختلاف بين ما سطره المصنف ، وبين ما هو في المصدر .

مثلاً : مفاد عمومات النكاح في القرآن عدم التحريم بالزنا بأمها . والأخبار فيه متعارضة ، فيتوقف اعتقاد العموم وبقائه على الترجيح ، ولا إجماع على كيفية الترجيح ، ولا على حالٍ كل من الرواة ، ولا عدد المزكي . والعهدة في دعوى الإجماع على حجية كل ظنّ يتعلق بالأخبار على مدعيه ، فليس إلا لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ، وهو مذهبنا .

**والجواب** : منع المنافاة بين حجية الكتاب والخبر ، وعدم جواز العمل بها ابتداء ؛ لأنّ لكل لفظ حقيقة تُستصحب عند الشك في وجود الصارف أو صارفية الصارف ، وكل من التقييد والتخصيص من الصوارف .

والصارف إما داخل ، كـ ﴿ جَاءَ رَبُّكَ ﴾ (١) و ﴿ يَدُ اللَّهِ ﴾ (٢) ، وإما خارج كـ ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ (٣) ، فمفاد عمومات النكاح عدم التحريم بالزنا بها وبأمها وأخيها مطلقاً ، وغير ذلك ، بل بعضها يفيد تحليل المحارم رضاعاً ونسباً ، [ فدلّت ] آية على التحريم بالنسب والرضاع ، وأخرى على التحريم بالكفر فخصصت بالسنة ، وجاءت الأخبار في الزنا بذات البعل والأم والبنت ، واللواط بالأب والأخ والابن ، وكل صارف عن الظاهر ، لكن لا مطلقاً ، بل بشرط عدم معارض أقوى ؛ فإن تكافئا لم يقفَ الظهور ، بل يحكم بالتساقط فيكفي في بقاء اندراج المزني [ بأُمّها ] في العموم مجرد مرجوحية المعارض في نظرك لتحقق الشك في صارفية الصارف حينئذٍ بأي نحو حصلت ، ومن أي شيء اتفق .

ويكون الظنّ الحاصل بحلّها من الكتاب ظنّا مستصحباً لا حادثاً عن الفحص والنظر ؛ لأن الذي حدث عنه عدم تحقق المزيل . وليس محدثاً لوجود الظنّ .

---

( ١ ) الفجر : ٢٢ .

( ٢ ) الفتح : ١٠ .

( ٣ ) التوبة : ٥ .

وبعبارة أخرى : إن مقتضى العلم بالوضع ـ ولو لظنّ ينتهي إلى القطع ـ هو العلم بالعموم ، واندراج جميع الأفراد في العام ، وبالشك في [ قدح ] العارض كالشك في عروض القادح ، يصير العلم ظنّاً ، ونستصحب بقاء الاندراج ، فكون اندراج المزني بها في العموم ظنّياً أمر ناشئ عن الشك في قدح العارض ، لكن بمعنى لولاه لكان علماً ، لا بمعنى لولاه لكان شكاً أو وهماً .

فالحاصل من عدم تحقق القادحية ، [ الركون ] إلى بقاء ذلك الظنّ ، لا حصول الظنّ وحدوثه ، والمستدل جعل الفحص عن الصارف منافياً للحجية ، وبنى على ذلك كون الظنّ اجتهادياً لا حاصلاً من الكتاب ، ثم جعل اعتقاد العموم وبقاءه موقوفاً على الترجيح .

والثاني بظاهره [ غير ممنوع ] عندنا ، إلا أنا نقول : إنّه موقوف على الترجيح والتكافؤ ، ولا يزول إلا بترجيح الطرف الآخر ، لكنّ المستدل لا يعني به ما نوافق فيه ؛ لأنّه يكون عدولاً عن دعوى المنافاة في الأول ؛ لأنّ المنافاة لا تتم إلا بدعوى كون ما يحصله بالفحص ـ أعني عدم صلاحية القادح للقدح ـ أحد المقومات لوجود الظنّ ؛ ليكون ظنّاً اجتهادياً ، وغير حاصل من الكتاب وحده .

ثمّ لا يذهب عليك ، أنّه لا يضرنا متابعة المعمم في التزام أنّ الحاصل من الآية والخبر بعد النظر ظنّ [ اجتهادي ] .

لأنا نقول حينئذٍ : إنّ الظنّ الحاصل بواسطتهما حجّة ، ولا ملازمة بين ذلك ، والاعتراف بكون بقية الظنون حجّة كما هو غرض المعمّم ؛ لأنه يظنّ أنه إذا انتفت الحجّة على الآية والخبر بالخصوص انتفى الظنّ المخصوص ، فيثبت التعميم .

وليس كذلك ؛ لأنّ علينا أن لا نزيد عمّا يثبت من الظنون الاجتهادية بإجماع المعمّم والمخصص حتى يقوم الدليل على الزائد .

**ثالثها** : إنّ من الظواهر ما هو ظاهر في شيء عند واحد وفي آخر عند غيره ؛ لوقوع الخلاف في كثير من القوانين ، كمسائل الدوران ، وحجّية كل من المفاهيم والعام بعد التخصيص .

**والجواب** : أنّ مجرد الشك في فردية الفرد من نوع الدليل لا يُخرج النوع من الحجّية ، وإنّما يجب تحرّي العلم بالاندراج ، فإن أمكن وإلا انفرد ذلك الفرد بعدم الحجّية وحده ، فتحرّي البرهان على تقديم المجاز على الاشتراك ، أو الأخذ بمفهوم الوصف والشرط ـ مثلاً ـ فإن ظفرت بدليل علمي ولو بواسطة لم يضرك الخلاف ، كما لا يضر الخلاف في أصول الدين بعد تحصيل اليقين فيها .

**فإن قلت** : إنّ المانع من حجّية المفهوم والعام المخصص ينكر إمكان حصول الظنّ منهما . ويقول : لو فرض حصول الظنّ منه في الواقع لكان حجّة ، لا أنّه يدّعي عدم حصول الظنّ له بخصوصه . ويقول : لو فرض حصوله لخصمي كان عليه حجّة دوني ، فهو ينسب في الحقيقة مدعي الظنّ إلى الغلط وتقصيره في الاجتهاد ؛ لدعواه حصول الظنّ مما لا يمكن حصوله منه ، فكيف يمكن مدعي حجّية المفهوم والعام المخصص دعوى الإجماع على حجّية الظواهر مطلقاً ، وذلك بعض أفرادها .

**قلت** : أنتم تدّعون الإجماع ـ أيضاً ـ على الظنون الاجتهادية عند حصولها من الأسباب الخاصة الظنّية ، فالإيراد مشترك ، وما كان جوابكم ، فهو جوابنا .

وأما الجواب بالحل ، فنحن ندعي الإجماع على حجّية ما كان ظاهراً في الواقع لا ما يرى زيد وخالد أنّه ظاهر . وندعي أنّ ما يفهم من التعليق على الشرط والوصف هو الظاهر في الواقع ، ولا يضرنا دعوى الخصم واقعية عدم الظهور ، فإنا نقطع بالإجماع على وضع ( رجل ) و ( بقرة ) لمعناهما المعروف في الواقع ، واختلاف من يتراءى لهما شبح من بعيد في أنّه رجل أو بقرة غير قادح في الإجماع على الوضع ، ولا مخرج للناظرين عن ربقة المجمعين .

