# فقه أهل البيت عليهم السلام

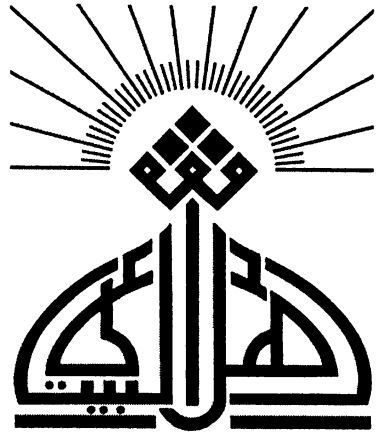
فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- أقسام الأراضي وحكم ملكيتها / ٢
- المال المعيّن المشتبه ملكيته بين أشخاص معلومين محصورين
- المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون / ١
- دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ تحديد مفهوم (المُضارّة) في باب الإرث ـ رؤية تحليلية نقدية في فقه القرآن
- دراسات فقهية حديثية ـ القيمة الدرائية لمتون الحديث عند الإمامية / ٢
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ كتاب (فقه القرآن) للراوندي ـ دراسة منهاجية
- رسالة في حجية الظن / ٣
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٥
- نافذة المصطلحات الفقهية ـ إصلاح

٧٠

العدد السبعون ـ السنة الثامنة عشرة ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م

شبكة الفكر
alfeker.net



فصلية فقهية متخصصة محكّمة

**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

# فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

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

العدد السبعون ـ السنة الثامنة عشرة
١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

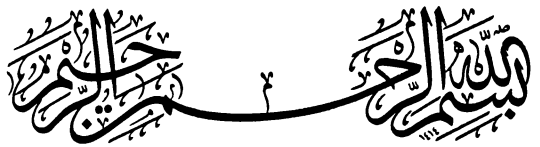
ISC

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

**المراسلات** : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

**تلفكس** : +٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٤٣٨٧

**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 مساحة الاختلاف الكبروي بين الاتّجاهين الأُصولي والأخباري** ..... ٥ ـ ١٨

رئيس التحرير

---

**ـ بحوث اجتهادية ـ**

**أقسام الأراضي وحكم ملكيتها /٢** ..... ١٩ ـ ٤٠

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

**المال المعيّن المشتبه ملكيته بين أشخاص معلومين محصورين** ..... ٤١ ـ ٥٤

آية الله الشيخ لطف الله الصافي

---

**ـ دراسات وبحوث ـ**

**المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون /١** ..... ٥٥ ـ ٧٤

الشيخ حسين حلبيان

**دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ تحديد مفهوم ( المُضارّة ) في باب الإرث ـ رؤية تحليلية نقدية في فقه القرآن** ..... ٧٥ ـ ١١٦

الشيخ خالد الغفوري

# محتويات العدد


**دراسات فقهية حديثية ـ القيمة الدرائية لمتون الحديث عند الامامية /٢** ..... ١١٧ ـ ١٣٨

الاستاذ الشيخ حيدر حبّ الله

**في رحاب المكتبة الفقهية ـ كتاب ( فقه القرآن ) للراوندي ـ دراسة منهاجية**..... ١٣٩ ـ ١٧٤

الشيخ خليل الجريواني

**رسالة في حجية الظن /٣** ..... ١٧٥ ـ ١٨٨

آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي

تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري

**موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٢٥** / ١٨٩ ـ ٢٠٠

إعداد : التحرير

**نافذة المصطلحات الفقهية ـ إصلاح**..... ٢٠١ ـ ٢١٨

إعداد : التحرير

# مساحة الاختلاف الكبروي بين الاتّجاهين الأُصولي والأخباري

إنّ مَن يتتبّع المسار التأريخي لحركة الفقه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام يبرز أمامه تيّاران متعاكسان : أحدهما : التيّار العقلي والعقلاني والآخر : التيّار المتحفّظ . . وقد جرى الباحثون على تسمية الأوّل بـ ( الاتّجاه الأُصولي ) وتسمية الثاني بـ ( الاتّجاه الأخباري ) . . ويُقال عادة بأنّ السجال والخلاف بين هذين الاتّجاهين الأُصولي والأخباري ظهر جلياً على الساحة واحتدم في القرن الحادي عشر متمثّلاً بزعيم الاتّجاه الأخباري الأمين الاسترآبادي [ ١٠٢١ هـ ] الذي نظّر لهذا الاتّجاه وقعّد له أُسساً منهجية خاصّة بـه وإن كانت جذوره ومعالمه أسبق مـن ذلـك بكـثير . .

وثمّة فوارق ومميّزات لكلّ من هذين الاتّجاهين ـ الأُصولي والأخباري ـ بها يمتاز عن منافسه . . بعضها أساسية وكبروية وبعضها الآخر فرعية وصغروية . . وقد كُتُبت بعض الرسائل والبحوث في بيان أوجه الاختلاف بين الأُصوليين والأخباريين قديماً و حديثاً . . وسنتوقّف عند أبرز المميّزات الكبروية نظراً لأهميتها من خلال إثارة عدد من الأسئلة . . وأمّا الفوارق والمميّزات الصغروية بين الاتّجاهين فسندعها إلى فرصة أُخرى . .

محطّات المُقارنة بين الاتّجاهين الأُصولي والأخباري كبروياً :

**المحطّة الأُولى** : ما هي قيمة المعرفة البشرية العقلية النظرية في نفسها ومن حيث هي ؟ وإلى أيّ حدّ يُمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها ؟ وهل يُمكنها إيصالنا إلى القطع واليقين أو لا ؟

والإجابة على هذا السؤال تقع على عاتق العلوم العقلية الصِّرفة حيث يُجيب أنصار الاتّجاه العقلي من الفلاسفة بأنّ المعرفة العقلية التصديقية هي الأساس . . وهي المعيار الأوّل لكلّ معرفة بشرية ولولا المعارف الأوّلية التي زوّدنا الله تعالى بها وأودعها في عقولنا لما استطعنا أن نتقدّم خطوة واحدة إلى الأمام في طريق كسب أيّة معرفة نظرية مهما كانت بسيطة أو مُركّبة [١] . . وهذا يُعدّ من المباني المُسلّمة لدى أصحاب الاتّجاه الأُصولي . . فيما أنّ الأمين الاسترآبادي قد أثار غبار التشكيك حول القيمة المعرفية للدليل العقلي بل ونزع الثقة عنها وأعطى للمعرفة الحسّية قيمة عُليا وانتهى الى منع العقل من ممارسة أيّ دَور في المجال التشريعي وخلع الشرعية عنه وفسح المجال للدليل النقلي بحجّة أنّ الدليل النقلي يعتمد المعرفة الحسّية [٢] . . أجل إنّهم استثنوا العقل الفطري البديهي كالواحد نصف الاثنين فهو حجّة ما لم يُعارضه دليل نقلي وإن عارضه دليل نقلي فلا يُقطع بتقديمه [٣] . . بل أحياناً قد يظهر على فلتات ألسنتهم ما يكشف عن أنّهم ينظرون بريب الى قدرة العقل على ممارسة دَورٍ ما حتّى في مسائل أُصول الدين [٤] . . بل نعى بعضهم على الأُصوليين تعويلهم على الأدلّة العقلية في العقائد والأخذ من المتكلّمين . .

**المحطّة الثانية** : هل يُمكن للعقل العملي أن يُمارس دَوره الفاعل والمُؤثّر في عملية اكتشاف الحكم الشرعي سواء في دائرة

ما يُسمّى في أُصول الفقه بـ ( المُستقلات العقلية ) ؟ أو في دائرة ما يُسمّى بـ ( غير المستقلات العقلية ) من الملازمات ؟ بل هل يُمكن للعقل أن يُمارس دَوره الفاعل في عملية تحليل وتفسير القضايا التشريعية واكتشاف عناصرها وقواعدها وضوابطها ؟ . .

ومن الطبيعي والمتوقّع أن يُجيب الأُصوليون على هذا السؤال بكلمة ( نعم ) . . فهم يعتقدون بقدرة العقل العملي مُستقلاً على تشخيص الحسن والقبح كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب واستحالة التكليف بغير المقدور . . كما أنّ بإمكان العقل أن يكتشف العلاقة بين الأحكام الشرعية نفسها كعلاقة التضادّ بين الأحكام والعلاقة القائمة بين الحكم ومتعلَّقه والعلاقة القائمة بين الحكم ومقدّماته والعلاقة القائمة داخل الحكم الواحد . . وأيضاً بإمكان العقل أن يُدرك تحليل بعض القضايا التحليلية كتحليل حقيقة الوجوب التخييري أو حقيقة الوجوب الكفائي . . ومن هنا أفرد علماء الأُصول في بحوثهم الأُصولية فصلاً مُستقلاً تحت عنوان ( الدليل العقلي ) عالجوا فيه هذه الحيثيات . .

فيما وقف أصحاب الاتّجاه الأخباري من ذلك . . ولم يسمحوا موقف الرافض للعقل بأن يخوض في هذه المجالات [٥] . . وضربوا صفحاً عن الورود في هذه البحوث كلّها ولم يُتعِبوا أنفسهم فيها . . فإنّهم لا يرون أيّة جدوى في الخوض فيها تذرّعاً بأنّه لم تتعرّض له الأحاديث المنقولة عن المعصومين عليهم السلام بالمرّة مع كثرة الابتلاء به وحاجة الناس والمُكلّفين الماسّة إليه . .

**المحطّة الثالثة** : هل يُمكن للعقل البشري العملي أن يُحدّد القاعدة العملية الأساسية التي تُقرّر الموقف العملي للمُكلّف

الشاكّ في الحكم الشرعي في حالة فقد الدليل الشرعي المُعتبر وتستطيع إخراجه عملياً مـن دوّامة التحيّر ، وتخلّصه من التردّد ؟

وقد تصدّى أصحاب الاتّجاه الأُصولي للإجابة على هذا التساؤل بالإيجاب بكلّ صراحة وقدّموا في هذا المجال صورة واضحة ضمن صياغات قواعدية تتمثّل بقاعدة البراءة العقلية ( = قبح العقاب بلا بيان ) كما عليه مشهورهم أو قاعدة الاحتياط العقلي ( = حقّ الطاعة ) كما عليه شرذمة منهم . . وثبّتوا هذه الأُصول العملية الأساسية الأوّلية كقواعد لحالات الشكّ في التكليف . .

وفي المقابل لم يقبل أصحاب الاتّجاه الأخباري ذلك وأنزلوا البحث من مستواه العقلي الى مستوى تحديد تلك القواعد على أساس ما يُستفاد من النصّ الشرعي كتاباً وسنّة وليس على أساس الحكم العقلي . . ومن هنا ميّزوا بين نوعين من الشبهات : الوجوبية والتحريمية ، فقالوا بجريان البراءة في القسم الأوّل دون القسم الثاني الذي أفتوا فيه بلزوم التوقّف ووجوب الاحتياط ؛ وذلك انطلاقاً من نصوص تثليث الأُمور وغيرها [٦] . .

وحيث إنّ قدماء الأُصوليين بحسب تبويبهم كانوا يعدّون الاستصحاب ضمن الدليل العقلي فقد انبرى الأخباريون لردّه وذهبـوا إلى عـدم مشروعية العمل به والاستناد إليه [٧] . .

**المحطّة الرابعة** : هل يُمكن تفعيل وتوسعة دَور العقل البشري في مجال تحليل العملية التشريعية واكتشاف الضوابط العامّة والأُسس التحتيـة العقلانية والعُرفية التي تحكمها أو لا يُمكن ؟ . .

ولا يتردّد الأُصوليون بطرح إجابة إيجابية على هذا السؤال . . بل إنّ كلّ ما شيّدوه من قواعد أُصولية سواء ما يتعلّق منها بالأدلّة

اللفظية وتحديد دلالاتها أو ما يتعلّق منها بالأدلّة اللبّية وتحديد دلالاتها إنّما يقع في هذا السياق . . وما ذكروه من قواعد وأُصول عملية في حالات فقدان الأدلّة المُحرِزة . . وكذا ما قدّموه من قواعد وضوابط لعلاج حالات التنافي والتعارض بين هذه الأنواع المُختلفة من الأدلّة والأُصول . . كلّ ذلك إنّما بحثه الأُصوليون على أساس مبانيهم المحكمة في الثقة بالعقل وقدرته على ذلك . .

بيد أنّنا نرى الأخباريين لا يكادون يبتعدون عن النصّ الحديثي لدى تعيين الموقف تُجاه الضوابط والقواعد العامّة في هذه المجالات . . فحينما يُحاولون تحديد إحدى الدلالات لدليلٍ ما ـ نظير : تحديد مفاد صيغة الأمر وصيغة النهي وهل إنّهما تدلّ على الوجوب والحرمة أو لا ؟ [٨] أو البحث في حجّية المفهوم [٩] ـ نراهم يلجأون الى سرد عدد من الروايات والأحاديث والنصوص . . في حين أنّ تعيين دلالات الألفاظ وطريقة التخاطب شأن من شؤون العُرف وأمر راجع للعقلاء وما تواضعوا عليه بينهم . . مُضافاً إلى ما صرّح به بعضهم من أنّ قواعد العربية المذكورة في فنّ المعاني والبيان أو غيرهما قليلة الجدوى عند الأخباريين بذريعة أنّ هذه القواعد هـي قواعد ظنية وليست بقطعية [١٠] . .

ولقد آل الأمر بأصحاب الاتّجاه الأخباري الى حصر النشاط العقلي في دائرة محدودة وضيّقة جدّاً واعتباره مُجرّد أداة ووسيلة لفهم النصّ النقلي الشرعي . . بل لم تُترَك له كامل الحرّية في الحركة حتّى داخل هذه المساحة النصوصية المحدودة أيضاً بل حُظِر عليه التحرّك في الدائرة القرآنية وممارسة عملية فهم النصّ القرآني [١١] . . وتمّ خنقه في زاوية حرجة ضيّقة جدّاً ألا وهي الدائرة الحديثيـة والروائية فقط ولم يُسمح للعقل مُطلقاً بتخطّي

ذلك . . بل تمادى بعضهم وجنح ـ ولكن بشكل غير مُعلَن ـ الى توقيفية عملية تفسير النصّ الحديثي وحصره في حدود ما ورد تفسيره في النصّ الحديثي نفسه [١٢] نظير ما ذُكر بالنسبة الـى توقيفية عملية تفسيـر النصّ القرآني على النصّ الحديثي . .

## الإشكاليات الأساسية للأخباريين على الإتّجاه الأُصولي :

لقد أورد أصحاب الاتّجاه الأخباري جملة من الإشكاليات على الاتّجاه الأُصولي ودخلـوا معهم في مناقشات جادّة عـديدة :

### الإشكالية الأُولى :

عدم تصدّي أحد من الأنبياء عليهم السلام بما فيهم نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة من آله عليهم السلام وأصحابهم لبيان العلوم العقلية وعدم الحثّ على تعلّمها وعدم الاتّكال عليها في بيان معالم العقائد الدينية واكتفائهم بمخاطبة الفطرة الإنسانية ، مع كونهم هداة مهديين ؟ . .

### الجواب :

١ ـ من خلال المتابعة لحركة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام نرى أنّهم قد استندوا الى العقل والتعقّل لبثّ دعوتهم ونشر تعاليمهم وتسلّحوا بسلاح العقل لمواجهة القوى المضادّة لتيّار التوحيد والطواغيت . . ويدعم ذلك طبيعة الخطاب الذي اعتمدوه في دعوتهم ، من قبيل : الاستدلال العقلي على بشرية المسيح وأُمّه وعدم كونهما إلهين ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِه الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ [١٣] . .

٢ ـ ما اختصّ به القرآن الكريم من الاستناد الى ما يقتضي به العقل سواء أكان في مقام إثبات بعض الحقائق أو في مقام الاحتجاج

والمناظرة مع الخصم أو في مقام تقديم النصح والموعظة والتوجيه أو في مقام الإثارة والتنبيه أو في مقام التقييم والموازنة أو في مقام الاعتراض أو الذمّ أو المعاتبة . . وهذا ما نراه في ما لا يحصى من الآيات كثرة ، من قبيل : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١٤) فإنّ هذا الاستدلال ـ كما ترى ـ استدلال عقلي . .

٣ ـ من يطالع كتاب الكافي للشيخ محمّد بن يعقوب الكليني يرى أنّ أوّل فصل يواجه فيه هو ( كتاب العقل والجهل ) ، يقول ثقة الإسلام الكليني رحمه الله : « إنّ أوّل ما أبدأ به وأفتتح به كتابي هذا : كتاب العقل ، وفضائل العلم ، وارتفاع درجة أهله ، وعلوّ قدرهم ، ونقص الجهل ، وخساسة أهله ، وسقوط منـزلتهم ؛ إذ العقل هو القطب الذي عليه المدار ، وبه يُحتجّ ، وله الثواب ، وعليه العقاب » (١٥) . . بل نحن نجد أنّ أوّل حديث يبدأ به الكليني كتابه هذا هو ما رواه عن محمّد بن مسلم ـ في الصحيح ـ عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لمّا خلق الله العقل استنطقه ، ثمّ قال له : أقبل فأقبل ، ثمّ قال له : أدبر فأدبر ، ثمّ قال : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك ، ولا أكملتك إلا في من أُحبّ . أما إنّي إياك آمر ، وإياك أنهى ، وإياك أُعاقب ، وإياك أُثيب » (١٦) . .