**فصل : [ الاحتجاج لمنكر الخصوصية ]**

ويحتجّ لمنكر الخصوصية ، بأنّه لو لم يكن الظنّ حجّة لزم أحد أمور ، إما التكليف بما لا يطاق ، أو الخروج من الدين ، أو الترجيح من غير مرجح كذا نقله بعض المحققين عن سيد العلماء ( قدس سرهم ) ، وبيّن الملازمة ، بدوران الأمر فيما لا دليل عليه علمي ولا ظنّي مخصوص بين التكليف بالعلم ، وسقوط التكليف والبناء على الأصل ، أو الاحتياط والتوقف ، والعمل ببعض الظنون دون بعض .

والبيان موافق لما عرفنا من سيد العلماء ( رفع الله تعالى درجته ) من الاعتراف بوجود ظنون مخصوصة ، لكن أصل الحجّة لا تحسن إلا لمنكري الخصوصية .

ولم نعهد منه ﷺ ذلك ، ومع الإقرار بالخصوصيات يكون المرجح موجوداً ، فينبغي الإستناد إلى المقدمة الأولى ؛ يعني التكليف بالعلم بعد انسداد باب العلم ، وإبدال الثانية بلزوم سقوط التكليف في الباقي ؛ لما علمت من أنّ عبارة الخروج من الدين إنما تلائم إنكار الخصوصية .

وكيف كان ، فقد تقدم ما نعتقده في الانسداد ، وعدم كفاية الظنون المخصوصة ، ونحن نجيب الآن عن هذه الحجّة بناءً على كونها لمنكر الخصوصية ، فنقول : إن لم يكن على هذه الخصوصيات دليل ، فالظنون الاجتهادية [ على ] أصله بواسطتها اجماعية عندكم ، ونحن نمنع الإجماع فيما عداها إن أقدم أحد منكم على دعواه فيه ، وكفى بالوفاق مرجحاً ، وإن كان عليها دليل ، وسلم كونه ظنّياً لم نسلم بطلان الترجيح به ، ولا كون الترجيح به ظنّياً ؛ لأنّ رجحان ما عليه دليل ظنّي على ما ليس عليه دليل مطلقاً ، قطعي لا ظنّي .

أو نقول : إن باب العلم بتعيّن الظنّ الذي هو حجّة مسدود .

ودعوى العلم بالمساواة من الترجيح بلا مرجح ممنوع ، فيجب العمل بالظنّ ، ولا ريب أنّه في جانب المدلول لدليل ظنّي لا مطلقاً .

وقال المحقق النراقي ( دام عزه ) : « المنع من الترجيح بالظنّ مناف للقول بحجّية مطلق الظنّ ، فصحة دليلكم موقوفة على بطلان مطلوبكم ، وبالعكس» ، وفيه نظر ؛ لأن مطلق الظنّ عندهم حجّة في الفروع لا الأُصول .

نعم ، قد تقدم في دليل مثبت الخصوصية دعوى الإجماع على الاحتجاج بالظنّ في الأُصول ، فكونه حينئذٍ مرجحاً أولى ، لكن منكر الخصوصية لو اعترف بذلك الإجماع لم ينكر الخصوصية ، فتأمل .

وقد نقل عنه ( سلّمه الله تعالى ) أجوبة أُخرى جيدة ، إلا أن للخصم المناقشة فيها :

**منها** : النقض بالقياس ، والاستحسان ، والرؤيا ، والرمل ، والنجوم ، ونحوها من ضروري البطلان ، وخروجه عن الدليل مناف لكونه قطعياً ؛ لأنّ القطعي لا يخصص .

سلمنا عدم المنافاة ، لكن إن اشترط في المخرجات عن الأصل القطع ، فهو عدول عن حجية مطلق الظنّ ، وإن كفى الظنّ ، لزم خروج جميع الظنون ؛ لكثرة الأدلّة الظنّية على عدم حجّية الظنّ .

**ومنها** : النقض بمدعى الخصم ؛ لأن ترجيح الجميع على كل بعض يحتاج إلى مرجح أيضاً .

**ومنها** : إن للظنّ عرضاً عريضاً يتصل أحد طرفيه بالشك ، والآخر بالعلم ، ولا ريب أنّ الحاصل من الأدلّة الأربعة أقوى ، فكيف يكون بلا مرجح ؟ !

**ومنها** : إنّ القدر الزائد عن الضروري يكفي في عدم حجّية الغنى عنه ؛ لأنّ الضرورة تقدر بقدرها ، فقد حصل المرجح ، وهذا يصلح أن يخاطب به مثبت الخصوصية ؛ لأنّ [ للآخر ] أن يقول : إنّ القدر الزائد بعض أفراد الظنّ ، فلا معنى [ للغنى ] بغيره عنه من دون مرجح .

وبعبارة أُخرى : إذا كان الغنى بكل من القدر الزائد وغيره ممكناً لما فرض من المساواة ، فترك الزائد ، والعمل بغيره يحتاج إلى مرجح .

**وجوابه** : إنّ التخيير بين أنواع الظنون باطل اتفاقاً ، كما حكاه غير واحد منهم .

**ويرد على الأوّل** ، أنّ معنى الترجيح بلا مرجّح تساوي الظنون في النظر ، إما لفقد المرجّح مطلقاً ، أو المنع من [ صلاة ] [1] حينئذٍ الظنّ للترجيح ، والمساواة في ضروري البطلان مفقودة ؛ لأنّه المفروض ، فكيف يرد نقضاً قوله : « لكن [ إن ] اشترط » .

قلنا : يختار خصمه القطع ، ولا عدول ؛ لأنّ حجّية الظنّ في الفروع لا الأُصول . وقد تقدم مثله .

نعم ، يمكن المناقشة بأنّ كلاً من القياس وأصالة عدم حجّية الظنّ كان مجمعاً عليه قبلُ ، فكيف نسخ الإجماع على الثاني دون الأول ؟ !

**وعلى الثاني** ، إنّ عدم المرجح لكل بعضٍ كافٍ في ترجيح الكل ؛ إذ المفروض أنه لا مناص عن العمل بالظنّ ، فالمحتاج إلى المرجح الاقتصار على البعض لا الأخذ بالجميع .

**وعلى الثالث** ، أنّ المعمم يمنع كون ظنّ الأربعة أقوى ؛ لأنّه قد يقدم عليها الظنّ الحاصل من غيرها عند التعارض .

**فصل : [ الاحتجاج للمعمّم مطلقاً ] :**

ويحتج للمعمّم مطلقاً بأنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو بديهي البطلان ، ذكره العلامة ( رضوان الله عليه ) في النهاية في

---

( ١ ) كذا في الأصل .

حجج القائلين بالاستصحاب [١]، ولم يحتجّ بتلك الحجّج التي ذكرها من نفسه، بل نقلها عنهم، وأكثرهم من العامة. وصورة العبارة في النهاية: « وأما جواب العمل بالظنّ، فلقوله: نحن نحكم بالظاهر، ولأنّه لو لم يجب، ولأنّ العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعاً، إنما وجب ترجيحاً للأقوى ».

فَذِكْرُ القياس في العبارة دليل على أنّ الدليل ليس له، بل لغيره.