٤ ـ لدى إلقاء نظرة سريعة على التراث الحديثي والروائي نرى بعض الظواهر التي تنمّ عن استهداف السنّة الشريفة لتحريك العقول وتثويرها في الدائرة الأحكامية ، نظير : ظاهرة ما يُسمّى بـ( علل الأحكام ) حيث توفّرت طائفة مُعتدّ بها مـن الأحاديث على بيان بعض الحيثيات العقلانية في المجال التشريعي كالإشارة الى مِلاكات الأحكام وعللها أو بيان الحِكَم من تشريعها والتي ألّف

فيها حتّى أصحاب المنحى الأخباري المحض كالشيخ الصدوق . . وقد تمّ بعد ذلك تطوير هذه الفكرة على يد فقهاء وأُصوليّ أهل السنّة وأخرجوها في قالب ( نظرية المقاصد ) . . فلو كان الاتّجاه العامّ للشريعة هو اعتماد ثقافة التسليم والتعبّد فحسب دون الإهتمام بالبُعد العقلي أو العقلاني فلا داعي لفتح هذه النافذة الحسّاسة والخطيرة التي تُضفي على الشريعة رونقاً جديداً لتوليد القناعات المنطقية والبرهانية لدى المتديّنين والمؤمنين . .

٥ ـ كما أنّ التتبّع يكشف عن ظاهرة تعليم الأئمّة عليهم السلام لأصحابهم فنّ الاستنباط من الكتاب وتدريبهم على كيفية استخراج الأحكام وسوقهم باتّجاه تحريك عقولهم وتوظيفها في عملية الكشف عن الحكم الشرعي مُضافاً الى ما اشتملت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام من تقعيد لبعض القواعد الأُصولية والفقهية كقاعدتي البراءة والاستصحاب وقواعد الصحّة والتجاوز والفراغ وقاعدة السلطنة وقاعدة السوق سيما وإنّ بعض النصوص التي تضمّنت هذه القواعد قد اشتملت على الإشارة الى بعض التعاليل التي انبنت عليها هذه القواعد . . فإنّ هذا التقعيد وبهذه الرؤية الأكاديمية يكشف عن أنّ الشريعة المقدّسة اتّخذت التدابير اللازمة والكفيلة بديمومتها واستمرارها وعدم اندراسها من خلال رسم وتحديد منهجية خاصّة لاستنباط أحكامها . . فلو كان دَيدن الرسالة هـو تركيز الحالة التعبّدية فقط لما سلكت هـذا السبيل . .

٦ ـ إعداد أئمة أهل البيت عليهم السلام للكوادر المتخصّصة في العلوم والمعارف العقلية للتصدّي للمناظرة والحوار في مختلف المجالات كالمجال العقَدي، نظير: هشام بن الحكم ومؤمن الطاق وغيرهما . .

٧ ـ لا يخفى كون السيرة والإرتكازات العقلائية تختلف عن الدليل العقلي بيدَ أنّهـا تستهدف التدبير لمسارات العلاقـات الاجتماعيـة

وأنماط التعامل الذي هو من نتائج التعقّل والتأمّل والتفكير . . كما أنّ الشريعة لا ترى الحجّية لهذه السيرة في نفسها ومع قطع النظر عن إمضاء الشارع لها وتأييده لها . . إلا أنّ هذا مجرّد مسألة نظرية صِرفة ؛ إذ أنّ المُتتبّع لموارد هذه السِّيَر العقلائية يتجلّى له بوضوح أنّ الحالة الغالبة على مواقف الشريعة هي إمضاء السِّيَر العقلائية بما يُشكّل ظاهرة مُلفتة للنظر . . وقلّما نجد الشارع يصطدم مع سيرة العقلاء . . ولا نعثر سوى على حالات نادرة وقليلة جداً لم يمضها الشارع ووقف في وجهها مع بيانه لنقاط ضعف هذه السِّيَر والعلّة في عدم إمضائه لها نظير موقف الشريعة الرافض للتعامل الربوي لكونه يتصادم مع البُعد الإنساني في عملية الإقراض أو موقفه السلبي تُجاه تعاطي الخمر والميسر ، لكونهما ينتهيان غالباً الى إضعاف العلاقات الاجتماعية وإثارة الشحناء والعداوة بين أفراد المجتمع الواحد . . وهذا خير شاهد على أنّ الشريعة المقدّسة لها عناية فائقة واهتمام كبير بظاهرة التعقّل ومـا آلت إليه مـن نتائج على الصعيد الحياتي . .

## الإشكالية الثانية :

من المسلَّم لدى الاتّجاه الأُصولي حجّية الأدلّة النقلية ـ كتاباً وسنّة ـ في الجملة وقد تعبّدنا الشارع بها . . وحيث إنّ هذه الحجّية عامّة بلا أيّ فرق بين الأُصول والفروع فإنّ الاعتقاد بمفادها مبرئ للذمّة وإن خالف الواقع . . وعليه فلا حاجة الى العقل والدليل العقلي إطلاقاً . . وعليه فلا وجه لما عليه الأُصوليين من التفريق بين المجال العقائدي والمجال التشريعي . .

## الجواب :

١ ـ إنّ اعتماد الأدلّة النقلية حتى لو كانت قطعية في العقائد الأساسية يستلزم الدور . . إذ كيف نُثبت حقانية وجود الله تعالى

وتوحيده بكلامه تعالى ؟ ! أم كيف نُثبت حقّانية الرسول ﷺ بكلام الرسول نفسه ؟ ! . . أجل في مجال العقائد الفرعية حيث لا يتأتّى المحذور السابق فيُمكن اعتماد الدليل النقلي القطعي فيها . .

٢ ـ إنّ الأدلّة النقلية غير القطعية لولا توسيط العقل والتعقّل لما تمّت عندنا دليليتها وحجيتها كخبر الواحد . . فإنّها إنّما تتمّ إمّا بدليل لبّي وهو السيرة ، وإمّا تتمّ بطريق السنّة المتواترة إجمالاً . .

٣ ـ إنّ الحجج بكلّ أقسامها وأنواعها إنّما تقوم كطرق لإثبات التكليف الذي يترتّب عليه لزوم الامتثال . . والامتثال يستند الى مقولة المولوية والآمرية والسيادة للمولى والتي هي أمر واقعي سواء أطابقت هذه الطرق الواقع أو لا . . فإنّ الامتثال أو الانقياد بحسب المصطلح الأُصولي كلاهما يُحقّقان حالة العبودية في العبد وهو المطلوب . . بخلاف الأُمور العقدية التي هي ترتبط بحقائق خارجية ولها ما بأزاء . . فهي عبارة عن إخبارات تحكي عن واقع خارجي . . ولذا لا بدّ من يقينية الطرق الحاكية عنها . . بخلاف الدائرة الأحكامية التي يُراد منها الجري العملي والإذعان العملي لا أكثر ؛ فإنّها مجرّد إنشاءات محضة ليس لها ما بإزاء ولا تحكي عن حقائق خارجية . . إذن فتنحصر حجّية خبر الواحد في الدائرة التشريعية والفقهية دون الدائرة العقَدية والنظرية . .

٤ ـ إنّ خبر الواحد بحسب الاصطلاح الأُصولي أمارة ، والأمارات كلّها ظنية . . ولازم ذلك أنّه يُحتمل فيها المخالفة للواقع وإن كان الاحتمال في غاية الضعف . . وهذا لا يتصادم مع حجيتها والجري طبقها . . فيما أنّ الدائرة العقدية التي تقتضي الإذعان المطلق . . ولا مجال للشكّ والريب فيها ، ولا مجال لاحتمال الخلاف . . فإنّ احتمال الخلاف مهما كان ضعيفاً يتصادم مع مقولة الإيمان . .

**الإشكالية الثالثة :**

إنّ أصحاب الاتّجاه الأُصولي يعتمدون الأدلّة الظنّية ، ومن الواضح أنّ الظن لا يُغني من الحق شيئاً كما نطق الكتاب بذلك . .

**الجواب :**

١ ـ إنّ الطرق الظنّية لا يتمّ اعتمادها بما هي ظنّية ومن حيث هي بل من حيث قيام الدليل القطعي عليها كما مرّت الإشارة إليه . .

٢ ـ إنّ إطلاق الظنّ على هذه الطرق باللحاظ المنطقي . . ومن هنا لا يكتُفى بها في المجال العقائدي . . وإلا ففي المجال العملي فإنّ العقلاء يركنون إليها ويطمئنّون بها ولا يتردّدون في العمل بها . .

**الإشكالية الرابعة :**

يُدّعى إنّ الاتّجاه الأُصولي ليس له جذور وعراقة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام وإنّما هو اتّجاه وافد من المذاهب الأُخرى . . ويبدو هذا جلياً في بعض البحوث كالبحث في دليلية الإجماع وحجية الأدلّة الظنّية وكذا الاستناد الى العقل إلى الأدلّة اللبية . .

**الجواب :**

١ ـ إنّ المُراجعة لتاريخ التدوين في علم الأُصول تُثبت أنّ للإمامية كانت هناك كتب مؤلّفة في هذا المجال كـ ( مباحث الألفاظ ) المنسوب الى هشام بن الحكم . . ولو ذهب أحد الى القول بأسبقية المدرسة السنّية في مجال التدوين الأُصولي وتقدّمها على المدرسة الإمامية فهذا لا يُثبت عدم أصالة التدوين الأُصولي لدى الإمامية واستيرادهم ذلك من المدرسة السنّية ؛ نظراً لتضمّن بعض الروايات النبوية وكذا روايات الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام الكثير من هذه المسائل الأُصولية وإن لم تكن مفرزة ومُدوّنة بصورة مُستقلّة بل إنّها مُدرجة مع غيرها من المسائل

الفقهية أو المسائل الكلامية أو الروايات التفسيرية . . فالمهمّ كون المدار في الحكم على المضمون والمحتوى لا كيفية التدوين . .

٢ ـ إنّ بعض هذه القواعد الأُصولية التي يعتمدها علماء الأُصول قد وردت في الكتاب العزيز كحجّية الكتاب نفسه وحجّية السنّة النبوية الشريفة وحجّية خبر الواحد ولزوم الرجوع الى ذوي الخبرة والسؤال منهم ودلالة صيغة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة وقاعدة البراءة وأيضاً قاعدة الاستصحاب . .

٣ ـ إنّ وجود التأثّر بالجوّ السائد لدى أهل السنّة في الجملة لا يُمكن إنكاره كما هو حاصل في كثير من المجالات المعرفية كالمجال الحديثي والتفسيري والكلامي ؛ نظراً للتلاقح والتبادل الفكري الذي يكون بين المسلمين أنفسهم بل وبين سائر بني البشر . . لكن المهمّ الاستقلالية والأصالة والمتانة في الاستناد عند اتّخاد الرؤية الأُصولية . . فلو فُرض وجود تأثّرٍ ما بالمدرسة السنّية في بداية الطريق وفي مرحلة الصيرورة وتدوين علم الأُصولية من قِبَل المدرسة الإمامية فلا مجال لهذه الفرضية الآن بعد التطوّر والتغيير الكبيرين الحاصلين في علم الأُصول على يد الإمامية حيث عمل الإمامية خلال فتة طويلة امتدّت عدّة قرون حيث توقّفت عجلة الأُصول لدى المدرسة السنّية وأُغلق باب الاجتهاد والبحث فيها وأُوصد بصورة تامّة فيما واصل الإمامية بحوثهم الدقيقة وطروحاتهم الخاصّة التي تُمثّل رؤاهم وآراء هم . .

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

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

**رئيس التحرير**

# الهوامش

( ١ ) أُنظر : الصدر ، محمّد باقر ، فلسفتنا ، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤ م : ٦٢ ـ ٧٨ .

( ٢ ) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ : ٢٥٦ ـ ٢٦٢ .

( ٣ ) أُنظر : البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ١ : ١٢٥ ـ ١٣٣ ، المقدّمة العاشرة .

( ٤ ) أُنظر : المصدر السابق .

( ٥ ) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ٢٧٢ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٥٩ ـ ٦٠ ، المقدّمة الثالثة .

( ٦ ) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ٢٧٦ ـ ٢٢٨٣ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٤٣ ـ ٥١ ، المقدّمة الثالثة .

( ٧ ) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ٢٨٤ ـ ٢٩٩ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٥٢ ـ ٥٥ ، المقدّمة الثالثة .

( ٨ ) أُنظر : البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة : ١١٢ ـ ١١٦ ، المقدّمة السابعة .

( ٩ ) أُنظر : المصدر السابق : ٥٨ ـ ٥٩ ، المقدّمة الثالثة .

( ١٠ ) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ٩٢ .

( ١١ ) أُنظر : المصدر السابق : ٢٧٢ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٦ ـ ٣٥ ، المقدّمة الثالثة .

( ١٢ ) أُنظر : الصدوق ، محمّد بن علي ، معاني الأخبار ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٣٧٩ هـ = ١٣٣٨ هـ . ش ؛ فإنّ الشيخ الصدوق استهدف في كتابه هذا شرح بعض المفاهيم التي تضمّنتها الأحاديث من خلال ما ورد في أحاديث شارحة أُخري ، الى حدّ بحيث نراه حينما يُريد تبيين الوجه في تسمية كتابه بـ ( معاني الأخبار ) يذكر ثلاثة أحاديث ، ولم يُضف كلمة واحدة من إنشائه وتعبيره الخاصّ [ أُنظر : ١ ـ ٢ ، ح ١ ، ٢ ، ٣ ] .

( ١٣ ) المائدة : ٧٥ .

( ١٤ ) آل عمران : ٥٩ . وانظر : البقرة : ٤٤ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ١٧٩ ، ١٩٧ ، ٢٤٢ ، ٢٦٩ . آل عمران : ٧ ، ٦٥ ، ١١٨ ، ١٩٠ . المائدة : ١٨ ، ١٠٠ . الأنعام : ٣٢ ، ١٥١ . الأعراف : ١٦٩ .

( ١٥ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١ : ٩ .

( ١٦ ) المصدر السابق ١ : ١٠ ، ح ١ .

# أقسام الأراضي وحكم ملكيتها
## القسم الثاني

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

تقدّم القسم الأوّل من هذه الدراسة الذي وقع البحث فيه حول حكم ملكية الأراضي الموات بالأصالة . . وفي هذا القسم تمّ بحث ما تبقّى من أقسام الأراضي وهي : ما كانت عامرة بالأصالة . . ما عرضت له الحياة بعد الموت . . ما عرض له الموت بعد العمارة . . أراضي الكفّار التي تقع بيد المسلمين وهذه الأخيرة تكون على عدّة أقسام . .

**القسم الثاني** : ما كانت عامرة بالأصالة ـ أي : لا من معمّر ـ كأطراف الشطوط والأنهار والآجام ونحوها ممّا تكون عامرة بالأصالة .

وقد أفاد الشيخ الأنصاريّ رحمه الله : « أنّ الظاهر أنّها أيضاً للإمام وكونها من الأنفال ... وعن التذكرة الإجماع عليه وفي غيرها نفي الخلاف عنه لموثّقة أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمّار المحكيّة عن تفسير عليّ بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام حيث عدّ من الأنفال : « كلّ أرض لا ربّ لها [1] ... » [2] .

وهنا مسألة هامّة ذكرها السيّد الخوئيّ رحمه الله [3] وهي أنّه هل إنّ الإحياء يمكن تحقّقه في الأرض العامرة بالأصل كما يتحقّق في الموات بالأصل ، أو لا ؟

أفاد ﷺ أنّ هذا أمر ممكن كما لو بنى بيتاً أو أجرى فيها الأنهار فتشملها أدلّة الإحياء ، وعلى فرض عدم صدق الإحياء فلا إشكال في صدق عنوان التعمير ؛ فإنّ جملة من النصوص ورد فيها عنوان الإحياء وعنوان التعمير كما في صحيحة محمّد بن مسلم : « أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمّروها فهم أحقّ بها » (٤) .

**القسم الثالث** : ما عرضت له الحياة بعد الموت .

قال الشيخ الأنصاريّ ﷺ : « وهو ملك للمحيي فيصير ملكاً له بالشروط المذكورة في باب الإحياء بإجماع الأُمّة كما عن المهذّب، وبإجماع المسلمين كما عن التنقيح، وعليه عامّة فقهاء الأمصار كما عن التذكرة. لكن ببالي من المبسوط كلام يشعر بأنّه يملك التصرّف لا نفس الرقبة فلا بدّ من الملاحظة » (٥) .

**أقول** : قد عرفت بما لا مزيد عليه في بحث القسم الأوّل أنّ إحياء الموات لا يوجب ملكيّة الأرض وإنّما يوجب حقّ الأولويّة في مقابل غير المحيي فما نقله الشيخ الأنصاريّ عمّا بباله من كلام من المبسوط يشعر بأنّه يملك التصرّف لا نفس الرقبة هو الصحيح وبالنسبة لغير الشيعيّ حينما يظهر الحجّة ﷺ كان له إخراجها من تلك الأرض .

هذا ، وفي خصوص ما لو كان المحيي كافراً وأحيى أرضاً في دار الإسلام ذكر الشيخ الأنصاريّ ﷺ (٦) : « إن اعتبرنا في ذلك الإسلام كان ما أحياه باقياً على ملك الإمام ﷺ » .

**أقول** : قد عرفت في بحث القسم الأوّل بما لا مزيد عليه أنّ الموات بالإحياء لا يخرج من ملك الإمام ﷺ ولكن يحصل للمحيي حقّ الاختصاص ولو كان كافراً .

**القسم الرابع** : ما عرض له الموت بعد العمارة .

قال الشيخ الأنصاريّ ﷺ : « فإن كانت العمارة أصليّة فهي مال الإمام عليه السلام وإن كانت العمارة من معمّر ففي بقائها على ملك معمّرها أو خروجها عنه وصيرورتها ملكاً لمن عمّرها خلاف معروف في كتاب إحياء الموات منشأه اختلاف الأخبار » (٧) .

ويشير ﷺ باختلاف الإخبار إلى فئتين من الأخبار :

**الفئة الأُولى** : ما دلّت على خروجها من ملك المعمّر أو حقّه ودخولها إلى ملك المعمّر الثاني أو حقّه من قبيل صحيحة معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمّرها فإنّ عليه فيها الصدقة ، فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثمّ جاء بعد يطلبها فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها » (٨) .

ونحوها صحيحة الكابليّ : « ... من أحيى أرضاً من المسلمين فليعمّرها 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 ... » (٩) .

**الفئة الثانية** : ما دلّت على وجوب أداء المعمّر الثاني حقّ المعمّر الأوّل من قبيل صحيحة سليمان بن خالد (١٠) ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمّرها ويزرعها ماذا عليه ؟ قال : « الصدقة » . قلت : فإن كان يعرف صاحبها ؟ قال : « فليؤدّ إليه حقّه » (١١) . ومثلها صحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام (١٢) .

**الجمع بين الطائفتين :**

والوجه الصحيح للجمع بين هاتين الطائفتين هو : أنّ قوله في الصحيحتين الأخيرتين : « عن الرجل يأتي الأرض الخربة ... » أعمّ من إهمال الأوّل للأرض

وإعمارها والذي عبّر عنه في الروايتين السابقتين بالإخراب ويكون فرض الخراب من دون إخراب هو ما لو خربت الأرض وكان صاحبها غائباً فلم يصدق عنوان « أخربها » فتقيّد الطائفة الثانية بالطائفة الأُولى ، أعني : الروايتين السابقتين . أو يقال : إنّ الروايتين السابقتين حاكمتان على الروايتين الأخيرتين ؛ لأنّ الأخيرتين فرضتا معرفة صاحبها فجاء الجواب بأداء حقّه إليه ، والروايتان السابقتان نفيتا أن يكون الرجل الأوّل صاحبها في تقدير الإخراب والإهمال .

**إشكال :**

وقد يقال : بشأن صحيحة الكابليّ ـ وهي الرواية الثانية من الطائفة الأُولى ـ : إنّها أخصّ من المدّعى ؛ لأنّها مختصّة بما لو أخربها المحيي ولا تشمل ما لو باعها المحيي من شخص آخر مثلاً أو وهبها له ثمّ أهملها الشخص الثاني وأخربها .

**جواب :**

ولهذا المشكل حلان :

**الأوّل** : أن يقال : إنّ التفكيك بين الفرضين ليس عرفيّاً ، فالعرف يستنتج من صحيحة الكابليّ أيضاً حكم كلا الفرضين .

**والثاني** : ما أفاده السيّد الخوئيّ ﷺ [١٣] من أنّ روايتي الطائفة الأُولى مثبتتان ولا تعارض بينهما ، فلا تقيّد الأُولى بالثانية . فالنتيجة في الجمع بين الطائفتين هي التفصيل بين فرض الإخراب والإهمال وفرض عدم ذلك من دون فرق بين كون المُهمِل هو نفس المحيي أو غيره .

**خراب الوقف مع الإهمال :**

يبقى الكلام في شيء واحد وهو في موارد خراب الوقف العامّ مع إهمال المتولّي الشرعيّ أو الوقف الخاصّ على أحد مع إهمال الموقوف عليهم

فهل تخرج الأرض من حالتها وتكون لمن أحيى بعد ذلك بمعنى حقّ الأولويّة ، أو لا ؟

لا يبعد القول بأنّها نعم تخرج من حالتها وذلك تمسّكاً بصحيحة الكابليّ :

« ... فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمّرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها ... » (١٤) ، وصحيحة معاوية بن وهب : « ... فإن كانت أرضاً لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثمّ جاء بعد يطلبها فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها » (١٥) .

والاستدلال بهاتين الروايتين على المقصود يتوقّف على إلغاء خصوصيّة المورد من فرض كون المُهمِل هو الشخص المحيي أو الشخص المالك ، وفهم الإطلاق منهما بالتعدّي إلى المتولّي الشرعيّ والموقوف عليهم .

نعم ، لا يشمل ذلك فرض عدم الإهمال ، كما لو هدّمت الحكومة الغاصبة الوقف ومنعت عن إعماره .

**أراضي الكفّار التي تقع بيد المسلمين :**

بقي الكلام في أراضي الكفّار التي تقع بيد المسلمين ، فإنّ أراضي الكفّار قد تكون في أيديهم في دار الكفر وحالها حال أراضي المسلمين في أيديهم فيحصل لهم بالإحياء الملك أو ـ في مختارنا ـ حقّ الاختصاص بل وكذلك لو أحيوا أرضاً في بلاد المسلمين على ما مضى في المسألة الأُولى من المسائل التي ذكرناها في ذيل القسم الأوّل .

وأمّا أراضي الكفّار التي وقعت بيد المسلمين فهي على أقسام :

القسم الأوّل : الأرض التي أسلم الكفّار عليها طوعاً .

والقسم الثاني : الأراضي التي انجلوا عنها وخُلّيت سبيلها للمسلمين .

والقسم الثالث : الأراضي التي باد أهلها ولم يكن لهم وارث يحتوونها .

والقسم الرابع : أرض الصلح .

والقسم الخامس : الأراضي المفتوحة عنوة ، أي : بالقهر والغلبة .

هذه هي الأقسام الموجودة في كلام الشيخ الأنصاريّ ﵀ (١٦) .

وأضاف السيّد الخوئيّ ﵀ قسماً خامساً ، وهي الأراضي الصلحيّة تارة والخراجيّة أُخرى (١٧) .

ومهمّ بحثنا في المقام هو البحث عن القسم الخامس ولنطف طوفاً مختصراً على باقي الأقسام حتّى نتفرّغ بعد ذلك للقسم الخامس وهي الاراضي المفتوحة عنوة إن شاء الله تعالى .

**القسم الأوّل** : الأرض التي أسلم عليها الكفّار طوعاً .

أعني : ماعمّروها وهم كفّار ثمّ أسلموا عليها طوعاً وما رأيته من النصّ في ذلك نصّان واردان في الوسائل (١٨) :

**الأوّل** : ما رواه الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن عيسى عن عليّ ابن أحمد بن أشيم عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد أبي نصر جميعاً قالا : ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته ؛ فقال : « من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأُخذ منه العشر ممّا يسقي بالسماء والأنهار ونصف العشر ممّا كان بالرشاء (١٩) فيما عمّروه منها وما لم يعمّروه منها أخذه الإمام فقبّله ممّن يعمّره وكان للمسلمين وعلى المتقبّلين في حصصهم العشر وليس في خمسة أوسق شيء من الزكاة ، وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى كما صنع رسول الله ﷺ بخيبر ... » (٢٠) .

**والثاني** : ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال : ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهله فقال : « العشر ونصف العشر على من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأُخذ منه العشر نصف العشر فيما عمّر منها وما لم يعمّر منها أخذه الوالي فقبّله ممّن يعمّره وكان للمسلمين [٢١] وليس فيما كان أقلّ من خمسة أوساق شيء وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر ... » [٢٢].

وسند الحديث الأوّل ضعيف بعليّ بن أحمد بن أشيم ، أمّا الحديث الثاني فإن احتملنا كونه حديثاً آخر أو كونه نقلاً آخر لأحمد بن محمّد بن أبي نصر فتارة نقله لعليّ بن أحمد بن أشيم وهو نقله لأحمد بن محمّد بن عيسى وأُخرى نقله ابتداءً لأحمد بن محمّد بن عيسى . فسند الحديث الثاني تامّ . أمّا لو حدسنا وحدة الرواية ووحدة النقل ووحدة الإمام وحملنا الفوارق الجزئيّة في العبارة على كون النقل نقلاً بالمعنى فعيب السند يسري إلى الحديث الثاني ؛ إذ لا نعلم هل الصحيح وجود عليّ بن أحمد بن أشيم في الأثناء أو عدمه .

وعلى أيّ حال فلا يؤثّر هذا على الفتوى في المقام ؛ لأنّ كلا الحكمين المذكورين في هاتين الروايتين للأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً ثابتان في جميع أراضي المسلمين سواء ثبتت هاتان الروايتان أو لم تثبتا أحدهما : أنّ ما لم يعمّر من الأنفال . وقد مضى ذلك فيما سبق والثاني الزكاة ونصابها ومبلغها . وهذا ما هو مبحوث في باب الزكاة .

كلا هذين الحكمين بحثناهما في كتابنا « مباني فتاوى في الأموال العامّة » .

**والقسم الثاني** : الأرض التي انجلوا عنها وخلّيت سبيلها للمسلمين .

وهي من الأنفال وقد دلّت على ذلك روايات كثيرة [٢٣] من قبيل صحيحة حفص بن البختري [٢٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم ... » [٢٥].

موثّقة سماعة : سألته عن الأنفال ؟ فقال : « كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك ... قال : ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب » [٢٦].

**والقسم الثالث** : الأراضي التي باد أهلها .

ولا إشكال في أنّ هذه من الأنفال كما شهدت بذلك النصوص [٢٧] من قبيل : صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام : « الأنفال ما لم يوجف ... وكلّ أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله ، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء » [٢٨].

وموثقة سماعة : سألته عن الأنفال فقال : « كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك ... » [٢٩].

وموثقة إسحاق : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأنفال فقال : هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول ، وما كان للملوك فهو للإمام ... [٣٠].

ومرسلة حمّاد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام : « ... وله بعد الخمس الأنفال والأنفال كلّ أرض خربة قد باد أهلها ... » إلى غير ذلك من الروايات .

**القسم الرابع** : أرض الصلح أو أرض الخراج وهي الأراضي التي صالحوا عليها مع والي المسلمين .

وقد أفاد السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ على ما في التنقيح [٣١] ـ : « وهي تكون تابعة لكيفيّة المصالحة فإن صولحوا على أن تكون الأراضي ملكاً لهم ويؤدّون

الخراج كانت مملوكة لهم وإن صلحوا على أن تكون الأراضي ملكاً للمسلمين فكذلك » .

**أقول** : إنّ جميع ما رأيته من روايات أرض الصلح إنّما دلّت على أنّ أرض الصلح للإمام ومن الأنفال ولم تدلّ على ما يقوله السيّد الخوئيّ ﷺ وهي :

١ ـ صحيحة حفص بن البَخْتَري عن أبي عبدالله ﷺ قال : « الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا ... » (٣٢) .

٢ ـ مرسلة حمّاد : « ... والأنفال كلّ أرض خربة قد باد أهلها وكلّ أرض لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على غير قتال ... » (٣٣) .

٣ ـ رواية محمّد بن مسلم بسند فيه سند الشيخ إلى عليّ بن الحسين بن فضّال : « الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صالحوا وأعطوا بأيديهم ... » (٣٤) .

٤ ـ رواية محمّد بن مسلم ـ بسند فيه سند الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضال عن سندي بن محمّد ـ : سمعت أبا جعفر يقول : « الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم ... » (٣٥) .

ولو فرضنا ورود رواية دلّت على أنّه يمكن جعل الأرض بالصلح للكفّار يجب حملها على مسألة الأحقّيّة لا الملك جمعاً بينها وبين روايتي « الأرض كلّها لنا » (٣٦) واللتين لهجتهما آبية عن التخصيص ، فكأنّ هذا الطرز من التفكير لدى السيّد الخوئيّ ﷺ نشأ من حمله لجملة « الأرض كلّها لنا » على المعنى العرفانيّ القائل بأنّ الدنيا كلّها للإمام ﷺ .

**القسم الخامس** : الأراضي المفتوحة عنوةً .

وقد أفاد الشيخ الأنصاريّ ﷺ : « أنّها كسائر ما لا ينقل من الغنيمة كالنخل والأشجار والبنيان للمسلمين كافّة إجماعاً على ما حكاه غير واحد كالخلاف والتذكرة وغيرهما ... »[٣٧].

وأفاد السيّد الخوئيّ ﷺ : « أمّا الأراضي التي أُخذت منه بالقهر والغلبة فهي ملك للمسلمين فتوىً ونصّاً ... وهي التي تسمّى بالأراضي المفتوحة عنوة »[٣٨].

وبعض النصوص ما يلي :

١ ـ ما رواه الشيخ بإسناده عن الصفّار عن أيّوب بن نوح عن صفوان بن يحيى عن أبي بردة بن رجا[٣٩] قال : قلت لأبي عبدالله ﷺ : كيف ترى في شراء أرض الخراج ؟ قال : « من يبيع ذلك ؟ هي أرض المسلمين » قال : قلت : يبيعها الذي هي في يده . قال : « ويصنع بخراج المسلمين ماذا ؟ » ثمّ قال : « لا بأس اشترى حقّه منها ويحوّل حقّ المسلمين عليه ، ولعلّه يكون أقوى عليها وأملأ بخراجهم منه »[٤٠].

٢ ـ صحيحة محمّد الحلبيّ سُئل أبو عبدالله ﷺ عن السواد ما منزلته ؟ فقال : « هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد »[٤١].

٣ ـ ما رواه الشيخ بسنده عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير[٤٢] عن أبي الربيع الشاميّ[٤٣] عن أبي عبدالله ﷺ قال : « لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له فرقة فإنّما هي فيء للمسلمين » . ورواه الصدوق بإسناده عن أبي الربيع الشاميّ نحوه[٤٤].

**إشكالية التعارض الأوّل :**

والمشكلة التي نواجهها في المقام هي أنّنا كيف نستطيع الجمع بين هذه الروايات وروايتي « الأرض كلّها لنا » أعني : روايتي ( أبي سيّار والكابليّ )

الماضيتين ، فإن كانت الأرض كلّها لهم عليهم السلام فكيف فرضت الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين ؟ !

**الجمع بين النصوص :**

ويمكن الجمع بينهما بأحد وجوه :

**الوجه الأوّل** : أن نرجع إلى ما أفاده السيّد الخوئيّ رحمه الله من إرجاع « الأرض كلّها لنا » إلى معنى ما لا نشكّ فيه من أنّ الأرض والسماء وجميع ما خلق الله لهم سلام الله عليهم أجمعين (٤٥) لا على معنى الأنفال . فلعلّ هذا أحد الأُمور التي دعت السيّد الخوئيّ إلى تفسير « الأرض كلّها لنا » بذاك التفسير .

إلا أنّ المشكلة الموجودة في هذا الوجه ما مضت الإشارة إليه من أنّ روايتي « الأرض كلّها لنا » فرّعت أداء الطسق أو الخراج على أنّ الأرض كلّها لهم . وهذا يعني أنّ المقصود من ذلك هو أنّ الأرض كلّها من الأنفال .

**الوجه الثاني** : أن نجعل أحاديث كون الأرض المفتوحة عنوةً للمسلمين تخصيصاً لحديثي « الأرض كلّها لنا » مع افتراض تباين كلّيّ بين معنى « الأرض كلّها لنا » ومعنى « كون الأرض المفتوحة عنوة ملكاً للمسلمين » .

إلا أنّ مشكلة هذا الوجه هي أنّ لسان حديثي « الأرض كلّها لنا » آبٍ عن هكذا تخصيص .

هذا هو نسبة روايات كون الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين إلى روايتي « الأرض كلّها لنا » .

**إشكالية التعارض الثاني :**

وهناك تعارض آخر بين روايات كون الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين وأدلّة أنّ الموات للإمام وذلك بالعموم من وجه ، فربّ أرض تكون مفتوحة عنوة

وهي موات ، وربّ أرض تكون مواتاً وليست مفتوحة عنوة ، وربّ أرض تكون مفتوحة عنوة وليست مواتاً فهذا التعارض أيضاً بحاجة إلى علاج .

**الوجه الثالث** : أن يقال : لا تهافت صارخ بين روايات كون المفتوحة عنوة للمسلمين وروايات كون الأرض كلّها للإمام أو روايات كون الموات للإمام ، فإنّ هناك روايات تدلّ على أنّ مالكيّة الإمام بما هو إمام مع ملك المسلمين أمران متقاربان وأنّ أحدهما يكاد أن يكون عين الآخر، وذلك من قبيل :

١ ـ صحيحة أبي ولاّد الحنّاط الواردة في الكافي بسند تامّ إلى أبي ولاّد قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلا أولياء من أهل الذمّة من قرابته فقال : « على الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته الإسلام ، فمن أسلم منهم فهو وليّه يدفع القاتل إليه ، فإن شاء قتل وإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدية ، فإن لم يسلم أحد كان الإمام وليّ أمره فإن شاء قتل وإن شاء أخذ الدية فجعلها في بيت المال المسلمين ؛ لأنّ جناية المقتول كانت على الإمام فكذلك تكون ديته لإمام المسلمين » . قلت : فإن عفا عنه الإمام ؟ قال : فقال : « إنّما هو حقّ جميع المسلمين ، وأنّما على الإمام أن يقتل أو يأخذ الدية وليس له أن يعفو » . ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب . ورواه في العلل عن أبيه عن سعد عن أحمد وعبدالله ابني عيسى عن الحسن بن محبوب إلا أنّه أسقط في العلل حكم العفو عن الإمام ورواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب مثله [٤٦] .

وأيضاً روى الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاّد قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : في الرجل يُقتل وليس له وليّ إلا الإمام : « أنّه ليس للإمام أن يعفو وله أن يقتل أو يأخذ الدية فيجعلها في بيت مال المسلمين ؛ لأنّ جناية المقتول كانت على الإمام وكذلك تكون ديته للإمام المسلمين » [٤٧] .