وأجاب عنه، تارة بمنع الملازمة؛ لجواز التوقف والاحتياط، ونحن لا نوجبهما فيبقى الإلزام بحاله.

وأُخرى، بمنع بطلان اللازم، وإلا لحرّم الحكيم ( تعالى ) في المستحب الترك، وفي المكروه الفعل؛ لمرجوحيتها.

كأنّه فهم من المرجوح ما كان فيه صفة قبح، أو فوات نفع. وليس كذلك، بل المراد الحكم، والعمل بشيء كونه حكم الله ( تعالى ) موهوم، وترك شيء كونه حكم الله ( تعالى ) مظنون.

**فالأولى الجواب:**

أوّلاً: بالمعارضة، أي لو وجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح؛ لأنّ كل دليل لا حجّة عليه من الشرع في نفسه عندنا مرجوح، فمفاده مرجوح. والحكم والعمل به ترجيح للمرجوح، فكيف لو قامت على نفيه والمنع منه الحجّة، وهي أدلّة الظنّ.

ثمّ بالنقض بالقياس وأشباهه؛ فإنّ الظنّ من الاستقراء ـ مثلاً ـ مثلها، أترى ربك يرجّح المرجوح، ولا يجيز لك ترجيح المرجوح؟

---

( ١ ) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الاصول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٢٨ هـ، ٤: ٣٦٨.

ولا تقل : إنّ ربّي يصدّني عما لا اعلم إلى ما يعلم ، وأنت تردني إلى ما لا تعلم ، يعني الظنّ .

لأنا نقول : ليس الأمر كذلك ؛ لأنك تعدل عن القياس إلى ما لا تعلم ـ يعني الخبر الواحد مثلاً ـ وقد يكون الظنّ الحاصل من القياس أقوى ، وكون الله ( تعالى ) يعلم لا دخل له هنا .

والجواب بالحل : إنّ الحكم عن الأصل مطلقاً ، والعمل بالاحتياط شرعي ، وكل من الاستقراء ـ مثلاً ـ حدسي ، وقد بينا قبل ذلك أنّه لا يقاوم الشرعي ، وأنّ المعتبر ظنّ المطابقة ما كان عن حجّة على حجية الحجّة .

وبالجملة ، نحن نعلم أنّ لله ( تعالى ) في هذه الواقعة حكماً ، وكل من موافقته للأصل والاحتياط ومخالفته لأحدهما أو كليهما ممكن ، وقد دار الأمر بين أن نأخذ فيها بالأصل أو الاحتياط المدلول عليهما من الشرع ، أو بالاستقراء الذي لا دليل عليه من الشرع غير انسداد باب العلم الذي علمت حاله ، فلو قلنا به ، فمن تُرى يرجح المرجوح ، غير أنّ المعمّم يفرض الحكم مخالفاً للأصل من دون دليل على المخالفة غير أمر دوري ، ويحكم بلزوم ترجيح المرجوح ، ولو علمنا المخالفة لعلمنا بظنّه ، ولم نكلف الدليل البتة ، ومن تدبّر ما ذكرنا يهتدي إلى التخلص من الدليل الآخر ، وهو أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم الله ( تعالى ) مظنّة للضرر ، ودفع الضرر المظنّون واجب ؛ لأنا نمنع ظنّ الضرر .

بل نقول : إنّ في التحرز عن القول على الله ( تعالى ) بغير علم دفعاً للضرر المظنون ، لكن النقض بالقياس ونحوه هنا غير وارد ؛ لأنّ القطع بعدم الحجّية كافٍ في أمن الضرر .

فأما القياس وخبر الفاسق ، فالأمر فيهما معلوم ، وأما ظنّ الرمل والنجوم فقد حكى الأُستاذ وغيره على بطلانهما الإجماع .

وكذا [ المنافاة ] [١] ، والاستخارة ، والجفر كل قد كفانا مؤونته الإجماع .

نعم ، قد يتردد الأمر بين ضررين ، كما في دم مبيع ، لو فرضنا أنّه لا دليل فيه غير الاستقراء ، ففي الحكم بصحة البيع مخالفة للاستقراء ، وفي الحكم بفساده ورد الثمن سيما إنّ كان له نماء مخالفة لعمومات العقود والبيع ، وكون الاستقراء مانعاً من ظنّ اندراج هذا الفرد في العموم مبني على أنّ الظنّي الحدسي يعارض الشرعي ، وقد عرفت الحال في ذلك .

وبالجملة ، إذا أدى بك الظنّ المطلق إلى تجويز ما يحتمل تحريمه ، أو نفي ما يحتمل وجوبه ، فالأمر دائر بين ضررين ، وربما كان اندفاع الضرر [ بترك ] [٢] المحرم وفعل الواجب لا العكس ، فيكون الدليل أخص من المدعى ، والاستناد إلى عدم القول بالفصل مشترك ، لكن منكر الخصوصية لا يصغي إلى شيء من ذلك ؛ لأن في الأصل والاحتياط عنده الخروج من الدين ، ونحن قد نبهناك مراراً على أنّ العمل على الظنون الخاصة مشترك ، وإن كنا نختلف في الجهة ، فلا يبقى إلا ما ندعي عدم الحجّة عليه من الظنون .

واعلم أنّ هذا الدليل قد احتجّ في النهاية [ به ] ـ أيضاً ـ على الإجماع المنقول ، قال : « لأنّ ظنّ العمل به حاصل ، فيجب دفعاً للضرر المظنون ؛ ولأنّ الإجماع نوع من الحجّة ، فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياساً على السنة ؛ ولأنّ أكثر الناس ذهب إلى [ أنّ ] أصل الإجماع ظنّي ، فتفاصيله أولى ، ولقوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر ، والله تعالى يتولّى السرائر » [٣] ، فيدخل فيه الإجماع المنقول » [٤] ، هذه ألفاظه رحمه الله .

---

( ١ ) كذا في الأصل .

( ٢ ) الكلمة في الأصل غير واضحة .

( ٣ ) النووي ، محيي الدين ، المجموع شرح المهذب ، دار الفكر للطباعة ـ بيروت ، ١٧ : ٩٦ ، ٩٩ . وهذا الحديث منقول بالمعنى وإلا فهو لم يرد بهذا اللفظ في كتب الحديث .

( ٤ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، نهاية الوصول إلى علم الاصول ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٧ هـ ، ٣ : ٢١٥ ـ ٢١٦ .

ومقصوده ( طاب ثراه ) في هذا الكتاب جمع ما ذكره الناس ، وكل ما يمكن أن يحتجّ به ، وقد يورد فيها ما لا ترضى أنت أن يكون صورة دليل .

وقد يقرر ما ذكر من الدليلين بثالث ، فيقال : إنّ العمل بالظنّ مع تعذر العلم متعيّن ؛ لأنّ الرجحان إذا لم ينته إلى المنع من النقيض كان محلها ناقصاً ، وتمامه ببلوغ المنع من النقيض ، فيكون الأصل في كل ما تعذر فيه العلم على العمل الظنّ حتى يمنعه دليل كالقياس .

وإنما قلنا : إن العمل حينئذٍ على الظنّ ؛ لأنّه الميسور والمستطاع من العلم المأمور به في الأصل ؛ ولأنّ الأمر بالكل أمر بأبعاضه ضمناً ، ولا ترجيح بينها ، فلا يعقل كون تعذر أحدها سبباً لسقوط الآخر .