ولا شكّ أنّ ميراث من لا وارث له يُعبّر من الأنفال ويكون للإمام فما معنى حكمه عليه السلام بأخذ الدية وجعلها في بيت مال المسلمين وأنّه ليس له أن يعفو؛ لأنّه حقّ جميع المسلمين ؟ ! أفلا يعني هذا أنّ مفهوم مال الإمام ومفهوم مال المسلمين مفهوم واحد أو متقاربان ؟ !

٢ ـ روى الصدوق بسنده عن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطيّة [٤٨] عن سليمان بن خالد [٤٩] عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل مسلم قتل وله أب نصرانيّ لمن تكون ديته ؟ قال : « تؤخذ فتجعل في بيت مال المسلمين ؛ لأنّ جنايته على بيت مال المسلمين » . ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب مثله إلا أنّه قال : « تؤخذ ديته » [٥٠] .

ونحن لا نشكّ أنّ ميراث من لا وارث له من الأنفال وللإمام عليه السلام فما معنى ربط ذلك ببيت مال المسلمين ؟ ! أفلا يعني ذلك تماثل ملك الإمام وملك المسلمين أو تقاربهما ؟ !

٣ ـ روى الشيخ بسنده عن الحسين بن محمّد بن سماعة عن محمّد بن زياد ـ وهو محمّد بن أبي عُمير ـ [٥١] عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : « من أعتق سائبة [٥٢] فليتوال من شاء وعلى من والى جريرته وله ميراثه ، فإن سكت حتّى يموت أُخذ ميراثه فجعل في بيت مال المسلمين إذا لم يكن له وليّ » [٥٣] .

وقد حمل الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله هذه الرواية في مقابل الروايات التي جعلت مال السائبة للإمام ومن الأنفال [٥٤] على عدّة محامل حيث قال رحمه الله : « هذا محمول على أنّ المراد ببيت مال المسلمين بيت مال الإمام عليه السلام ؛ لأنّه متكفّل بأحوالهم أو على التقيّة لموافقته للعامّة أو على التفضّل من الإمام عليه السلام والإذن في إعطاء المحتاجين من المسلمين » [٥٥] . والحمل الأوّل بناء على فرض التناقض

الصارخ بين عنوان مال الإمام وعنوان مال المسلمين جمع تبرّعيّ والحمل الثالث أيضاً جمع تبرّعيّ أمّا الحمل على التقيّة سواء لهذه الرواية أو لباقي الروايات التي أشرناه إليها فيرد عليه ما ذكره الشيخ المنتظريّ من أنّ « الحمل على التقيّة ممّا لا وجه له بعد وضوح طريق الجمع بين التعبيرات المختلفة » (٥٦).

وخلاصة الكلام في المقام : أنّ مقتضى صحيحة أبي سيّار (٥٧) وصحيحة الكابليّ (٥٨) أنّ رقبة الأرض كاملةً للإمام عليه السلام وكذلك مقتضى روايات « كلّ أرض خربة » أنّ كلّ خراب أو موات للإمام ومقتضى إطلاق ذلك أنّ له عليه السلام بما هو إمام أن يتصرّف فيها وفقاً لمصالح الإسلام ولو بصرفها في شأن شخص خاصّ من الأمّة ولكن خرجت من هذا الإطلاق في الحكم لا من عموم « الأرض كلّها لنا » ولا من عموم « كان أرض خربة » الأراضي المفتوحة عنونه العامرة أو الخربة ، فيجب صرفها فيما يراه صلاحاً للمجتمع الإسلاميّ كمجتمع أو الأمّة بوصفها الاجتماعيّ لا لشخص خاصّ (٥٩).

وكذلك نقول : في ميراث من لا وارثه له أنّه باق تحت عنوان الأنفال ولم يخرج منه بتخصيص أو تقييد ولكنّه خرج عن إطلاق حكم الأنفال الذي هو عبارة عن صرفها في مصارف الإسلام ولو بصرفها في شأن شخص خاصّ ووجب صرفه فيما يكون صلاحاً للمجتمع الإسلاميّ كمجتمع فلو رأى الإمام مثلاً أنّ مصلحة الإسلام محفوظة في إعفاء القاتل عن الدية لم يصحّ له عليه السلام ذلك بل عليه أن يجمع مثل هذه الأموال لمصالح المجتمع الإسلاميّ .

ونتيجة البحث ببيان واضح وبسيط : هي أنّ الإسلام توجد فيه ـ كباقي الانظمة والحكومات ـ ضرائب عامّة على الأموال وهي الخمس والزكاة وبعد ذلك تجد الأنفال ، وهي للإمام من دون أن يكون راجعاً إلى عنوان الضرائب . ومعنى كونها للإمام بمعنى عامّ أنّ الإمام بما هو إمام هو الوليّ الذي يتصرّف فيها .

وهذا المعنى العامّ لا ينافي عود ملكيّة بعض الأُمور كالأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين فيبقى وليّ التصرّف هو الإمام لكن يجب عليه أن يلحظ أحكام رجوع تلك الأُمور إلى ملك المسلمين .

**مسائل :**

وفي نهاية البحث نشير إلى عدد من المسائل :

**المسألة الأُولى :** [٦٠] أنّ الأراضي التي كانت محياة حين الفتح لو عرض لها الخراب هل يجوز في زمن الغيبة إحياؤها وتملّكها بالإحياء بناءً على إفادة الإحياء الملكيّة ؟ أو تثبت الأحقّيّة بالإحياء بناءً على أنّ الإحياء يوجب الأحقّيّة لا الملك ؟ أو لا ؟

والهدف من شرح ذلك إبطال احتمال جرى على قلم الشيخ ـ وإن كان هذا الاحتمال ليس هو الذي اختاره الشيخ ـ وهو ( جواز الإحياء لعموم أدلّة الإحياء وخصوص رواية سليمان بن خالد ) [٦١] .

أمّا ما اختاره الشيخ أو قوّاه فهو عدم جواز ذلك إلاّ بإذن الحاكم الذي هو نائب الإمام .

وقد أورد السيّد الخوئيّ على الدليل الأوّل ـ وهو دليل الإحياء ـ : « أنّ أدلّة الإحياء منصرفة عمّا يكون ملكاً لأحد المسلمين ، والمفتوحة عنوة تكون ملكاً للمسلمين ، وخروجها عن ملكهم يحتاج إلى دليل، وعلى الدليل الثاني ـ وهو رواية سليمان بن خالد ـ بأنّها دالّة على خلاف المقصود ؛ لأنّ السائل فيها قال : « فإن كان يعرف صاحبها ؟ » فأجاب الإمام بقوله : « فليؤدّ إليه حقّه » ، فبمقتضى هذه الرواية لابدّ من ردّ الأرض إلى ملك المسلمين » .

**المسألة الثانية :** لا يجوز تملّك شيء من تراب الأرض المفتوحة عنوة بصنع كوز منه أو آجر أو نحو ذلك مثلاً ولا بيعه؛ لأنّ هذه الأرض ملك للمسلمين

بجميع أجزائها . نعم، لو فُصل التراب عن تلك الأرض باقتضاء تعميرها كما لو حُفر بئر أو سرداب وألقي ترابه إلى الخارج فإنّه عندئذ لا يعدّ من الأرض بل يعدّ من منافعها ، فيجوز تملّكه بالحيازة كسائر المباحات الأوّليّة . وقد أشار إلى ذلك السيّد الخوئيّ ﷺ في التنقيح [٦٢] . ونحو ذلك أخشاب الأشجار وأوراقها ، فحينما تُفصل وتصبح كالعدم بالنسبة للأشجار جاز لشخص مّا أن يأتي ويتملّكها بالحيازة .

**المسألة الثالثة** : لو خربت الأرض المحياة من المفتوحة عنوة لم تخرج بالخراب عن ملك المسلمين .

وتدلّ على ذلك صحيحة محمّد الحلبيّ : سئل أبو عبدالله ﷺ عن السواد ما منزلته ؟ قال : « هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام ولمن لم يخلق بعدُ » . قلت : الشراء من الدهاقين ؟ قال : « لا يصلح إلا أن تشتري منهم على أن يصيّرها للمسلمين ، فإذا شاء وليّ الأمر أن يأخذها أخذها » . قلت : فإن أخذها منه ؟ قال : « يردّ عليه رأس ماله ، وله ما أكل من غلّتها بما عمل » [٦٣] .

ووجه الاستدلال بهذه الصحيحة صراحتها في أنّ أرض السواد تبقى أرضاً خراجيّة لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن لم يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد . في حين أنّه من الواضح أنّ أرض السواد قد يعرض عليها الخراب في المستقبل بالأنحاء المختلفة من الخراب .

ويمكن دعم الصحيحة بمطلقات روايات الخراج الشاملة بإطلاقها لما بعد فرض الخراب من قبيل :

١ ـ رواية أبي الربيع الشاميّ عن أبي عبدالله ﷺ قال : « لا تشتر من أرض السواد شيئاً ( وفي الفقيه : لا يشتري من أراضي أهل السواد شيئاً ) إلا من كانت له ذمّة فإنّما هي فيء للمسلمين » [٦٤] .

وسند الشيخ إلى هذه الرواية عبارة عن إسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشاميّ عن أبي عبدالله عليه السلام . وخالد بن جرير قد روى الكشّي عن العيّاشي عن عليّ بن الحسن أنّه كان من بجيلة وكان صالحاً . وأبو الربيع الشاميّ لا نصّ على توثيقه إلا أنّ البزنطي روى عن أبي الربيع في علل الشرائع [٦٥] ، والظاهر أنّه الشاميّ .

٢ ـ رواية أبي بردة بن رجا قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : كيف ترى في شراء أرض الخراج ؟ قال : « ومن يبيع ذلك ؟ ! هي أرض المسلمين » . قال : قلت : يبيعها الذي هو في يده . قال : « ويصنع بخراج المسلمين ماذا ؟ ! » . ثمّ قال : « لا بأس اشترى حقّه منها ويحوّل حقّ المسلمين عليه ، ولعلّه يكون أقوى عليها وأملأ بخراجهم منه » [٦٦] .

ولا توثيق لأبي بردة بن رجا ، ولكنّه يكفيه : أنّ الراوي عنه هذه الرواية هو صفوان بن يحيى . فسند الحديث تامّ .

**المسألة الرابعة** : هل المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين عبارة عمّا كان بأيدي الكفّار ، فأُخذ بالسيف أو تشمل حتّى الموات الواسعة التي ليست بأيد الكفّار ولكنّها تحت سيطرة الحكومة الكافرة بما هي حكومة ؟ ففتحها المسلمون بالسيف فهي للمسلمين ؟

لم أجد إطلاقاً في روايات كون المفتوحة عنوة للمسلمين يشمل المساحات الميتة التي لم تكن بيد الكفّار أنفسهم ولكن كانت تحت سيطرة الحكومة الكافرة كحكومة .

فمثلاً صحيحة أبي بردة بن رجا [٦٧] نقول : كيف ترى في شراء أرض الخراج ؟ قال : « ومن يبيع ذلك ؟ ! هي أرض المسلمين ... » .

أمّا ما هو مصداق أرض الخراج التي هي ملك للمسلمين فلم تبيّن حدودها ، وصحيحة محمّد الحلبيّ [٦٨] وكذلك صحيحة أبي الربيع الشاميّ [٦٩] جعلتا العنوان « أرض السواد » وقُصد به سواد العراق . وكلمة السواد لا تشمل لغةً بياض الأرض القاحلة الخارجة عن سيطرة نفس الأشخاص ، وقد قال العلامة في المنتهى : « أرض السواد هي الأرض المغنومة من الفرس التي فتحها عمر بن الخطّاب ، وهي سواد العراق ، وحدّه في العرض من منقطع الجبال بـ ( حلوان ) إلى طرف القادسيّة المتّصل بـ ( عذيب ) من أرض العرب ومن تخوم الموصل طولاً إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان من شرقيّ دجلة ، فأمّا الغربيّ الذي يليه البصرة فإنّما هو إسلاميّ مثل شطّ عثمان بن أبي العاص وما والاها كانت سباخاً ومواتاً فأحياها عثمان بن أبي العاص . وسمّيت هذه الأرض سواداً ؛ لأنّ الجيش لمّا خرجوا من البادية ورأوا هذه الأرض والتفاف شجرها سمّوها السواد لذلك ، وهذه الأرض فتحت عنوة فتحها عمر بن الخطّاب ... » [٧٠] .

وعليه فالظاهر هو التفصيل بين الأراضي الموات المختصرة التي تقع صدفة ضمن الأرض المفتوحة عنوة فهي المسلمين والأراضي الموات التي كانت خارجة من أيدي الكفّار وإنّما كانت تحت سيطرة الحكومة الكافرة كحكومة فهي للإمام .

# الهوامش

( ١ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٣ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٠ .

( ٢ ) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ٤ : ١٦ .

( ٣ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤١ .

( ٤ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٢ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ٣ . وانظر : ح ٤ و ٧ . و ٤١١ ، ح ٢ ، و ٤١٣ ، ح ٤١٣ .

( ٥ ) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ٤ : ١٧ .

( ٦ ) المصدر السابق : ١٨ .

( ٧ ) المصدر السابق ٤ : ١٧ ـ ١٨ .

( ٨ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ١ .

( ٩ ) المصدر السابق : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ح ٢ .

( ١٠ ) وثّقه المفيد ، وقال عنه النجاشيّ : « كان قارئاً فقيهاً وجهاً » [ النجاشي ، رجال النجاشي ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٥ / ١٤١٦ هـ : ١٨٣ ، رقم ( ٤٨٤ ) ] .

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

( ١٢ ) المصدر السابق : ٤١٦ .

( ١٣ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

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

( ١٥ ) المصدر السابق : ٤١٤ ، ح ١ .

( ١٦ ) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ، ٤ : ١٨ ـ ١٩ .

( ١٧ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤٧ .

( ١٨ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٥٧ ـ ١٥٨ ، ب ٧٢ من جهاد العدوّ ، ح ١ و ٢ .

( ١٩ ) أي : بالحبل يعني ما يسقي بالواسطة .

( ٢٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ١٨٢ ، ب ٤ من زكاة الغلات ، ح ١ . وانظر : ١٥ : ١٥٧ ـ ١٥٨ ، ب ٧٢ من جهاد العدوّ ، ح ١ و ٢ .

( ٢١ ) يفسّر ذلك في مقابل ما دلّ على أنّ ما لم يعمّر فهو من الأنفال بأنّ المسلمين بتعميرهم يملكونه أو تحصل لهم الأحقّيّة على بحث مضى .

( ٢٢ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٥٨ ـ ١٥٩ ، ب ٧٢ من جهاد العدوّ ، ح ٢ .

( ٢٣ ) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٣ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .

( ٢٤ ) بفتح الياء والتاء وعلى ما ضبطه المرحوم الطريحيّ صاحب مجمع البحرين في كتابه ضوابط الأسماء واللواحق ( ٥٨ ) بحسب طبعة مطبعة الحيدريّ .

( ٢٥ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢١ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .

( ٢٦ ) المصدر السابق : ٥٢٦ ، ح ٨ .

( ٢٧ ) راجع : المصدر السابق .

( ٢٨ ) المصدر السابق : ٥٢١ ، ح ١ .

( ٢٩ ) المصدر السابق : ٥٢٦ ، ح ٨ .

( ٣٠ ) المصدر السابق : ح ٢٠ .

( ٣١ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤٧ .

( ٣٢ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٣ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .

( ٣٣ ) المصدر السابق : ٥٢٤ ، ح ٤ .

( ٣٤ ) المصدر السابق : ٥٢٧ ، ح ١٠ .

( ٣٥ ) المصدر السابق : ٥٢٧ ـ ٥٢٨ ، ح ١٢ .

( ٣٦ ) أي : صحيحة أبي سيّار في [ المصدر السابق ٩ : ٥٤٨ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٢ ] وصحيحة الكابليّ [ المصدر السابق ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٢ ] .

( ٣٧ ) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ، ٤ : ١٩ .

( ٣٨ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤٧ .

( ٣٩ ) يكفي في ثبوت وثاقته أنّ الراوي عنه لهذه الرواية صفوان بن يحيى .

( ٤٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٥٥ ـ ١٥٦ ، ب ٧١ من جهاد العدوّ ، ح ١ .

( ٤١ ) الحـرّ العاملي ، محمّد بـن الحسن ، وسائـل الشيعة ١٧ : ٣٦٩ ، ب ٢١ مـن عقد البيع وشروطه ، ح ٤ .

( ٤٢ ) « خالد بن جرير » روى الكشّي عن العيّاشي عن عليّ بن الحسن أنّه كان من بجيلة وكان صالحاً [ الطوسي ، محمّد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، تحقيق مهدي الرجائي ، ٢ : ٦٣٦ ، رقم ( ٦٤٢ ) ] .

( ٤٣ ) أبو الربيع لا نصّ على توثيقه إلا أنّ البزنطي قد روي عنه في علل الشرائع [ الصدوق ، محمّد بن علي ، علل الشرائع ، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها ـ النجف الأشرف ، ط ٢ / ١٣٨٥هـ = ١٩٦٦ م ، ١ : ٨٤ ، ب ٧٧ ، ح ٧ ] ، والظاهر أنّه الشامي .

( ٤٤ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٦٩ ، ب ٢١ من عقد البيع وشروطه ، ح ٥٤ . الصدوق ، محمّد بن علي ، مَن لا يحضره الفقيه ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ ، ٣ : ٢٤٠ ـ ٢٤١ ، ح ٣٨٧٩ ] .

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

( ٤٦ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٩ : ١٢٤ ، ب ٦٠ من قصاص النفس ، ح ١ .