وجوابه : ـ بعد فرض الخبرين من المتواتر ؛ لئلا يكون إثباتاً للظنّ بمثله ـ منع الدلالة مطلقاً ، وإلا لكان الأصل وجوب غسل عضو عند إعواز الماء للطهارة ، وركعة إن تعذر باقي الصلاة ، بل ذلك منوط بنظر الشارع ، كما جعل الدهن والقعود بدلاً فيهما دون التبعيض ، وأوجب عند فقد الساتر القعود ، أو ترك الركوع والسجود .

وبالجملة ، الخبران إما ليس على إطلاقهما ، أو من المجمل مع احتمال الثاني الأمر بتكرار المأمور به ، وأما الأمر بأبعاض الكل فمجتمعة ، وهو معنى الأمر بالكل ، ليس مأموراً بها مطلقاً ، ولا تعذر أحدها موجباً لسقوط الآخر ، بل الموجب للسقوط حينئذٍ تعذر الكل ؛ لأنّه يكفي في نفيه انتفاء أحد أجزائه .

هذا ما يتخيل أن يجيب به المخصص .

والحقّ عندي اعتبار الخبرين، لشهرتهما ، بل لا يبعد أن يكونا من السنة المعلومة ، وإطلاق دلالتهما إلا ما أخرجه التقييد .

وإنّما الجواب ما تقدم ؛ من أنا لم نجد مما نعلم وجود التكليف فيه ، ككثير من منافيات الصلاة ، ومسائل المواريث ـ مثلاً ـ [ صورة ] لا دليل عليها من الظنون المخصوصة ، وما عدا ذلك العلم بوجود الحكم فيه دوري . فلا نبالي تمّ هذا الدليل أم لم يتمّ ؛ لأنّ مبناه على وجود التكليف .

# موسوعة الفقه الإسلامي

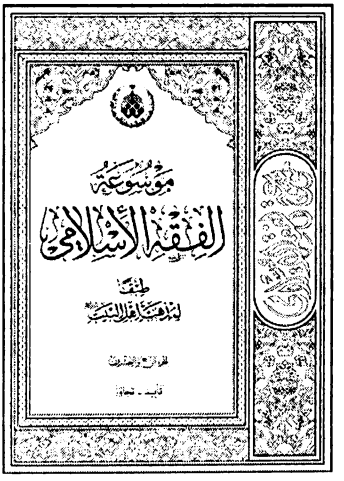
## طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٤

❑ إعداد : التحرير

المجلّد الرابع والعشرون ( موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م




يقع الجزء الرابع والعشرون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في ( ٥٢٠ ) صفحة من القطع الكبير ( = الرحلي ) .

واشتمل الكتاب على واحد وستّين عنواناً ، بدأت بـ ( تأبيد ) ، وانتهت بـ ( تجاوز ) .

وقد اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأوّل ( تأمين ) ، ومثال الثاني ( تاسوعاء ) ، ومثال الثالث ( تجاوز ) ، ومثال الرابع ( تأبين ) .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ ـ تأبيد
٢ ـ تأبير
٣ ـ تأبين
٤ ـ تأجيل
٥ ـ تأخير
٦ ـ تأديب
٧ ـ تأريخ
٨ ـ تأسّي
٩ ـ تأسيس
١٠ ـ تأفيف
١١ ـ تأقيت
١٢ ـ تأكّد
١٣ ـ تأكيد
١٤ ـ تأميم
١٥ ـ تأمين
١٦ ـ تأمين الدعاء
١٧ ـ تأوّه
١٨ ـ تأويل
١٩ ـ تابع
٢٠ ـ تابوت
٢١ ـ تاسوعاء
٢٢ ـ تالي
٢٣ ـ تبازخ
٢٤ ـ تباكي
٢٥ ـ تبختر
٢٦ ـ تبدّل
٢٧ ـ تبديل
٢٨ ـ تبذير
٢٩ ـ تبر
٣٠ ـ تبرئة
٣١ ـ تبرّؤ
٣٢ ـ تبرّج
٣٣ ـ تبرّد

٣٤ ـ تبرّز
٣٥ ـ تبرّع
٣٦ ـ تبرّك
٣٧ ـ تبرّي
٣٨ ـ تبسّم
٣٩ ـ تبعّض
٤٠ ـ تبعيض
٤١ ـ تبعيّة
٤٢ ـ تبغ
٤٣ ـ تبكير
٤٤ ـ تبليغ
٤٥ ـ تبنّي
٤٦ ـ تبيع وتبيعة
٤٧ ـ تبيّن
٤٨ ـ تبييت
٤٩ ـ تتابع
٥٠ ـ تترّس
٥١ ـ تتن
٥٢ ـ تثاؤب
٥٣ ـ تثبّت
٥٤ ـ تثليث
٥٥ ـ تثنية
٥٦ ـ تثويب
٥٧ ـ تجارة
٥٨ ـ تجافي
٥٩ ـ تجانس
٦٠ ـ تجاهر
٦١ ـ تجاوز

نذكّر بأنّنا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ؛ لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرّد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية ( = عناوين الإحالة ) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأمّا عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر ؛ لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة ويختلف معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وباينه ، كما ورد بيان ذلك مفصّلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع [١] .

وأمّا العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمّة ، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان ( تجارة ) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث مفصّل وكبير من حيث الحجم استوعب ( ٥٧ ) صفحة . والملاحظ في هذا البحث التنظيم الفني للمطالب ممّا يسهّل الطريق على أهل التحقيق من ناحية ومن ناحية أُخرى يفتح لهم آفاقاً بحثية جديدة ، كما امتاز هذا البحث باستخدام اللغة العصرية التي عُرض بها مع المحافظة على المصطلحات الفقهية المُتعارفة والمتانة والدقّة في التعبير عن النكات والمطالب العلمية .

وقد انعقد بحث ( تجارة ) في تسعة محاور :

**المحور الأوّل : التعريف**

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، والتجارة : التصرّف في رأس المال طلباً للربح ، ولم يُقيّده بعض بالاسترباح ، فيما قيّده آخرون ببعض القيود ، من قبيل : اختصاصه بالبيع والشراء ، وبقيود

أُخرى ، فذكر الطريحي ﷺ : أنّ التجارة انتقال شيء مملوك من شخص إلى آخر بعوض مقدّر على جهة التراضي .

وأمّا في الاصطلاح : فقد سري التعدّد في التعريف اللغوي إلى التعريف الاصطلاحي ، فيظهر من عبارات الفقهاء في باب الزكاة : أنّها المعاوضة لطلب الربح ، فيما يرى بعضهم أنّ المراد بها في باب التجارة مطلق المعاوضة .

ويُطلق ( مال التجارة ) على المال الذي تملّكه الشخص وأعدّه للتجارة والاكتساب به ، سواء أكان الانتقال إليه بعقد المعاوضة ، أو بمثل الهبة ، أو الصلح المجّاني ، أو الإرث ، واعتبر بعضهم كون الانتقال إليه بعنوان المعاوضة .

ولا فرق في كون قصد الاكتساب به حين الانتقال إليه أو بعده ، وإن اعتبر بعضهم الأوّل .

**المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة**

وقد تمّ التعرّض إلى ثلاثة موارد ، وهي :

١ ـ البيع : والأصل فيه مبادلة مال بمال . فإذا فُسّرت التجارة بالبيع كانت مرادفة ، وإلا كانت أعمّ منه .

٢ ـ السمسرة : وغالباً ما يطلق على الوسيط بين بين البائع والمشتري لإمضاء البيع ، والذي يُسمّى الدلال . وقيل : هو الذي يبيع البُرّ للناس . وممّا تقدّم تُعرف النسبة بينها وبين التجارة .

٣ ـ الكسب : هو الطلب أو هو السعي في طلب الرزق والمعيشة ، وأصله الجمع .

والكسب : ما اكتُسب . والفرق بين الكسب والتجارة : أنّ الكسب مطلق طلب الرزق والتجارة أخصّ منه عُرفاً .

**المحور الثالث : صفة التجارة ( المشروعية والحكم التكليفي )**

أ ـ لا ريب في مشروعية التجارة ، بل هي في الجملة من المستحبّات الأكيدة في نفسها ، وقد حثّت الشريعة عليها ، وذكر بعض الفقهاء أنّها من أفضل المكاسب ، كما استفاضت الأخبار بالحثّ على طلب الرزق وتحصيل الكسب سيما بطريق التجارة مع الإجمال في الطلب والإقتصار على الحلال .

ب ـ هذا كلّه في التجارة في الجملة ومن حيث المبدأ ، إلا أنّ حكم التجارة يختلف شرعاً من حيث الحالات والأنواع ، فهي تنقسم بحسب الأحكام التكليفية الخمسة بلحاظ ما يُكتسب به وبلحاظ الاكتساب نفسه :

١ ـ فالواجب منها : ما توقّف تحصيل مؤونته ومؤونة عياله الواجبي النفقة عليه ، ومطلق التجارة التي يتمّ بها نظام النوع الإنساني ؛ فإنّ ذلك من الواجبات الكفائية وإن زاد على المؤونة .

٢ ـ والمستحب : ما يحصل به المستحب كالتوسعة على العيال ونفع المؤمنين ومطلق المحاويج غير المضطرّين وتقوية اقتصاد المجتمع الإسلامي .

٣ ـ والمُباح : ما يحصل به الزيادة في المال من غير الجهات الراجحة والمرجوحة .

٤ ـ والمكروه : ما يحصل به المكروه ، كبيع الصرف وبيع الأكفان .

٥ ـ والحرام منها : ما كان التكسّب والتجارة فيه بالأُمور المحرّمة كتجارة الخمر والخنزير .

**المحور الرابع : عقود التجارة وأحكامها**

لم يُفرد الفقهاء باباً خاصّاً لبيان أحكام التجارة بصورة عامّة باستثناء بابي ( آداب التجارة ) و ( المكاسب المحرّمة ) ، وإنّما تعرّضوا لأحكام عقود التجارة

من ناحية المشروعية وشرائطها تحت عناوين العقود الخاصّة ، فقد قسّموا العقود بتقسيمات متعدّدة من حيث مضمونها المعاملي ، وبيّنوا أحكامها من حيث الجواز واللزوم والصيغة وشروطها ، وكذا شرائط المتعاقدين والعوضين ، والآثار المترتّبة عليها من النقل والانتقال وغيرها ، تُراجع في محالّها .

**المحور الخامس : ما لا يجوز الاتّجار به**

تعرّض الفقهاء لهذا البحث في باب المكاسب المحرّمة حيث ذكروا أقسامها وما لا يجوز الاتّجار به منها ، كالأعيان النجسة ذاتاً ، مثل : الخمر والخنزير . وكذا ما يحرم لتحريم ما قُصد به ، مثل : بيع السلاح لأعداء الدين مع قصد إعانتهم وتقويتهم . وكذا ما يحرم لعدم منفعة فيه معتدّ بها عند العقلاء ، مثل : الخنافس والديدان .

**المحور السادس : آداب التجارة**

وفي هذا المحور لم يتمّ استيعاب جميع هذه الآداب ، بل أُشير إلى أهمّها ، وقد قُسّمت إلى قسمين : أوّلها : في مستحبّات التجارة بشقّيها ممّا له جانب فردي يتعلّق بنفس التاجر ، وما له جانب معاملي يتعلّق بتعامل التاجر مع الطرف الآخر في المعاملة . والقسم الآخر : في مكروهات التجارة .

**القسم الأوّل : مستحبّات التجارة**

١ ـ التفقّه في أحكام التجارة

٢ ـ الثقة بالله تعالى والتوكّل عليه

٣ ـ ذكر الله تعالى والدعاء بالمأثور

٤ ـ التجارة بقصد الاستعفاف والتوسعة على العيال

٥ ـ التسامح وحُسن الخلق

٦ ـ مشاركة أرباب الحظوظ

٧ ـ اتّخاذ التاجر مكسبه في بلده

٨ ـ التجارة بجيّد السلعة وترك رديئها

٩ ـ صيانة مال التجارة وحفظه

١٠ ـ مباشرة التجارات الكبيرة والتوكيل في الصغيرة

١١ ـ التجارة عند حصول الربح

١٢ ـ ابتداء صاحب السلعة بالسوم

١٣ ـ المماكسة

١٤ ـ إحكام المعاملة

١٥ ـ الإجمال والاقتصاد في الطلب

١٦ ـ التسوية بين المبتاعين في الإنصاف

١٧ ـ الأخذ ناقصاً والإعطاء راجحاً

١٨ ـ إقالة المستقيل

١٩ ـ ملازمة الاتّجار بما بورك له فيه

**القسم الثاني : مكروهات التجارة**

١ ـ السبق إلى السوق والتأخّر فيه

٢ ـ السوم ما بين الطلوعين

٣ ـ الدخول في سوم المؤمن

٤ ـ الربح على المؤمن والموعود بالإحسان

٥ ـ المتاجرة مع الأدنين وذوي العاهات

٦ ـ التعامل مع من لم ينشأ في الخير

٧ ـ مدح ما يُباع وذمّ ما يُشترى

٨ ـ الحلف في المتاجرة

٩ ـ كتمان العيب والمتاجرة في موضع يستتر فيه

١٠ ـ وكالة حاضر لباد

١١ ـ تلقي الركبان

١٢ ـ الدوران في الأسواق

١٣ ـ الاتّجار بمكّة المكرمة لغير أهلها

١٤ ـ تجارة الرجال مع النساء وبالعكس

١٥ ـ التجارة بالمكيل والموزون قبل قبضه

١٦ ـ التعرّض للكيل أو الوزن ونحوهما إذا لم يُحسنه

١٧ ـ الزيادة في السلعة وقت النداء

١٨ ـ فعل المعاملات التي لا تخلو من شبهات

١٩ ـ الاستحطاط بعد العقد

٢٠ ـ شكاية عدم الربح واستقلاله

**المحور السابع : محظورات التجارة**

تعرّض الفقهاء لذلك في مواطن متفرّقة ، وهي إجمالاً :

١ ـ الغشّ : بمعنى الغرر والخديعة والخيانة ، ولا يتحقّق إلا بعلم الغاشّ وجهل

المغشوش ، فإذا كان كلاهما عالمَين بالواقع أو جاهلَين به أو كان الغاشّ جاهلاً والمغشوش عالماً انتفى مفهوم الغشّ . ولا شبهة في حرمة غشّ المسلم في الجملة بلا خلاف بين المسلمين ، بل ادّعي إجماعهم عليه ، بل هي من ضروريات الشرع .