( ٤٧ ) المصدر السابق : ١٢٥ ، ح ٢ .

( ٤٨ ) مالك بن عطية ثقة . [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٢٢ ، رقم ( ١١٣٢ ) ] .

( ٤٩ ) قـال النجاشيّ : « كـان قـارئـاً فقيهـاً وجهـاً » . وأيضـاً روى عنه الأزديّ والبجليّ . [ النجاشي ، رجال النجاشي : ١٨٣ ، رقم ( ٤٨٤ ) ] .

( ٥٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦٩ : ٢٥٣ ، ب ٤ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة ، ح ٥ . ورواه أيضاً في ( ٢٥٧ ، ب ٧ من تلك الأبواب ) عن الشيخ فقط دون الصدوق .

( ٥١ ) الظاهر أنّه محمّد بن زياد بن عيسى ، وقد روى عنه صفوان بن يحيى .

( ٥٢ ) السائبة هو العبد يعتق ولا يكون لمعتقه عليه ولاء ، فليس له ميراثه ولا يضمن جريرته .

( ٥٣ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦٩ : ٢٤٩ ، ب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة ، ح ٩ .

( ٥٤ ) كـالرواية الأولى والثامنة والحادية عشرة والثـانية عشرة والثالثة عشرة من الباب نفسه ( المصدر السابق : ٢٤٦ و٢٤٩ و٢٥٠ و٢٥١ ) .

( ٥٥ ) المصدر السابق : ٢٤٩ ، ذيل ح ٩ .

( ٥٦ ) المنتظري ، حسين علي ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، دار الفكر ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٤ : ٢١ .

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

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

( ٥٩ ) راجع : المنتظري ، حسين علي ، ولاية الفقيه ٤ : ٢٢ .

( ٦٠ ) انظر : الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

( ٦١ ) راجع : الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ( المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ) ، ٤ : ٢٧ . أمّا رواية سليمان بن خالد فهي صحيحته الواردة في الوسائل : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمّرها ويزرعها ماذا عليه ؟ قال : الصدقة قلت : فإن كان يعرف صاحبها ؟ قال : فليؤدّ إليه حقّه . وروى في الوسائل ، في ذيل هذا الحديث صحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام مثله . [ الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٥ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٣ ] .

( ٦٢ ) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ( التنقيح ) ٣٧ : ٢٤٨ .

( ٦٣ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٦٩٥ ، ب ٢١ من عقد البيع وشروطه ، ح ٤ . الصدوق ، محمّد بن علي ، مَن لا يحضره الفقيه ٣ : ] .

( ٦٤ ) المصدر السابق : ح ٥ .

( ٦٥ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، علل الشرائع ١ : ٨٤ ، ب ٧٧ ، ح ٧ .

( ٦٦ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٥٥ ـ ١٥٦ ، ب ٧١ من جهاد العدوّ ، ح ١ .

( ٦٧ ) المصدر السابق .

( ٦٨ ) المصدر السابق ١٧ : ٣٦٩ ، ب ٢١ من عقد البيع وشروطه ، ح ٤ .

( ٦٩ ) المصدر السابق : ح ٥ .

( ٧٠ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، منتهى المطلب ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ( إيران ) ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ١٤ : ٢٧٠ .

# المال المعيّن المشتبه ملكيته
## بين أشخاص معلومين محصورين

❑ آية الله الشيخ لطف الله الصافي

**تناولت هذه الدراسة ـ كما يتّضح من عنوانها ـ إحدى المسائل الفقهية الدقيقة . . ألا وهي تحديد ملكية المالّ المعيّن المجهول مالكه إذا كان محصوراً . . وأيضاً تحديد حكم التصرّف فيه . . التحرير**

إذا علم كون مال معلوم العين والمقدار لواحد من اثنين معلومين أو أشخاص معلومين محصورين ، وكان نسبة كلّ منهم إلى هذا المال سواء بحيث لا يعرف أحد منهم من له الحق بشخصه ، فلا يدرى ، غير أنّ المال إمّا له أو لصاحبه ، فتارة يكون بينهما الاختلاف في حكم القضية فيرفعان الأمر إلى الحاكم ليحكم بينهما ، وأُخرى يكون المهمّ لهما أن يعلما حكم الشارع المقدس في المسألة ، فلا تخاصم بينهما لا في الموضوع فإنّه مبيّن عندهما ولا في الحكم لجهلهما به ، فليس عند كلّ منهما إلا احتمال كون المال له أو لصاحبه وأنّه ليس لغيرهما .

ولاريب أنّه لا تأثير للعلم الإجمالي هنا حتّى يجب بمقتضاه على كلّ واحد منهما الاحتياط بالاجتناب عن التصرّف فيه ، مثلاً : إذا علم أنّ أحد الإناءين نجس أو أحد المالين مغصوب يجب عليه الاجتناب عن كليهما ؛ لأنّ النجس أو

المغصوب لو كان في أيّ الطرفين يجب الاجتناب عنه . وبعبارة أُخرى : يجب الاجتناب عمّا هو النجس أو المغصوب في البين . وهذا بخلاف ما لو علم إجمالاً أنّ هذا المال ملك له أو لغيره ؛ فإنّه لا يحرم التصرّف فيه مطلقاً ، أي سواء كان له أو لغيره ، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالاجتناب عمّا هو الحرام في البين ؛ لعدم وجوده كذلك مطلقاً .

وعلى هذا يمكن أن يقال بعدم حرمة التصرّف فيه تكليفاً ؛ لقوله ﷺ : « كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه » [1] فلو أكله أو تصرّف فيه لم يرتكب حراماً ، كما لا يحكم بضمانه ؛ لأنّ الحكم به في الظاهر يدور مدار إثبات وضع اليد على مال الغير أو إتلافه .

اللّهمّ إلا إذا بنينا على أصالة الحظر في الأموال ، ومعها لا يجوز التصرّف فيه تكليفاً ، وأمّا ضمانه فهو تابع لحصول أسبابه واقعاً . والحكم به يدور مدار إحرازها وإثباتها ظاهراً .

نعم ، لا يجوز بعض التصرّفات مثل البيع والإجارة وضعاً ؛ لأنّه مقتضى القول بأصالة الفساد في المعاملات باستصحاب بقاء المال في ملك مالكه وعدم نقله إلى المشتري .

وأمّا بحسب الأدلّة فيمكن أن يستدلّ بتوزيع المال بين الأفراد الّذين هم أطراف الشبهة :

**أولاً** : بأنّ ذلك حكم بالعدل المأمور به في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾ [2] ، وهو توزيع المال بينهم .

**لا يقال** : إنّ الواجب هو الحكم بالحق ، وهذا ليس منه ، بل حكم بغير الحقّ .

**فإنّه يقال** : الواجب على الحاكم هو الحكم على طبق الموازين الشرعية ، وهو الحكم بالعدل ، وأمّا الحكم بالواقع وبما هو الحقّ في الواقع ، فلا يتأتى إلا ممّن

كان عالماً بالواقعيات بإذن الله تعالى . والظاهر أنّ الله تعالى لم يأذن لهم بالقضاء بعلومهم اللدنية الموهوبة إليهم منه إلا لداود على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ فقال الله تعالى : ﴿ يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ (٣) ـ وإلا للإمام المهدي عليه السلام حسبما جاء في بعض الروايات (٤) ، هذا مضافاً إلى أنّه يستفاد من الأخبار (٥) أنّ الحكم على طبق الموازين ـ سواء أصاب الواقع أم لم يصب ـ حكم بالحق .

**لا يقال** : إنّ الحاكم على طبق الموازين معتمداً عليها له العلم العادي أو الظنّ المعتبر بالواقع ، وأين ذلك ممّا نحن فيه ؟ ! فإنّ الّذي يحكم بالتنصيف عالم بعدم إصابة حكمه إلى الواقع لا محالة .

**فإنه يقال** : نعم ولكن العدل والإنصاف يقتضي ذلك ، والحكم به مأمور به .

**فإن قلت** : لماذا لا يحكم بالقرعة التي بالحكم بها يحصل الظنّ بإصابة الواقع ؟ !

**قلت** : إنّ القدر المتيقّن من الحكم بالقرعة هو الموارد المشكلة الّتي ليس عند العرف طريق لرفع الإشكال ، والحكم بالتنصيف رافع للإشكال فإنّه يحصل به وصول ذي الحقّ إلى بعض حقّه ، بخلاف القرعة فإنّها مع إمكان الحكم بالتنصيف لا يرجع إليها العرف ، وقد مضى بعض الكلام في ذلك في بعض بحوثنا الفقهية (٦) .

**وثانياً** : بروايات أسدّها وأتمها سنداً ودلالة هي رواية أبي بصير التي رواها الكليني والشيخ ـ رضوان الله عليهما ـ بإسنادهما عن الحسن بن محبوب ، عن بن رئاب ، عن أبي بصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج أربع نسوة في عقد واحد أو قال : في مجلس واحد ، ومهورهنّ مختلفة قال : « جائز له ولهنّ » ، قلت : أرأيت إن هو خرج إلى بعض البلدان فطلّق واحدة من الأربع ، وأشهد على طلاقها قوماً من أهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ، ثمّ تزوّج امرأة من أهل

تلك البلاد بعد انقضاء عدّة تلك المطلّقة ثمّ مات بعد ما دخل بها كيف يقسّم ميراثه ؟ فقال : « إن كان له ولد فإنّ للمرأة الّتي تزوّجها أخيراً من أهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك ، وإن عرفت الّتي طلّقت من الأربع بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث و [ ليس ] عليها العدة » . قال : « ويقتسمن الثلاث نسوة ثلاثة أرباع ثمن ما ترك ، وعليهنّ العدّة ، وإن لم تعرف الّتي طلّقت من الأربع اقتسمنّ الأربع نسوة ثلاثة أرباع ثمن ما ترك بينهنّ جميعاً وعليهنّ جميعاً العدّة » [٧] .

وجه الاستدلال بها تساوي نسبة الأربع نسوة إلى ثلاثة أرباع ثمن ما ترك ، فيقسم بينهن أرباعاً عملاً بالرواية والعدل والإنصاف ؛ ولذا يتعدّى عن مورده ـ كما في الجواهر ـ إلى ما لو اشتبهت المطلّقة في اثنتين أو ثلاثة خاصّة أو في جملة الخمس ، أو كان للمطلّق دون الأربع فطلّق واحدة وتزوج بأُخرى وحصل الاشتباه بواحدة أو أكثر ، أو لم يتزوّج فاشتبهت المطلّقات بالباقيات أو بعضهنّ ، أو طلّق أزيد من واحدة وتزوّج كذلك حتّى لو طلّق الأربع وتزوّج الأربع اشتباهاً أو فسخ نكاح واحدة لعيب أو غيره ، وتزوّج غيرها أو لم يتزوّج [٨] .

فالاقتصار على مورد النصّ والإشكال في التعدية المذكورة كما حكي عن القواعد [٩] جمود بظاهر اللفظ لا يقبله العرف ؛ لعدم احتمال وجود خصوصيّة للمورد غير ما ذكر أصلاً .

ولعلّه كان من ذلك حصول الشركة بامتزاج أحد المالين بالآخر حيث لا تميّز لأحدهما من الآخر ، فإنّ الامتزاج الرافع للتميز صار سبباً لتساوي نسبة الشركاء إلى كلّ واحد من حبّات الحنطة أو الشعير مثلاً ، وقد اتّفقت كلماتهم على حصول الشركة ، وادّعي دلالة الروايات عليه ، وذلك ليس إلا لتساوي النسبة واقتضاء العدل والإنصاف ذلك .

**إشكال :**

إلا أنّه يمكن أن يقال : إنّ بين المثالين فرقاً ظاهراً ، ففي المثال الأوّل يعلم إجمالاً أنّ واحدة من النسوة الأربع ليس لها من ثلاثة أرباع الثمن شيء ، ومع ذلك يؤخذ ممّا لهنّ ويعطى الّتي ليست لها من الثمن شيء ، وفي المثال الثاني ما يعطى من أحدهما الآخر يعطى عوضه منه ، فلا ينقص من حقّ أحدهم شيء .

فالحكم بالشركة إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه بخلاف المثال الأوّل ، فإنّ الحكم بالتوزيع بين النسوة يكون بقاعدة العدل والإنصاف .

**الجواب :**

ولكن يجاب عن ذلك بأنّ مثل هذا الفرق ليس بفارق بين هذه الأمثلة في حكم العرف في كلّ مورد بالعدل والإنصاف ، ففي كلّ هذه الأمثلة عندما يعرض على العرف حكمه من سنخ واحد ، ليس عند أحد حكم أعدل منه ، كما أنّ الحكم في موارد القرعة أيضاً بالقرعة الّذي قرره الشارع هو الحكم بالعدل عند العرف .

وعلى كلّ حال فرواية أبي بصير هي الحجة للحكم بالتوزيع في مسألتنا ، فكما أنّه يحكم بتوزيع ثلاثة أرباع ثمن ما ترك الزوج ، ففي المثال المذكور في الرواية بين النسوة الأربع يحكم بتوزيع المال المعلوم كونه لواحد من الاثنين أو الثلاث أو الأربع بين الاثنين أو الثلاث أو الأربع .

هذا ، وربّما يستدلّ للحكم بالتوزيع المذكور برواية السكوني عن مولانا أبي عبدالله عن أبيه عن عليّ عليه السلام : « في رجل استودع رجلاً دينارين واستودعه آخر دينار فضاع دينار منها ، فقضى لصاحب الدينارين ديناراً ، ويقتسمان الدينار الثاني بينهما نصفين » [١٠] . وقد ادّعي عمل الأصحاب بها وجبر ضعف سندها بالسكوني إن قيل بضعفه به [١١][١٢] .

ويستفاد منها قاعدة كلّية يعمل بها في سائر الموارد الّتي تردّدت ملكية المال بين أشخاص كانت نسبتهم إلى المال سواء بإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط القطعي بدعوى أنّ العدل والإنصاف يقتضي هذا الحكم ، والعقل يأبى اختصاص مثل هذا الحكم بخصوص مورده ، فمفهومه بالموافقة بل في بعض الموارد بالأولوية هو القاعدة الكلّية ، وليست هي إلا قاعدة العدل والإنصاف .

**تأمّل :**

وربّما يتأمّل في دلالة هذه الرواية على القاعدة بتوهّم أنّ الحديث إن كان وارداً في حكم مورد كان دينار صاحب دينار واحد مشخّصاً مميّزاً من ديناري الآخر ، والاشتباه حصل بعد ضياع دينار من الدنانير الثلاثة ، فالحكم بالعدل والإنصاف يقتضي أن يكون لصاحب دينار واحد ثلثي دينار من الدينارين الباقيين ، ولصاحب الدينارين ثلثه ؛ وذلك لكون احتمال الضائع من مال صاحب الدينارين ضعف احتمال كونه من صاحب الواحد .

وتوضيح ذلك : إن فرض أن يكون لصاحب الدينارين ثلاثة دنانير وأكثر إلى ألف وأزيد ، وكان للآخر دينار واحد ، وضاع دينار من الجميع ، فهل العدل والإنصاف يقتضي أن يكون لصاحب الألف تسعمئة وتسع وتسعون ثمّ ينصف الدينار الباقي بينه وبين صاحب الدينار الواحد ؟ مع كون نسبة احتمال أنّ الضائع من صاحب الواحد بالنسبة إلى كونه من صاحب الألف نسبة الواحد إلى الألف ، فكلّما زادت دنانير صاحب الأكثر يقوى احتمال كون التالف منه بنسبة دنانيره ويضعف احتمال كونه من صاحب الواحد . فالعدل والإنصاف يقتضي أن يكون لصاحب الواحد من دينار واحد بنسبة احتمال كون الضائع من مال الآخر .

وإن كان الحديث وارداً في مورد اشتباه الدنانير قبل ضياع الدينار الضائع ، فالحكم فيه بالعدل والإنصاف حصول الشركة القهرية في الدنانير الثلاثة بين

صاحب الدينارين وصاحب الواحد ، فيكون لصاحب الدينارين من كلّ واحد من الدنانير الثلاثة ثلثاه ولصاحب الواحد ثلثه ، وبعد ضياع دينار من الدنانير يبقى لصاحب الدينارين من كلّ واحد من الدينارين الباقيين ثلثاه ولصاحب الواحد الثلث من كلّ واحد منهما ، فإذا تلف مئتان من ألف كان مثلاً ثمانمئة منه لشخص ومئتان منه لشخص آخر بالإشاعة . فالعدل والإنصاف يقتضي أن يكون من الباقي بالإشاعة لصاحب المئتين مئة وستّون ، ولصاحب الثمانمئة ستمئة وأربعون ، والقول بأنّ لصاحب الثمانمئة ستّمئة ، ثمّ يقسّم المئتان بينهما بالتنصيف خلاف العدل والإنصاف .

فالإنصاف أنّ هذه الرواية لا تصلح لأن تكون دليلاً لهذه القاعدة ، بل قد ظهر لك أنّ نسبة الرجلين ليست إلى المال سواء حتّى يحكم بينهما بالتنصيف ، فالحكم فيها بالتنصيف إمّا أن يحمل على التعبّد أو بعض محامل صحيحة أُخرى ، أو يرد علمه إلى أهله .

**الجواب :**

والجواب عن ذلك : أنّه يمكن أن يقال : إنّ الحكم بتقسيم الدينار بينهما نصفين ليس لاحتمال كون الضائع من كلّ واحد منهما حتّى يقال : إنّ احتمال كونه من صاحب الدينارين أقوى من صاحبه ، بل لاحتمال كون الدينار الواحد من الدينارين الباقيين من كلّ واحد منهما والعلم الإجمالي بكونه إمّا له أو لهذا ، ومقتضاه تنصيفه بينهما مطلقاً وإن كان لأحدهما دنانير كثيرة ولم يكن للآخر إلا المردّد مالكيته بينه وبين صاحبه .