ولمّا كان الغشّ خلاف النصح أو إنّه إظهار خلاف ما أضمر فحصوله في المعاملات إنّما يكون في العوضين ـ كالمبيع ـ نقصاً ورداءة ، وتكون له صور كثيرة : من قبيل الغشّ في البيع والشراء بإخفاء الأدنى في الأعلى ( كمزج الجيّد بالرديء ) ، وبإخفاء غير المُراد في المراد ( كمزج الماء باللبن ) ، وبإظهار الصفة الجيّدة مع أنّها مفقودة واقعاً ( مثل : رشّ الماء على الخضروات ؛ ليتوهّم أنّها جديدة ) ، وبإظهار الشيء على خلاف جنسه ( كطلي الحديد بماء الفضّة أو الذهب ؛ ليتوهّم أنّه فضّة أو ذهب ) .

وعلى الرغم من حرمة الغشّ إلا أنّ المعاملة لا تفسد به ، لكن يثبت الخيار للمغشوش ، إلا فيما يكون الغشّ فيه مُوجِباً لاختلاف الجنس ، كبيع المطلي بماء الذهب أو الفضّة فإنّه يُبطل فيه البيع والمعاملة ، ويحرم الثمن على البائع .

٢ ـ النجَش : وقد فُسّر بتفسيرَين :

**الأوّل** : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو لا يُريد شراءها ، ولكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته .

**والثاني** : أن تمدح سلعة غيرك وتروّجها ليبيعها ، أو تذمّها لئلا تنفق عنه . وظاهر التفسيرَين تحقّق النجش بهما سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أو لا .

والظاهر أنّه لا خلاف بين المسلمين في حرمته . وأفاد بعض الفقهاء بأنّه لا دليل على حرمة النجش في نفسه إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر محرّم كالكذب أو الغشّ ، فإنّه يكون حراماً حينئذٍ من هذه الجهة .

وذكروا أنّه يصحّ العقد ، بل يلزم معه وإن عصى بفعله . ولا خيار إلا مع الغبن بحصول التفاوت الفاحش الذي يثبت معه الخيار . ولبعض الفقهاء نظرات أُخرى فذهب ابن الجنيد إلى بطلان البيع إذا كان النجش من البائع ، وذهب ابن البرّاج إلى ثبوت الخيار مع النجش مطلقاً مع الغبن أو لا .

٣ ـ التطفيف : وهو التقليل في الكيل أو الوزن ، ويشمل كلّ نقص على سبيل الخيانة والظلم سواء أكان في الكيل أو الوزن أو العدّ أو الوقت ونحوها .

وهو محرّم بلا ريب ، وقد ادّعي عليه الإجماع ، بل عدّه كثير من الفقهاء من الكبائر .

٤ ـ التدليس : مُشتقّ من الدلس بمعنى الخيانة والخدعة ، والتدليس إخفاء العيب عن المشتري ، ويُطلق على الأعمّ من إخفاء العيب أو دعوى صفة كمال مع عدمها .

ويحرم التدليس في المعاوضات ونحوها ممّا يرتبط بحقّ الغير باتّفاق الفقهاء .

وله أحكام منها : عدم مانعيته من صحّة العقد ، وإيجابه للخيار في العقود في الجملة ، ويرجع المغرور في الخسارة على المدلّس .

٥ ـ الاحتكار : وهو حبس الطعام وادّخاره انتظاراً للغلاء .

ولا خلاف في مرجوحيته في الجملة ، بل ادّعي عليه الإجماع ، وإن اختلف في حكمه على قولين : الأوّل الكراهة . الثاني الحرمة ، بل نُسب ذلك إلى المشهور .

**المحور الثامن : زكاة مال التجارة**

المشهور استحباب الزكاة في مال التجارة ، وحُكي عن بعض الفقهاء القول بالوجوب ، فيما نفى آخر حتّى الاستحباب .

ويشترط في زكاة مال التجارة خمسة شروط .

**المحور التاسع : خمس مال التجارة**

لا خلاف في أنّ ممّا يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤونة السنة من أرباح التجارات وسائر التكسّبات ، بل الظاهر تسالم الفقهاء واتّفاقهم قديماً وحديثاً على الوجوب ؛ إذ لم يُنسب الخلاف إلا إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل ، واستُدلّ له ـ مضافاً إلى الإجماع والسيرة العملية ـ بالكتاب والسنّة المتواترة .

## الهوامش

( ١ ) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ٩٥ ـ ٩٩ .

# إيجاب [1]

**أولاً ـ التعريف :**

**لغـةً :**

الإيجاب : على وزان إفعال ، من الوجوب ، وهو : الثبوت [2] ، فالإيجاب : هو الإثبات . ومنه قول الإمام السجّاد عليه السلام : « أوجب لنا فيه ما أوجبت لأهل المبالغة في طاعتك » [3] ، أي أثبت ، وأوجبت البيع فوجب ، أي ثبت ولزم [4] .

ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا ﴾ [5] ، أي ثبتت على الأرض ، كناية عن زهاق الروح .

ولعلّ منه قولهم في تقسيم القضايا ـ إلى الموجبة والسالبة ـ : والموجبة هي التي تتكفّل إثبات حكم لموضوع ، والسالبة تتكفّل نفي شيء عن شيء .

**اصطلاحـاً :**

قد يستعمل الإيجاب ويراد به الإلزام الإنشائي بفعل في مقام الأمر في مقابل الإلزام التكويني المعبّر عنه بالإجبار والإلجاء . وهذا الإلزام يكون بكلّ ما دلّ على الطلب الإلزامي كمادّة الأمر أو صيغة الأمر أو الفعل المضارع المستعمل في مقام الإنشاء .

وقد يستعمل ويراد منه خصوص الركن الأوّل من ركني صيغة العقد ـ كقول البائع : ( بعت هذا بكذا ) ـ في مقابل القبول الذي

هو الركن الثاني منه ، ويطلق على مُنشئ الإيجاب الموجب ، وعلى منشئ القبول القابل .

وقد يطلق ويراد به اللزوم في العقود ، كقولهم : إذا افترق البيّعان وجب العقد ، بمعنى صار لازماً بعد سقوط خيار المجلس بالافتراق .

وقد يطلق ويراد به الضرورة .

**ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :**

١ ـ الفرض : وأصله القطع والتقدير [٦] ، وكثيراً مّا يراد به الإيجاب الإنشائي ، يقال : فرض الله الأحكام ، أي أوجبها [٧] .

قال الراغب : « الفرض كالإيجاب ، لكن الإيجاب يقال اعتباراً بوقوعه وثباته ، والفرض بقطع الحكم فيه ، قال تعالى : ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾ [٨] ، أي أوجبنا العمل بها عليك » [٩] .

٢ ـ الإلزام : وأصله اللزوم بمعنى الثبوت والدوام ، يقال : ألزمته ، أي أثبتّه وأدمته [١٠] ، ويستعمل في الإيجاب الإنشائي كناية ؛ لاشتماله على معنى الثبوت .

قال الراغب : « الإلزام ضربان : إلزام بالتسخير من الله تعالى أو من الإنسان ، وإلزام بالحكم والأمر » [١١] ، وأراد بالتسخير والأمر : التكويني والتشريعي .

٣ ـ الاستيجاب : وهو طلب إنشاء الإيجاب والأمر به ، كقول المشتري أو مريد النكاح : بعني أو زوّجنيها . وفي صحّة قيامه مقام القبول خلافٌ [١٢] . فيكون الاستيجاب طلباً للإيجاب وليس عينه .

**ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :**

تعرّض الفقهاء للإيجاب وفقاً لما جاء له من معاني استعمل فيها في الفقه ، وهي ـ إجمالاً ـ كما يلي :

**الأوّل ـ الإيجاب بمعنى الإلزام والتكليف :**

وهو معنى اعتباري ، وأحد الأحكام الخمسة ، فإذا كان صادراً من الشارع كان وجوباً وحكماً شرعياً ، وإذا كان صادراً من غير الشارع ـ كالأب والمولى والحاكم ـ كان إلزاماً عرفياً .

وقد اختلف الأُصوليّون في أنّ الوجوب الشرعي هل يكون بالدقّة منشئاً شرعياً ، أو يكون بحكم العقل ؟ وعلى تقدير كونه منشئاً ومجعولاً من قبل الشارع هل يكون مدلول صيغة الأمر ومادّته وضعاً ، أو أنّه يستفاد منه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ، أو لا يستفاد منه أصلا ؟

ذهب بعض الأُصوليين إلى عدم استفادة الوجوب ؛ معلّلين ذلك بكثرة استخدام الصيغة في الاستحباب ، فتفيد حينئذ جامع المطلوبية لا غير ، ويحتاج الوجوب إلى قرينة زائدة .

كما ذهب جمع آخر إلى أنّه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ؛ لأنّ شدّة الشيء ( الطلب ) من جنسه ، بخلاف ضعفه ( الاستحباب ) ، وعليه فإذا أراد المولى الاستحباب كان عليه بيان ما هو خلاف جنس الشيء وهو قلّة الطلب أو ضعفه ، ولمّا لم يذكر هذا القيد أمكن الاستناد إلى مقدّمات الحكمة لاستفادة الإطلاق المساوق بحسب النتيجة للفرد الشديد وهو الوجوب .

وتفصيل ذلك وغيره من البحوث المربوطة بشروط الإيجاب وموانعه وأقسامه وآثاره يراجع في علم الأُصول . ( انظر : حكم ، وجوب )

**الثاني ـ الإيجاب بمعنى الإنشاء في مقابل القبول :**

وهو صيغة إنشاء المعاملة ، وفي مقابله القبول الذي يدلّ على قبول ما أنشأه الموجب في العقود .

وقد اختلف في حقيقته بتبع اختلافهم في حقيقة الجمل الإنشائية وما تتمايز به عن الإخبار .

والمشهور [١٣] أنّ الإيجاب بما أنّه جملة مستعملة في مقام الإنشاء حقيقته إيجاد المعنى باللفظ في وعائه المناسب له النفس الأمري ، من دون فرق بين القول بأنّ الموضوع له للجمل الخبرية غير الموضوع له للجمل الإنشائية ـ كما هو المشهور أيضاً [١٤] ، كالقول بأنّ الموضوع له للأوّل النسبة التحققيّة ، وللثاني النسبة الإيقاعية كما ذكره المحقّق النائيني [١٥] ـ وبين القول بأنّ الموضوع له فيهما أمر واحد ـ وهو النسبة الصدوريّة ـ وإنّما الاختلاف في الداعي ، حيث كان الداعي في الأوّل هو الاستعمال في المعنى بقصد الحكاية ، وفي الثاني الاستعمال بقصد الإنشاء والإيجاد ، كما عليه المحقّق الخراساني [١٦] .

وكيف كان ، فالمشهور أنّ الجملة الإنشائية كـ ( بعت ) في مقام الإنشاء إنّما تستعمل ليتحقّق معناها في الوعاء المناسب لها وعالم الاعتبار بخلاف الإخبار .

وفي مقابل هؤلاء ذهب السيّد الخوئي إلى مسلك الاعتبار والإبراز ، فإنّه قدس سره حينما خالف المحقّق الخراساني ووافق المشهور في اختلاف مدلول الجملتين ، خالف المشهور في كون الإنشاء إيجاداً للمعنى باللفظ ، والتزم ـ بناءً على مسلكه في باب الوضع وهو التعهّد ـ بأنّ الموضوع له للجمل الإنشائية ـ ومنها الإيجاب ـ إنّما هو إبراز اعتبار نفساني خاصّ ، فإذا قصد إبراز اعتبار الملكية يتكلّم بصيغة ( بعت ) أو ( ملكت ) ، وليس لهذا

الاستعمال مدخل في إيجاد المعنى الاعتباري لا سبباً ولا داعياً ، بل لا معنى لإيجاد المعنى باللفظ .

قال تدام ظله : « الصحيح هو أنّ الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية ، ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج ، والوجه في ذلك : هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني ـ كإيجاد الجوهر والعرض ـ فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع ؛ بداهة أنّ الموجودات الخارجيّة بشتّى أشكالها وأنواعها ليست ممّا توجد بالإنشاء ، كيف ؟ ! والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها . وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجيّة وغير ذلك ، فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم به ؛ ضرورة أنّ اللفظ في الجملة الإنشائيّة لا يكون علّة لإيجاد الأمر الاعتباري ، ولا واقعاً في سلسلة علّته ، فإنّه يتحقّق بالاعتبار النفساني ، سواء أكان هناك لفظ يتلفّظ به أم لم يكن .

نعم ، اللفظ مبرز له في الخارج لا أنّه موجدٌ له ، فوجوده بيد المعتبر وضعاً ورفعاً ... [ فـ ] إذا قصد إبراز اعتبار الملكيّة يتكلّم بصيغة ( بعت ) أو ( ملّكت ) ، وإن قصد إبراز اعتبار الزوجيّة يبرزه بقوله : زوّجت أو أنكحت ... »[١٧] .

هذا ، وينبغي هنا الإشارة إلى مسألة مختصّة بالإيجاب ، وهي أنّ ظاهر عبارات الفقهاء في أركان العقد أنّ عقد البيع ـ مثلاً ـ مركّب من إيجاب وقبول بحيث لا تتمّ حقيقته إلاّ بهما معاً .

ولكنّ المستفاد من عبارة الإمام الخميني أنّه بإنشاء الإيجاب تحصل

حقيقة البيع بتمامه ، فيما يقع القبول خارجاً عن حقيقة العقد ، وتترتّب على هذا المبنى آثار تراجع في محلّها .