وممّا استند عليه لإثبات القاعدة المسمّاة بقاعدة العدل والإنصاف ثمّ الحكم بها في مسألتنا بتوزيع المال بين الشخصين أو الأشخاص المعلوم كون المال لواحد منهم : خبر إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ـ الّذي رواه المشايخ الثلاثة ، وحكي عن الشيخ رحمه الله تعالى العمل به [١٣] ـ في الرجل يبضعه

الرجل بثلاثين درهماً في ثوب ، وآخر عشرين درهماً في ثوب ، فبعث بالثوبين فلم يعرف هذا ثوبه وهذا ثوبه ؟ قال ﷺ : « يباع الثوبان ، فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن ، والآخر خمسي الثمن » ، قلت : فإنّ صاحب العشرين قال لصاحب الثلاثين : اختر أيّهما شئت . قال : « قد أنصفه »[١٤] .

والظاهر أنّ الحكم المذكور في الرواية إنّما يستقيم ويكون على طبق العدل والإنصاف إذا بنينا على كون نسبة قيمة كلّ من الثوبين إلى الآخر في حال كونهما متميزين عين نسبة ثمن كلّ منهما إلى الآخر ، ثمّ بقاء هذه القيمة لهما إلى حال صيرورتها مشتبهين بحيث كان شراؤهما بأيّ ثمن بملاحظة كون قيمة أحدهما ثلاثة أخماس قيمتيهما والآخر خمسي قيمتيهما . فلا فرق بين الحالتين في القيمة ، وما يقع من الثمن عوضاً من كلّ من الثوبين إلا أنّهما في الحال الأوّل متميّزان عن الآخر وفي الحال الثاني صارا مشتبهين ، فالحكم بالعدل بشركة كلّ منهما في الثوبين بهذه النسبة ، وحيث لا يمكن إفراز الثوبين بهذه النسبة إلا ببعض الصور التي لا يرغب فيها فالحكم هو بيع الثوبين وتقسيم الثمن بينهما بالنسبة المذكورة .

وهذا الحكم موافق للعدل والإنصاف ، وإنّما حكم بذلك ؛ لأنّ الظاهر أنّ تفاوت ثمنيهما إنّما كان بملاحظة تفاوت قيمتهما .

**والحاصل** : أنّه لاريب أنّ الحكم على هذا موافق للعدل والإنصاف فلا يشمل الخبر غير هذه الصورة ، كما إذا نقص قيمة الثوب الّذي كان أغلى وصارت قيمتاهما بسبب الاشتباه متساويتين وتغيّرت النسبة بغير ذلك ، فالحكم بالعدل والإنصاف يكون على نحو آخر .

وبالجملة فيجب بدلالة هذا الحديث في غير هذه الصورة أيضاً الحكم بالعدل والإنصاف ؛ لأنّه لا خصوصية لهذا المورد في الحكم به ، نعم يختلف الحكم بحسب الموارد ، كما لا يخفى .

**لا يقال** : إنّ هذا ليس من قاعدة العدل والإنصاف ، وإنّما هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه ، والحكم بالعدل والإنصاف إنّما يكون في مورد اشتباه المالك في الشخصين مثل مورد رواية أبي بصير والسكوني ، أو اشتباه المالين على نحو لا يمكن تشخيص أنّ أيّاً منهما لأيّ المالكين .

**فإنّه يقال** : لا فرق في ذلك بعد ما يرى العرف الحكم في الكلّ موافقاً للعدل والإنصاف ، فالعدل والإنصاف يقتضي في اشتباه المالين باستخراج ما لكلّ منهما بالمحاسبات الدقيقة كما يقتضي توزيع المال في مورد اشتباه المالك بشخصين أو أشخاص والحكم بالشركة في اشتباه المالين .

ولكنّ الإنصاف أنّ الفرض خارج عن قاعدة العدل والإنصاف ، فلو كان الخبر ناظراً إلى الفرض يكون صادراً على طبق القواعد الأصليّة القاضية بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه ، ولا ارتباط له بمسألتنا .

نعم ، لو فرض كون الخبر ناظراً إلى صورة الجهل بقيمة الثوبين وعدم إمكان بيع كلّ منهما منفردين ، فالحكم هو بيعهما وإعطاء كلّ منهما من ثمنيهما بنسبة ما أدّيا ثمناً لكلّ منهما ، ولكن هذا فرض نادر جداً ، وأمّا إذا كانت قيمتهما معلومة وكانت نسبتهما إلى الأُخرى متساوية فالحكم شركتهما في الثوبين بالنسبة ، أو كون أحدهما لواحد منهما والآخر للآخر ، وإذا اختلفت نسبة قيمتيهما فالثوب الّذي قيمته الأكثر لمن أدّى الثمن الأكثر ، والآخر للآخر ، وهذا موافق للعدل والإنصاف .

وعلى كلٍّ ، تعيين المراد من الخبر في غاية الإشكال ، والاستناد به لقاعدة العدل والإنصاف أشكل ، فنبقى نحن ورواية أبي بصير بإلغاء الخصوصية بين الموارد ـ كما نبّه عليه في الجواهر ـ وعدم الفرق بين اشتباه المالكين وهو منطوق الرواية وبين اشتباه المالين .

**فإن قلت** : مثل حديث أبي بصير معارض بأخبار القرعة [١٥] المتواترة الدالّة على أنّ منزلتها منزلة الأمارة وأنّها الطريق لمعرفة الواقع والوصول إليه تصيب ولا تخطئ ، ومعها كيف يوجّه العمل بما ليس له شأنية الطريق ولا نظر له إلى رفع الشك والوصول إلى الواقع ، بل العمل به موجب للقطع بمخالفة الواقع في الجملة ؟ !

**قلت** : قد عرفت أنّه ليس طريقية القرعة كطريقية سائر الطرق العرفية الظنية ، مثل خبر العادل والبيّنة وظواهر الألفاظ الّتي نزّلها الشارع منزلة القطع بالواقع ، بل هي كما يستفاد من الأخبار تصيب ولاتخطئ بعناية الله تعالى ورعايته في موارد خاصة عيّنها الشارع ، وليس منها ما ارتفع إعضاله وإشكاله بل وجهالته بحكم الشارع ، وإن كان ذلك تعبّداً وبحسب الظاهر ، فمثله خارج عن تحت أدلّة القرعة تخصيصاً أو تخصّصاً .

والّذي يظهر من أخبار القرعة أنّه يعمل بها في كلّ مورد لا يرفع الشجار الناشئ من الإعضال والإشكال والجهالة عملاً إلا بها ، وفي غير ذلك لا يعمل بها إلا بالدليل الخاصّ .

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الأمر الّذي صار مورداً للإعضال والإشكال غير معيّن في الواقع أو كان معيّناً في الواقع مجهولاً في الظاهر ، ومن ذلك ما إذا سقط بيت على قوم وبقي منهم صبيّان أحدهما حرّ والآخر مملوك ، فإنّه يقرع بينهما ، فمن أصابته القرعة فهو حرّ ويحكم برقّية الثاني ويجعل مولى له ، وأمّا إذا سقط بيت على أهل بيتين وبقي منهما صبيّان حرّان كان واحد منهما من أهل بيت ولا يعرف أيّ منهما من أيّ أهل بيت ، فالعمل فيه على قاعدة العدل والإنصاف سواء كان الوارث منحصراً بهما أم غير منحصر .

وكذا إذا سقط بيت على أهل بيتين وبقي صبي منهما لا يعرف أنّه من أيّ البيتين فالعمل أيضاً على طبق القاعدة ، فإذا لم يكن أحد من الطبقة الأُولى

من البيتين ، فتركة كلّ من البيتين تنصّف بين الصبي ومن يكون في الطبقة الثانية .

ومن الموارد التي يعمل فيها بالقرعة ، الوصية بعتق ثلث مماليكه ، ومنها ما إذا قال شخص : أول مملوك أملكه فهو حر ، فاشتبه الأوّل . وغير ذلك .

ولا يخفى عليك أنّ القرعة تارة يعمل بها لفصل الخصومات فهي لا تقع إلا بحكم القاضي الشرعي ، ولعلّ قوله ﷺ : « القرعة لا تكون إلا للإمام » (١٦) راجع إلى هذا القسم ، فالإمام ﷺ والمنصوب من قبله خاصّاً أو عامّاً يعمل بها لقطع الدعاوى والمرافعات . وتارة تكون لرفع الشبهة الّتي حصلت لشخص واحد أو للاثنين أو الأكثر ، مثل بعض الأمثلة في الروايات الّتي اشتبه الأمر عليهم ، سواء كان الأمر معيّناً في الواقع مشتبهاً في الظاهر ، أو كان مبهماً غير معيّن في الواقع ، فلاريب في جواز العمل بها إذا تراضيا عليها ، وان لم تقع عند الحاكم ، ولكن هل يجب العمل بها ولا يجوز العدول عنها ؟

ثمّ هل للحاكم أن يحكم بها إذا ثبتت عنده أو وقعت بحضوره أو بأمره ؟ ظاهر الأخبار وجوب العمل بها مطلقاً ، ووجوب حكم الحاكم بها إذا طلبها واحد من الّذين اشتبه عليهم الأمر . والله هو العالم .

هذا ، ولا يخفى عليك أنّ الحكم بالرجوع إلى القرعة في الأخبار في بعض مواردها أيضاً ينطبق على قاعدة العدل والإنصاف ، كما في بعض الوصايا المبهمة كالوصيّة بعتق عشرين من ستين عبيده .

وبما ذكرنا ظهر لك مورد القاعدة المسمّاة بقاعدة العدل والإنصاف ومورد قاعدة القرعة ، وأنّهما لا تتعارضان ، كما قد ظهر لك وجه تقديم الأُولى مع كونها بمنزلة الأصل على الثانية التي هي بمنزلة الأمارة بل أقوى منها .

وظهر لك حكم مسألتنا التي عنونّا بها البحث وأنها من صغريات قاعدة العدل والإنصاف . والله العالم .

والصلاة والسلام على سيدنا أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين واللعن على أعدائهم أجمعين . وآخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين [١٧] .

# الهوامش

( ١ ) الحرّ العاملي ، محمّد الحسن ، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ١٧ : ٨٧ ، ب ٤ ممّا يكتسب به ، ح ١ و ٤ .

( ٢ ) النساء : ٥٨ .

( ٣ ) سورة ص : ٢٦ .

( ٤ ) العروسي الحويزي ، عبد علي بن جمعة ، تفسير نور الثقلين ، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم ، ط ٤ / ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ هـ . ش .

( ٥ ) راجع : وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣٢ ، ب ٢ من كيفيّة الحكم .

( ٦ ) تمّ بحث ذلك في دراسة مستقلّة تحت عنوان ( التداعي في مالٍ من دون بيّنة ولا يد ) .

( ٧ ) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٧ : ١٣١ ، ح ١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٣٦٣ هـ ، ٨ : ٩٣ ، ح ٣١٩ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢١٧ ، ب ٩ من ميراث الأزواج ، ح ١ .

( ٨ ) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ط ٧ / بدون تاريخ ، ٣٩ : ٢٠٠ .

( ٩ ) راجع : النجفي ، جواهر الكلام ٣٩ : ٢٠٠ .

( ١٠ ) الصدوق ، محمّد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٣٧ ، ح ٣٢٧٨ . الطوسي ، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٨ / ٤٨٣ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٤٥٢ ، ب ١٢ من كتاب الصلح ، ح ١ .

( ١١ ) قال السيّد الداماد في كتابه ص ٥٧ : « ذلك ـ أي ضعف السكوني ـ غلط من مشهورات الأغاليط ، والصحيح أن الرجل ثقة » ، وقال في ص ٥٨ : « لم يبلغني من أئمّة التوثيق والتوهين في الرجال رمي السكوني بالضعف ، وقد نقلوا إجماع الإماميّة على تصديق ثقة العمل بروايته ، فإذن مروياته ليست ضعافاً . بل هي من الموثّقات المعمول بها ، والطعن فيها بالضعف من ضعف التميز وقصور التتبّع » .

( ١٢ ) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٤ : ٢٦٦ .

( ١٣ ) حكاه عن الشيخ الشهيد الثاني في مسالك الأفهام ٤ : ٢٦٧ .

( ١٤ ) الكليني ، الكافي ٧ : ٤٢١ ، ح ٢ ، الفقيه ٣ : ٣٦ ، ح ٣٢٧٧ ، المقنع : ٣٦٨ . الطوسي ، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٨ ، ح ٤٨٢ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٤٥١ ، ب ١١ من كتاب الصلح ، ح ١ .

( ١٥ ) راجع : الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٥٧ ، ب ١٣ من كيفية الحكم .

( ١٦ ) الطوسي ، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤٠ ، ح ٥٩٢ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٥٩ ، ب ١٣ من كيفية الحكم ، ح ٩ .

( ١٧ ) جدّدنا النظر في المسألة في المشهد المقدّس الرضوي على صاحبه سلام الله وأزكى تحياته في رجب الحرام ١٤٠٠ .

ثمّ جدّدنا النظر فيها في محرّم الحرام ١٤١٦ وأنا أقلّ من أناخ مطيته بفناء شيعة أهل البيت عليهم السلام .

# المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون

## القسم الأول

❑ الشيخ حسين حلبيان [1]

**تناولت هذه المقالة بحث المسؤولية المدنية للطبيب فبعد بيان المقدمات والمبادىء التصورية اللازمة للدخول في البحث تصدّت لبيان وتحليل الضمان المالي . . وقام الباحث في هذا القسم من هذه الدراسة بتحليل أدلّة القائلين بالضمان بشكل مفصّل . .**

**الألفاظ المحورية** : الطبيب ، الضمان ، المسؤولية ، أخذ البراءة ، الطبيب المقصّر .

**تمهيد :**

تعرّض قانون الجزاء الإسلامي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في بعض مواده ، وهي المادة ( ٣١٩ ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ، والمادة ( ٤٩٥ ) من قانون الجزاء الإسلامي الجديد لهذا البحث ، واعتمد فيها على رأي مشهور الفقهاء الذي هو مفاد الرواية ، من قبول ( ضمان الطبيب ) ، ولكن الوارد في

قانون الجزاء الجديد المصوّب في شهر اردیبهشت لسنة ( ١٣٩٢ هـ . ش ) غير ذلك ، وهو ما سنتعرّض لدراسته في هذا المقال . وقد طرح الفقهاء وكذلك الحقوقيون الشيعة أبحاثاً كثيرة في هذا الموضوع ، بل ألّفوا كتباً خاصة به . وهذا البحث بصدد تكميل بيان الأبحاث المتعلّقة بهذا الموضوع .

**تحديد محاور البحث :**

عقدنا هذا البحث في ثلاثة محاور رئيسية :

الأول : الأبحاث التمهيدية

الثاني : الأبحاث المتعلّقة بالضمان

الثالث : الأبحاث المتعلّقة بأخذ البراءة وإليك التفصيل :

**المحور الأول : الأبحاث التمهيدية**

**١ ـ الطبيب من هو ؟**

المراد من الطبيب في هذا البحث أعم من الطبيب الإنساني والطبيب البيطري ، وأعمّ من الجرّاح وغيره . ولكن قد يختلف حكم هذه الصور بعضها مع البعض الآخر ، وقد تترتّب أحكام مختلفة بالنسبة إلى الشقوق والحالات المختلفة .

**٢ ـ ما معنى المسؤولية المبحوثة ؟**

نواجه في الفقه والحقوق أقساماً مختلفة من المسؤوليات ، كالمسؤوليات التوافقية ( العقدية ) والمسؤوليات الخارجة عن التوافق ، والمسؤوليات الجزائية ، والمسؤوليات المالية والمدنية .

وقد يجري تحليل مسؤولية الطبيب ـ أيضاً ـ بلحاظ كلّ واحد من الأقسام المذكورة [٢] .

والذي هو محلّ اهتمامنا في هذه المقالة هو المسؤولية المدنية والضمان المالي الذي يحكم به على الطبيب . وفي هذا المجال تطرح هذه الأسئلة : هل إنّ الطبيب ملزم بدفع الخسارة الناشئة من المعالجة ؟ وبأيّ ملاك ؟ وهل إنّ مسؤوليته توافقية ، أو خارجة عن التوافق ؟ وهل إنّ الطبيب إذا كان حاذقاً وأخذ الاحتياط اللازم وبذل سعيه ، ومع ذلك تلف مريضه أو عضو منه يكون ناقضاً للعقد والتوافق ؟

وهذا الأمر بعيد ، خاصة مع الالتفات إلى أنّ عقد الطبيب ليس من قبيل التعهّد بالنتيجة ، بل من قبيل التعهد بالوسيلة ، أي إنّ الطبيب يسعى سعيه ولكن النتيجة ليست بيده ، وخارجة عن إرادته ، والمؤثّر والشافي هو الله سبحانه فهو مسبب الأسباب ؛ والناس يعلمون بأنّ كثيراً من العمليات الجراحية والمعالجات لا تكون ناجحة دائماً ، ومع ذلك لا يمتنعون من الإقدام عليها . وعلى كلّ حال ، السؤال المطروح هنا ، هو : هل إنّ ضمان الطبيب ضمان قهري أم ضمان توافقي ؟

القدر المتيقن من مسؤولية الطبيب على المشهور في الحالات العادية ( الحر المسلم ) هو الدية ، وهنا يتفاوت ضمان الطبيب بلحاظ مريضه ، حيث يوجد في الفقه تفاوت بين أقسام المرضى.