قال قدس سره : « والذي ينبغي التنبيه عليه مقدّمة أنّ القبول ... ليس له شأن إلاّ تقرير ما أوجده الموجب وتثبيته ؛ لأنّ قول الموجب : ( بعتك هذا بهذا ) أو ( بادلت بين هذا وهذا ) إيقاع لتمام ماهيّة البيع ، ولا تحتاج تلك المعاملة في تحقّقها إلى إيقاع ملكية المشتري للمثمن أو البائع للثمن ؛ لأنّ ذلك أمر قد فرغ منه البائع وأوقعه ، وإنّما تحتاج إلى قبول عمله حتى يترتّب عليه الأثر ، ويكون موضوعاً لاعتبار العقلاء النقل ، ففي الحقيقة شأن القبول شأن ( شكر الله سعيك ) لا النقل والانتقال الجديد ... فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ إنشاء القبول لابدّ وأن يكون جامعاً لتضمّن النقل وللرضا بإنشاء البائع ، غير مرضيّ ، كما أنّ ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أنّ الموجب والقابل في العقود المعاوضيّة كلّ منهما ينشئ أمرين ، أحدهما بالمطابقة وثانيهما بالالتزام ، فالموجب ينقل ماله إلى ملك المشتري مطابقة ويتملّك مال المشتري عوضاً عن ماله التزاماً ، والقابل بعكس ذلك ، منظور فيه من وجوه » [١٨] . وتفصيل الكلام يراجع في محلّه .

وبصرف النظر عن حقيقة الإيجاب في باب العقود ودوره ، فقد ذكر الفقهاء أنّه يشترط فيه ـ بما أنّه جزء لصيغة العقد ـ كلّ ما يشترط في العقد من الشروط العامّة ، مثل : لزوم كونه بقصد الإنشاء ، وكونه بعبارة مفهمة غير مجملة ، وإمكان وقوعه بالفعل والإشارة والكتابة كما في العاجز عن النطق ، ولزوم تطابقه مع القبول وكونه تنجيزياً لا

تعليقياً وغيرها ، وغير ذلك ممّا يراجع في محلّه . ( انظر : عقد )

**الثالث ـ الإيجاب بمعنى اللزوم :**

ويستعمله الفقهاء بهذا المعنى في باب المعاملات ، فيقولون ـ مثلاً ـ البيّعان بالخيار ما لم يفترقا ، فإذا افترقا وجب البيع ، أي أصبح لازماً لا يجوز الرجوع فيه .

واللزوم حكم وضعي لا تكليفي ، يقابل الخيار أو تزلزل العقد وجواز الرجوع فيه . وتفصيله في محلّه . ( انظر : خيار ، لزوم )

**الرابع ـ الإيجاب بمعنى الضرورة :**

استعمل الفقهاء الإيجاب بمعنى الضرورة تبعاً للفلاسفة وأهل المعقول ، وذلك في بعض الأبحاث الأُصولية والفقهية ، ومن ذلك العبارة المشهورة : ( الشيء ما لم يجب لم يوجد ) [١٩] ، أي ما لم يكن ضرورياً وجوده ولو بالغير وممتنعاً عدمه لم يوجد .

والتفصيل في محلّه . ( انظر : إرادة )

**الخامس ـ الإيجاب بمعنى المقتضي والسبب :**

استعمل الفقهاء الإيجاب بمعنى المقتضي والسبب ، فتراهم يقولون : موجبات الغسل ، أو موجبات الوضوء ، ويقصدون بذلك ما يقتضي الغسل أو الوضوء .

ومن هذا القبيل حديثهم عن موجبات الضمان ، وموجبات الفسخ ، وموجبات الإرث ، ويعبّرون أيضاً بموجبات الكفر ، وموجبات سجود السهو وغير ذلك .

## الهوامش

( ١ ) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٥ : ٢٠٤ ـ ٢٢٠ .

( ٢ ) المفردات ( الراغب ) : ٨٥٣ . وانظر : لسان العرب ( ابن منظور ) ١٥ : ٢١٥ . المصباح المنير ( الفيومي ) : ٦٤٨ . ولعلّ من ذلك قول الإمام عليه السلام [ الوسائل ( الحرّ العاملي ) ٣ : ٣١٥ ، ب ٦ من الأغسال المسنونة ، ح ١٧ ] ) : « غسل الجمعة واجب » أي ثابت ، وهو أعم من الاستحباب ، فلا يحتاج إلى محمل .

( ٣ ) الصحيفة السجادية ( الإمام زين العابدين عليه السلام ) : ٢١٧ ، الدعاء ٤٤ .

( ٤ ) المصباح المنير ( الفيومي ) : ٦٤٨ .

( ٥ ) الحجّ : ٣٦ .

( ٦ ) المفردات ( الراغب ) : ٦٣٠ . المصباح المنير ( الفيومي ) : ٤٦٩ .

( ٧ ) المصباح المنير ( الفيومي ) : ٤٦٩ .

( ٨ ) النور : ١ .

( ٩ ) المفردات ( الراغب ) : ٦٣٠ .

( ١٠ ) المصباح المنير ( الفيومي ) : ٥٥٢ .

( ١١ ) المفردات ( الراغب ) : ٧٤٠ .

( ١٢ ) المبسوط ( الطوسي ) ٣ : ٤٣٠ . الشرائع ( المحقق الحلّي ) ٢ : ١٣ . جامع المقاصد ( المحقق الكركي ) ٤ : ٥٩ . المكاسب ( تراث الشيخ الأعظم ) ٣ : ١٤٧ ـ ١٤٩ ـ ١٥٠ .

( ١٣ ) انظر : المحاضرات ( الفياض ) ١ : ٩٤ ـ ٩٥ .

( ١٤ ) انظر : المصدر السابق ٢ : ١٣٤ ـ ١٣٥ .

( ١٥ ) انظر : فوائد الأُصول ( الكاظمي ) ١ : ١٢٩ .

( ١٦ ) كفاية الأُصول ( الآخوند الخراساني ) : ٧١ .

( ١٧ ) المحاضرات ( الفياض ) ١ : ٩٩ ـ ١٠٠ .

( ١٨ ) البيع ( الخميني ) ١ : ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

( ١٩ ) انظر : الفوائد العلية ، القواعد الكلّية ( السيد علي البهبهاني ) ٢ : ٤٨٤ ، ٤٨٨ . صراط النجاة ( الخوئي ) ٢ : ٥٦٤ ، تعليقة التبريزي .

# قواعد النشر في مجلة
# فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ ـ اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز ( ٢٥٠ ) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهمّ نتائج البحث .

٥ ـ أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثّقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخّصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلّفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ ـ أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط ( CD ) ، على أن لا تتجاوز ( ٢٠ ) صفحة ( A٤ ) .

٧ ـ ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى .

٨ ـ للمجلّة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ ـ المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ ـ ترتيب المقالات في المجلّة يعتمد على أُسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ ـ للمجلّة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

**تنبيه :**

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

# مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

## قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم: .....

Name: .....

العنوان: .....

Address : .....

---

# FIQH - U - AHLIL BAIT

## قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ وَآخِرُ

دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس : ١٠

**GENERAL SUPERVISOR:**
*Mahmood AL - Hashemi*

**EDITOR - IN - CHIEF:**
*Khalid AL - Ghaffuri*

**EDITORIAL BOARD:**
*Abbas AL - Ka'bi*
*Safa - Ad - din AL - Khazraji*
*Haidar Hobballah*
*Muhammad AL – Rahmani*
*Asadollah Hasani*

**EXECUTIVE MANAGER:**
*Ali Assaedi*

**ADDRESS:**
*P . O . Box : 37185/3799*
*QUM* - IRAN
*Tel : +98 253 7739999*
*Fax : +98 253 7744387*

# FIQH - U - AHLIL BAIT

*Quarterly Jurisprudence Specialized*

***VOL. 18 – NO. 69 – 2013/1434***

Fiqhmag_ar@afiqh.org