وهناك سؤال آخر وهو : هل إنّ الطبيب ضامن ـ أيضاً ـ للخسارات المالية الناشئة من العلاج غير المؤثر ؟

يظهر أنّ الطبيب إذا كان حاذقاً وأخبر المريض باحتمال عدم تأثير العلاج لا يكون ضامناً بالنسبة إلى الخسائر المالية الناشئة من العلاج غير المؤثّر ؛ حيث إنّ المريض في هذه الحالة بنفسه أقدم على تقبّل الخسارة . وهناك صور وفروض لم يتعرّض لها المقال .

وللطبيب علاوة على مسؤوليته في جبران خسارة المريض ، مسؤولية أُخرى

جزائية قد أُشير إليها في قانون ( النظام الطبي ) . ومحل بحثنا الآن هو ( مسؤولية الطبيب في جبران الخسارات الواردة على المريض ) . والمسؤولية الجزائية ليست في نطاق بحثنا .

**٣ ـ موضوع البحث :**

لكلّ واحد من العناصر الدخيلة في البحث أنواع وأقسام وشقوق مختلفة . وهذا بدوره يؤدي إلى توسعة البحث . ولكن بعض الصور بلحاظ الحكم الفقهي والقانون ـ تقريباً ـ مفروغ عنه ومجمع عليه ، ولا بحث ولا شبهة فيه ـ وإن كنّا قد نتعرّض له بصورة إجمالية وعابرة ـ ولكن النقطة الأصلية في البحث هي : أنّ الطبيب الحاذق المحتاط والذي أعمل سعيه ، هل مثل هذا الطبيب إذا أخطأ يكون ضامناً ؟ وإذا لم يرتكب خطأً ومات المريض بسبب الضعف المفرط أو بسبب الحوادث غير المتوقّعة من قبيل انقطاع التيّار الكهربائي ، هل يكون ضامناً أيضاً ؟

وربّما يكون من الأفضل أن نعتبر القسم الأوّل محل بحث ومورد اختلاف الفقهاء والحقوقيين ، وأن نذهب إلى عدم الضمان في القسم الثاني . ولكن ـ على كلّ حال يمكن فرض الضمان في الشق الثاني ، وذلك حينما يمكن إلقاء المسؤولية ـ بنحو من الأنحاء ـ على الطبيب ، فمثلاً الطبيب ليس مسؤولاً عن انقطاع الكهرباء ، ولكنه مسؤول عن تشخيص بعض الأُمور الأُخرى ، كالضعف المفرط للمريض . وأمّا الصور الأُخرى ، كجهل الطبيب و تقصيره فهل خارجة عن محل النزاع ، وعدّ الفقهاء والحقوقيون ( ضمان الطبيب ) في هذه الموارد من المسلّمات ؛ ولذا لم يتعرّضوا لبحثه [٣] .

جاء في الموسوعة الفقهية الميسّرة ، للشيخ محمد علي الأنصاري ـ : « إنّ الطبيب : ١ ـ إذا كان قاصراً ، أي غير عالم بالفن . ٢ ـ أو كان مقصّراً في العلاج مع علمه في فنّه . ٣ ـ أو كان قد عالج من دون إذن المريض أو وليّه مع علمه

وعدم تقصيره ، فأدّى علاجه إلى التلف . فهو يضمن في هذه الصور الثلاث . وقد نقل عدم الخلاف في ذلك العاملي في مفتاح الكرامة » [٤] .

**٤ ـ ماهية عقد المعالجة ومسؤولية الطبيب :**

هل إنّ ضمان الطبيب من قبيل الضمان القهري أُم التوافقي ؟ ما هي ثمرة هذا البحث في المنظار الحقوقي ؟ هل هناك فرق بين الضمان القهري وبين الضمان التوافقي بلحاظ من يجب عليه أن يثبت الدعوى ؟

كان الفقهاء المتقدّمون يطرحون بحث ضمان الطبيب في كتاب الديات ، والدية حكم قانوني ولا علاقة لها بالتوافق ( العقد ) . بينما الفقهاء المعاصرون طرحوا بحث ضمان الطبيب في كتاب الإجارة . وهذا المطلب يعكس ـ على أقلّ تقدير ـ نظر الفقهاء بالحيثية التوافقية للطبابة . ويبدو أنّه في حالة تساهل الطبيب وتقصيره يمكن اعتباره مسؤولاً بلحاظ الحيثية التوافقية أيضاً . وفي هذا المورد نفرض سببين لمسؤولية الطبيب : ١ ـ توافقي ( عقدي ) . ٢ ـ غير توافقي . وبراءة الطبيب لا تزيل شيئاً من مسؤولية الطبيب المقصّر . ولكن هل إنّ عقد المعالجة نوع عقد إجارة أم له عنوان وماهية حقوقية متفاوتة وإن كان شبيهاً بالإجارة ؟

**أقسام عقود المعالجة :**

وفي الحقيقة أنّ عقود المعالجة على أقسام :

**الأوّل** : عقد العملية الجراحية ، وهذا العقد بدوره له أقسام مختلفة ، ونحن نشير إلى قسمين منها :

أ ـ الجراحة التجميلية : ولا يبعد أن يكون نوع عقد اجارة . ويجب أن تكون في تلك الأُمور معلومة بصورة واضحة وشفافة . ومهما تضاءل الأثر فإنّه يعتنى به ويلتفت إليه ويحدّد . والتعهّد في الجراحة التجميلية من قبيل التعهّد بالنتيجة لا الوسيلة .

ب ـ الجراحة العلاجية : كجراحة القلب والعروق والغدد السرطانية و... ولا يبعد أن نتمكن من ادخال مثل هذه العقود تحت عنوان ماهية حقوقية غير الإجارة ؛ لأنّها أولاً : تعهّد بالوسيلة على خلاف عقد الاجارة ـ الذي تعلم النتيجة فيه غالباً ـ والمتبادر منها أنّها تعهّد بالنتيجة .

وثانياً : عدم معلومية مقدار وكيفية وزمان وتأثير ونجاح العملية الجراحية . ولكن الحقّ أنّه لا يمكن إنكار وجود التشابه الكثير والعلاقة الوثيقة بين مثل هذه العقود الخدمية والإجارة ؛ ولهذا تجري فيها كثير من أحكام ومقرّرات عقد الإجارة .

**الثاني** : عقد الفحص ، في هذا العقد يفحص الطبيب المريض ، ويكتب له الوصفة العلاجية . وهذا العقد ـ أيضاً ـ له صور :

أ ـ علاوة على حقّ العلاج أو الفحص يأخذ حقّ الوصفة .

ب ـ لا يأخذ حقّ الوصفة : الوصفة مجانية والدواء المجاني . ويظهر أنّه يمكن القول ـ هنا ـ بعدم وجود ضمان عقدي في حالة طروء الضرر . وكذلك قاعدة الاحسان تبدو جريانها هنا بشكل أوضح .

جـ ـ المأخوذ حق الفحص فقط وفيه حق الوصفة أيضاً ، وهي العادة المعمول بها . الصورتان الأُولى والثالثة شبيهتان ـ إلى حدّ كبير ـ وخاصة الأُولى بالإجارة . ويمكن اعتبار الصورة الثانية عقداً بماهية خاصة تحت اسم عقد الفحص بالمعنى الأخص .

**٥ ـ كيفية تأثير الطبيب في حدوث الخسارة :**

ثمّة بحث مشهور في الفقه والحقوق بأنّ التلف إن كان بالمباشرة يختلف عمّا إذا كان الشخص سبباً لايراد الخسارة . وفي الأوّل تجري قاعدة الاتلاف ، وفي

الثاني قاعدة التسبيب . ويقال : إنّ التقصير في الأول ليس شرطاً في إيجاد المسؤولية ، ولكنّه شرط في التسبيب . وبما أنّ قوانيننا مأخوذة من الفقه ، والمسؤولية والضمان في الفقه غير مشروطين بالتقصير ؛ ولهذا لا يكون هذا الرأي مقبولاً .

وأيضاً في المادة ( ٣٣٢ ) من القانون المدني في كون السبب أقوى من المباشر لم ترِد الإشارة إلى نظرية التقصير ، بل في هذه المادة نفسها جاءت الإشارة إلى نظرية الاستناد ، حيث تقول المادة : « إلا أنّ السبب أقوى بنحو يكون الاتلاف مستنداً إليه » . وكذلك في المادة ( ٣٣٣ ) من القانون المدني : « علم المالك وعدم أخذه الحيطة يؤدي إلى استناد الضرر والخسارة إليه ، لا أنّه يكون مصداقاً للتقصير الموجب للضمان . نعم ، قد يكون تقصيراً ، ولكن الضمان ناشىء من إسناد الضرر لا التقصير » . وكذلك في المادة ( ٣٣٤ ) : « إنّ تقصير مالك الحيوان في حفظه يؤدي إلى استناد الضرر إليه ، لا أنّ التقصير هو تمام الملاك في الحكم بالضمان » .

وأمّا ضمان الطبيب بشكل مطلق فهو أيضاً منسجم مع نظرية الاستناد ، وإلا كان ضمانه حينما يأمر بالمعالجة ـ مع عدم كونه مقصّراً ـ مخالفاً للأصل ؛ لهذا ، فنظراً إلى نظرية الإستناد المادة ( ٣١٩ ) يكون قانون الجزاء الإسلامي حسب مقتضى الأصل وموافقاً له لا على خلافه .

وفي المادة ( ٣١٩ ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق : « الطبيب وإن كان حاذقاً ومختصّاً ، إذا باشر معالجة شخص أو أمر بعلاجه ـ مع إذن المريض أو وليّه ـ فأدّى إلى تلفه أو تلف عضو منه أو إلى خسارة مالية يكون ضامناً » .

إذن ، اعتبار الطبيب ضامناً مرتبط بجواب السؤال التالي : هل يمكن إسناد التلف اليه أم لا ؟ وفي هذا ، لا فرق بين الإتلاف بالمباشرة أو بتسبيب الأسباب ، وتمام الملاك هو الإسناد . ومع غضّ النظر عن هذا ، فإننا عندما نراجع الكتب

الفقهية وبعض المواد القانونية نجد أنّ صور تأثير الطبيب تنقسم إلى الصور التالية :

١ ـ المباشرة في المعالجة .

٢ ـ الأمر بعلاج معيّن : والطبيب في هذه الصورة إمّا أن يشخّص المرض أو لا يشخّص . والمراد من التشخيص هو أن يقول الطبيب : إنك مصاب بالمرض الفلاني ، وعلاجك العلاج الفلاني . والمراد من عدم التشخيص هو أن يقول الطبيب : إذا كنت مصاباً بالمرض الفلاني فعليك بالعلاج الفلاني أو عالج بالعلاج الفلاني .

٣ ـ الوصفة العلاجية المعيّنة : في هذه الصورة أيضاً إمّا أن يكون في مقام التشخيص أو لا يكون . ففي مقام التشخيص يقول الطبيب : مرضك المرض الفلاني ، وعلاجك الدواء الفلاني أو هذا المريض يفيده العلاج الفلاني . وفي مقام عدم التشخيص يقول الطبيب : إذا كان مرضك المرض الفلاني فالمفيد لحالك هو العلاج الفلاني أو الدواء الفلاني مفيد لهذا المرض . ويختلف حكم الفقهاء باختلاف الصور .

وأمّا في القانون : ففي الصورة الأُولى ( المباشرة ) ، تعتبر المادة ( ٢٩٥ ) الفقرة ( ب ) والمادة ( ٣١٩ ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق الطبيب ـ وبصراحة وعلى التعيين ـ مسؤولاً .

وهل المادة ( ٥ ) من قانون المسؤولية المدنية ناظرة إلى حكم مثل هذا الطبيب ؟ وهل إنّها ـ في الأصل ـ ناظرة إلى مسؤولية الأطباء ـ أيضاً ـ وشاملة لهم بإطلاقها ؟ ويبعد شمولها لمسؤولية الطبيب المُقدِم على المعالجة بحسن النية وأخذ الحيطة اللازمة . وكذلك يمكن استفادة حكم الضمان من مفهوم المادة ( ٦٠ ) و ( ٣٢٢ ) من قانون الجزاء الإسلامي .

**والخلاصة** : إنّ ضمان الطبيب المباشر في حقوقنا من المسلّمات . والقانون تبعاً لفتوى المشهور قائل بضمان الطبيب .

وأمّا في الطبيب غير المباشر والسبب في التلف ، كأن يأمر بمعالجة خاصة . وفي مورد الامر فإنّ المادة ( ٣١٩ ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق صريحة في ضمان مثل هذا الطبيب . ولكن في نظرنا أنّ هذه المادة في مورد الطبيب الآمر الذي هو في مقام التشخيص ، ومنصرف عن الطبيب الآمر الذي لا يكون في مقام التشخيص ، وليس له وظيفة التشخيص .

وأمّا الطبيب الواصف الذي يقترح دواءً فقط ، هل يكون ضامناً أيضاً أم لا ؟ يظهر أنّه لا يوجد لدينا نص قانوني خاص به . ولكنه في مقام التشخيص [٥] إذا اقترح بشكل بحيث يكون التلف والخسارة مستنداً اليه ، لا يبعد الحكم بالضمان عند القانون وفتوى مشهور الفقهاء ، وخاصة في الموارد التي يكون تشخيص المرض فيها والتطبيق والتجويز من وظيفة هذا الطبيب ، كأن يكون الطبيب الوحيد في قرية نائية ، والمريض شخص أُمّي .

**٦ ـ ( بعض الآراء في ضمان الطبيب ) :**

قيل : هناك نظريات مختلفة في أصل الضمان والمسؤولية . ومنها ( نظرية التقصير ) حيث يعتقد بعض الحقوقيين أنّ قانوننا أخذ بهذه النظرية في الخسارات الحاصلة بشكل غير مباشر وبالتسبيب .

ولكن على فرض هذا الكلام في ضمان الطبيب ، فإنّ المقنّن ـ في المادة ( ٣١٩ ) و ( ٢٩٥ ) من القانون الجزاء الإسلامي ( ١٠ ) ـ اعتبر الطبيب المسبّب والمباشر ضامناً ، ولم يقيّد الحكم بالضمان بالتقصير .

**تساؤل** : هل يمكن تقييد هذه المواد وخاصة المادة ( ٣١٩ ) بالمواد ( ٣٣٢ ) و ( ٣٣٣ ) و ( ٣٣٤ ) ـ من القانون المدني ـ التي يستفاد منها نظرية التقصير ؟

**الجواب :**

**أوّلاً** : سبق أنّه لا يمكن استفادة أخذ المقنّن لنظرية التقصير من المواد ، بل المادة ( ٣٣٢ ) صريحة في قبول نظرية الإستناد .

**وثانياً** : الأمر على العكس ، أي حتى إذا استفدنا من مادة القانون المدني قبول نظرية التقصير في التسبيب الشامل لكلّ الأفراد المسبّبين للخسارة ولكلّ الأموال ، فإنّ قانون الجزاء الذي هو قانون خاص ، والمادة ( ٣١٩ ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ( ١٠ ) المتعلّقة بمال خاص ( النفس وأعضاء البدن ) وفي شخص ( صنف ) خاص ( الطبيب ) تخصص تلك المواد القانونية . ويثبت في حق الطبيب حكماً مطلقاً بالضمان وإن لم يكن مقصّراً المادة ( ٣١٩ ) و ( ٢٩٥ ) ، الفقرة ( ب ) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ، ولكن بشرط إمكان الإسناد .

وهذا المطلب الذي طرحناه تؤيّده فتوى مشهور الفقهاء والرأي الفقهي السائد ، حيث يذهب مشهور الفقهاء إلى الضمان مطلقاً . ومن جملتهم الشيخ الطوسي رحمه الله حيث يقول : « من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه ، وإلا فهو ضامن » [٦] ، والشهيد الأوّل رحمه الله حيث يقول : « فالطبيب يضمن في ماله ما يتلف بعلاجه وإن إحتاط واجتهد وأذن المريض » [٧] .

**وثالثاً** : وقد يمكن أن يقال : إنّ مورد المادة ( ٣١٩ ) و ( ٢٩٥ ) من قانون الجزاء غير مورد مواد القانون المدني ، وبينهما تباين ، وليس بينهما حكومة ولا تخصيص ولا تقييد ، ومواد القانون المدني في الخسارات المالية ، ومواد قانون الجزاء الإسلامي متعلّقة بالخسارة في النفس والجسم .

وفي مقابل المشهور يذهب عدد من الفقهاء إلى عدم الضمان :

١ ـ ابن إدريس : حيث نُسب إليه عدم الضمان مطلقاً [٨] . ولكن عند مراجعة السرائر نجد أنّه يقول بعدم الضمان بشروط ، حيث يقول : « ومن تطبّب أو

تبيطر فليأخذ البراءة من وليّ من يطبّبه أو صاحب الدابة ، وإلا فهو ضامن إذا هلك بفعله شيء من ذلك . هذا إذا كان الذي جنى عليه الطبيب غير بالغ أو مجنوناً . فأمّا إذا كان عاقلاً مكلّفاً ، فأمر الطبيبَ بفعل شيء ففعله على ما أمره فلا يضمن الطبيب ، سواء أخذ البراءة من الولي أو لم يأخذ ؛ والدليل على ما قلناه : أنّ الأصل براءة الذمة ، والوليّ لا يكون إلا لغير المكلّف ... » [٩] .

والظاهر أنّ دليله على هذا الحكم والتفصيل هو نفس الرواية المشهورة « من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة ... » [١٠] .

٢ ـ المحقق الأردبيلي ﷺ : حيث مال بل قال بعدم الضمان . فبعد تضعيف الأدلة يقول : « نعم إن ثبت الاجماع فهو الحجة ، وإلا فالحق مع ابن إدريس . والإجماع ممّا قد عرفت ما فيه » [١١] .

٣ ـ تاج العلماء السيد علي محمد بن سلطان العلماء السيد محمد بن العلامة السيد دلدار علي التقوي النصير آبادي ﷺ ، المتوفى سنة ( ١٣١٢ هـ ) ، له كتاب تحت عنوان ( تحقيق عجيب في عدم ضمان الطبيب ) مطبوع في الهند [١٢] .

٤ ـ ومن المعاصرين ، يمكن الإشارة إلى آية الله حسين المظاهري ، حيث ذهب إلى عدم الضمان [١٣] .

**المحور الثاني : الأبحاث المتعلّقة بالضمان**

**١ ـ ما هو الأصل الأوليّ في المسألة ؟**

يقول إبن ادريس : الأصل براءة الذمة [١٤] . ويظهر من الشهيد الثاني ﷺ قبوله ، ولكنه يقول : « إنّ أصالة البراءة تنقطع بدليل الشغل » [١٥] ، خلافاً للمحقق الأردبيلي ﷺ حيث يقول : « شغل الذمة غير معلوم الثبوت ، فالأصل باق » [١٦] .

ومع غضّ النظر عن وجود معارض للأصل الأوليّ ، نسأل ما هو الأصل الأوليّ ؟ هل هو البراءة أم الاشتغال ؟ ما هو مراد ابن إدريس من الأصل الأولّي ؟ هل مراده أصل البراءة أم استصحاب البراءة ؟ الظاهر أنّ مراد ابن إدريس هو أصل البراءة العملي ، حيث لا علم بضمان الطبيب و « رفع ما لا يعلمون » (١٧) . ويستقيم هذا الكلام إذا كان الأصل الأولّي معيّناً على أساس الأُصول العملية .

ولكن إذا نقّحنا الأصل الأوليّ على أساس القواعد الفقهية ، فماذا سوف يكون ؟ وهنا يمكن طرح ثلاثة أُصول : ١ ـ قاعدة الاتلاف . ٢ ـ قاعدة الإحسان . ٣ ـ قاعدة عدم الطلّ .

لو كان الجاري هنا قاعدة الاتلاف فمقتضاها الضمان . وسوف نفصّل الكلام في هذه القاعدة في بحث أدلة الضمان . ولو كان الجاري قاعدة الإحسان لكانت رافعة للحكم الوضعي وهو الضمان . وسوف نتكلّم حول هذه القاعدة في بحث أدلّة عدم الضمان .

وإذا أمكن إجراء كلتا القاعدتين ، فأيّهما يقدّم ؟ لا يبعد أن تكون قاعدة الإحسان حاكمة ؛ لكون موضوعها خاصاً ، والخاص في الجمع العرفي مقدّم على العام .

وأمّا قاعدة ( عدم الطلّ ) القائلة إنّ دم المسلم لا يذهب هدراً بل يستوجب الدية ، ومقتضاها جبران الخسارة فسيأتي الحديث عنها في أبحاث الضمان .

**٢ ـ أدلّة ضمان الطبيب :**

**٢ ـ ١ ـ إطلاق أدلّة الدية :**

قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾ (١٨) .

إنّ الأدلّة الدالّة على الدية سواء كانت دية نفس أو عضو أو منافع ـ مطلقة وشاملة للطبيب [١٩] والقاضي [٢٠] والشاهد [٢١] ولغيرهم . وللأدلّة المثبتة لدية الخطأ هنا أهمية خاصة [٢٢] .

**٢ ـ ٢ ـ قاعدة الاتلاف :**

وهي من القواعد المهمّة في الضمان والمسؤولية المالية . ومحتواها : أنّ إتلاف مال أحد أو إصابته بضرر مالي يوجب الضمان . وذهب السيد الخوئي تدّثُ [٢٣] إلى أنّ عمدة دليل هذه القاعدة هي السيرة العقلائية . وشمول هذه القاعدة يحتاج إلى إثبات سيرة عقلائية في زمان الشارع ولم يردع عنها ، ولم يثبت مثل هذه السيرة في ضمان الطبيب غير المقصِّر . بل ثبت العكس ، وهو قيام السيرة على التساهل وعدم الضمان في مثل هذه المواضع . بل يمكن ادّعاء أنّ متعلّق هذه القاعدة هو الضرر المالي لا البدني ، وإن كان يمكن التمسّك بهذه القاعدة باعتبار أعضاء ونفس الإنسان مالاً .

ومن المواضع التي يسهل ومن دون إشكال تطبيق هذه القاعدة عليها مسؤولية الطبيب البيطري المقصِّر . ومن المواضع التي يشكل تطبيق القاعدة عليه ويبدو أنّه ليس من مفرداتها : ضمان الطبيب المحتاط لورثة الميت الذي توفي نتيجة العلاج ، فهل هذا الطبيب يعتبر متلفاً لأموال الورثة ؟ وهل مثل هذا الطبيب يُعدّ ـ عقلاً ـ ضامناً ؛ لإتلافه مال الغير ؟ !

**٢ ـ ٣ ـ قاعدة التسبيب :**

الموضع الذي يرجع فيه إلى هذه القاعدة هو الخسارة الناشئة من العمل غير المباشر ؛ فإنّ الطبيب إنّما يمارس الطبابة بأنحاء مختلفة ، فإذا كانت على النحو المباشر فالمرجع قاعدة الإتلاف ، وإذا كانت أمراً أو اقتراحاً ، فالمرجع قاعدة التسبيب . يقول الشيخ باقر الإيرواني حول هذه القاعدة : « من القواعد المعروفة

في باب الضمان قاعدة التسبيب ... ولربّما تعرف في لسان القدماء بقاعدة السبب أقوى من المباشر ... يقصد بالقاعدة المذكورة أنّ كلّ من سبَّب للغير الوقوع في الخسارة ضمنها ؛ لنفس تسبيبه الوقوع فيها ... فالطبيب إذا وصف للمريض علاجاً خاصاً اشتباهاً وتضرّر بذلك المريض ضمن من باب التسبيب » (٢٤).

والسؤال المهم هو هل إنّ هذه القاعدة تُحمِّل الطبيب ـ الحاذق المختصّ في حالة عدم التقصير ـ الضمانَ أم لا ؟

إن كان دليل هذه القاعدة ـ كالقاعدة السابقة ـ السيرة العقلائية ، فيا ترى هل كانت في زمن المعصومين عليهم السلام سيرة واضحة تعتبر الطبيب الآمر بالمعالجة الخاصة وغير المقصِّر ضامناً ؟

يقول السيد اليزدي تَتْئُ : « وأمّا إذا لم يكن مباشراً بل كان آمراً ، ففي ضمانه إشكال ، إلا أن يكون سبباً وكان أقوى من المباشر ، وأشكل منه إذا كان واصفاً للدواء » (٢٥).

ويستفاد من كلام السيد الحكيم تَتْئُ قبوله لهذه القاعدة ، ولكنه لا يرى انطباقها على محل بحثنا ، أي الطبابة على نحو الأمر والوصف (٢٦).

**والحاصل** : أنّ مثل هذه السيرة العقلائية بمرأى ومسمع المعصوم عليه السلام ، بحيث يمضيها بسكوته ، بل يشكل الاطمئنان بها .

**سؤال** : أليس من المقدور إحراز هذه السيرة عن طريق الروايات التي تثبت ضمان الطبيب ، من قبيل رواية السكوني ؟

**الجواب** : إنّ الروايات تبيّن الحكم ، وإثبات الحكم القانوني لا يقتضي إثبات السيرة الموافقة لذلك الحكم ، فالمستدلّ بالسيرة يريد إثبات الحكم عن طريق السيرة القطعية ، وأنتم تريدون إثبات السيرة القطعية عن طريق النص القانوني .

وهذه حركة على خلاف اتّجاه التيّار ، بل قد تكون الاجماعات المنقولة والسير المتشرّعية المتبلورة مأخوذة من الروايات ، وفي هذه الحالة تكون السيرة والإجماع مدركياً ، ولأجل معرفة مدى اعتبار هذه السيرة وحدودها يجب الرجوع إلى أصل المدرك والمستند .

**٢ ـ ٤ ـ قاعدة عدم طلّ الدم أو عدم ذهاب الدم هدراً :**

استدلّ بعض الفقهاء بمضمون هذه القاعدة وهو « لئلا يطلّ دم امرىء مسلم » في إثبات ضمان الطبيب ، كالشهيد الثاني رحمه الله [٢٧] وابن فهد الحلّي رحمه الله [٢٨] .

واستدرك السيد الخوئي دام ظله ـ بعد الحكم بعدم الضمان في الخسارة التي تستعقب إذن وأمر المالك ـ بقوله : « نعم ، فيما إذا بلغ الفساد حدّ الدم ، كالموت المترتّب على الختان في المثال المذكور في المتن ، فالظاهر حينئذٍ هو الضمان ؛ لأنّ دم المسلم لا يذهب هدراً ، كما نطق به النص » [٢٩] .

ولكن السؤال عن إمكان شمول أدلّة هذه القاعدة للجناية على الأعضاء ، وأنّ الدافع للدية الواجبة من هو ؟ هل هو الطبيب أم العاقلة أم بيت المال ؟

ونبحث الآن في أدلّة هذه القاعدة وحدودها وثغراتها لنرى هل يمكن التمسّك بها لإثبات ضمان الطبيب والختّان ؟

**أدلّة هذه القاعدة :**

١ ـ الكتاب الكريم : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ [٣٠] .

وهذه الآية الكريمة هي الدليل الأصلي والرئيسي لهذه القاعدة ، ويستفاد من الآية وجوب الدية في جناية الخطأ وشبه العمد ، والخطأ في الآية الكريمة أعمّ من قتل الخطأ وشبه العمد المصطلح في الفقه ؛ بقرينة الاستثناء من القتل الحرام ، والقتل غير المحرّم أعمّ من القتل الخطأ وشبه العمد . وموضوع بحثنا هو القتل شبه العمد الحادث بيد الطبيب ، ويظهر أنّ الآية تشمله وتصدق عليه ، فتوجب الدية في الطبابة المسبّبة للقتل .

٢ ـ الرواية : يقول استاذنا الدكتور السيد مصطفى محقق داماد : « الروايات الدالّة على قاعدة عدم الطلّ مستفيضة » . ونحن نذكر ـ هنا ـ روايتين :

أ ـ عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم . حكم في أموالكم : أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه . وحكم في دمائكم : أنّ البيّنة على من أُدّعي عليه ، واليمين على من ادّعى ؛ لئلا يبطل دم امرىء مسلم » (٣١) .

وهي صحيحة من حيث السند . وأمّا دلالتها فيظهر أنّها في بحث ( القسامة ) . ولكننا نستفيد من التعليل العام الوارد في ذيلها : أنّ الشارع لا يرضى ـ أبداً ـ ببطلان دم المسلم وذهابه هدراً . فنقول : لا يبطل حق الدم الناشىء من قتل النفس الحادث بالطبابة ، فيجب على الطبيب ضمانه ، فتأمل .

ب ـ عن محمد بن سنان ، عن الرضا عليه السلام ـ فيما كتب إليه من جواب مسائله في العلل ـ : « والعلّة في أنّ البيّنة في جميع الحقوق على المدّعي واليمين على المدّعى عليه ما خلا الدم ؛ لأنّ المدّعى عليه جاحد ولا يمكنه إقامة البيّنة على الجحود ؛ لأنه مجهول ، صارت البيّنة في الدم على المدّعى عليه ، واليمين على المدّعي ؛ لأنّه حوط يحتاط به المسلمون ؛ لئلا يبطل دم امرىء مسلم ؛ وليكون ذلك زاجراً وناهياً للقاتل ؛ لشدّة إقامة البيّنة ( على الجحود ) عليه ؛ لأنّ من يشهد

على أنّه لم يفعل قليل ؛ وأمّا علّة القسامة أن جعلت خمسين رجلاً ، فلما في ذلك من التغليظ والتشديد والاحتياط ؛ لئلا يهدر دم امرىء مسلم »[٣٢] .

وهذه الرواية أكّدت ـ كسابقتها ـ على لزوم عدم ذهاب دم المسلم هدراً ، ولزوم عوضه . فعلى هذا ، يلزم أن لا يذهب الدم هدراً في الطبابة أيضاً .

ولكن في الروايتين مطلب يبدو أنّه يحتاج إلى التأمل :

قد تكون الروايتان في مقام بيان حكمة هذا الحكم ، لا في مقام التعليل وبيان المقصد الكلّي للشريعة في عدم هدر دم المسلم . ولكن هل يستلزم وجود هذا المقصد في كلّ الأحكام المتعلّقة بالدم ؟ فقد يكون الشارع غضّ النظر عن هذه الحكمة في مسألة الطبابة بسبب خصوصياتها ، وحكم بعدم الضمان ، فالأمر متوقّف على أنّ الروايتين هل أرادتا الحكمة أم العلّة ؟ وحتى إذا كان المراد العلّة ، فقد تكون العلّة مختصة بهذا الحكم ويشكل تعميمه للطبابة .

وعلى أيّ حال ، لا يبعد الإستناد بهذه القاعدة ـ نظراً إلى هذه الآية الكريمة ـ لأجل إثبات لزوم دفع دية المريض الذي توفّي على أثر العلاج .

ولكن أوّلاً : إنّما يسلّم شمول هذه القاعدة في مورد العلاج الذي يؤدّي إلى القتل فقط .

وثانياً : لا يتوجّه الضمان إلى شخص معيّن ، ولا يمكن استفادة ضمان الطبيب من صريح هذه القاعدة .

# الهوامش

( ١ ) إنّ بعض الأبحاث الحقوقية مأخوذة من دروس الأُستاذ الدكتور أمير حسين الآبادي . علماً بأنّ هذه المقالة أُلّفت بطلب منه ، فنقدّم له شكرنا الخالص .

( ٢ ) ذكر بعض الفقهاء ( ضمان الطبيب ) في ( كتاب الديات ) ( كالروضة البهية ٣ : ٣٤٣ ) . والدية حكم قانوني لا علاقة بالتوافق والعقد . بينما ذكر بعض آخر بحث ضمان الطبيب في ( كتاب الإجارة ) ( مستند العروة ، كتاب الإجارة : ٢٤٦ ) . ويدل هذا على التفات الفقهاء ـ أيضاً ـ إلى الجانب التوافقي للطبابة والمعالجة .

( ٣ ) العاملي ، محمّد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٧ : ٢٦٤ .

( ٤ ) الأنصاري ، محمّد علي ، الموسوعة الفقهية الميسّرة ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ١ / ١٤١٥ هـ ، ١ : ٢٤٢ .

( ٥ ) المراد هنا تطبيق العلاج الخاص أو الداوء على المريض ، لا أن يقول الطبيب : العلاج الكذائي ناجع للمرض الكذائي . والمراد من التطبيق هو التطبيق الجزئي لا الوصف الكلّي .

( ٦ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى ، منشورات قدس محمّدي ـ قم / بدون تاريخ : ٧٦٢ .

( ٧ ) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، اللمعة الدمشعية في فقه الامامية ، دار الفكر ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ : ٢٥٧ ، كتاب الديات .

( ٨ ) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٣ .

( ٩ ) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٣٧٣ .

( ١٠ ) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٧ : ٣٦٤ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ، ١٠ : ٢٣٤ .

( ١١ ) الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ١٣ : ٣٨١ .

( ١٢ ) المحقّق الطهراني ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٣ : ٤٨٣ .

( ١٣ ) المظاهري ، حسين ، دروس خارج الفقه ( بحث الإجارة ) ١٠ : ١٢ .

( ١٤ ) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٣٧٣ .

( ١٥ ) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت / بدون تاريخ ،٣ : ٣٤٣ .

( ١٦ ) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ١٣ : ٣٨١ .

( ١٧ ) الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، الخصال ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ٤١٧ .

( ١٨ ) النساء : ٩٢ .

( ١٩ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، المعروف بـ( وسائل الشيعة ) ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢٩ : ٢٦٠ ، الديات ، ب ٢٤ من موجبات الضمان ، ح ١ .

( ٢٠ ) المصدر السابق : كتاب القضاء ، ب ١٠ من آداب القاضي .

( ٢١ ) المصدر السابق ٢٧ : ٣٣٢ ، الشهادات ، ب ١٤ و ٢٩ : ٢٦١ ، الديات ، ب ٢٤ .

( ٢٢ ) المصدر السابق : كتاب الديات ، ب ٢ من ديات النفس .

( ٢٣ ) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى ( كتاب الإجارة ) تقريراً لأبحاث السيد الخوئي ، المطبعة العلمية ـ قم / بدون تاريخ : ٢٤٦ .

( ٢٤ ) الإيرواني ، باقر ، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، المركز العالمي للعلوم الإسلامية ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ : ٨٧ .

( ٢٥ ) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم ، ط ٤ / ١٤٠٤ هـ ، ١٢ : ٨٠ .

( ٢٦ ) المصدر السابق . وفيه : « وقوة السبب [ في الآمر والواصف ] بنحو يستند إليه التلف عرفاً غير ظاهر » .

( ٢٧ ) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٢ .

( ٢٨ ) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمّد ، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٧ هـ ، ٥ : ٢٦٠ .

( ٢٩ ) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى ( كتاب الإجارة ) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية ـ قم / بدون تاريخ : ٢٤٧ .

( ٣٠ ) النساء : ٩٢ .

( ٣١ ) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣٤ ، كتاب القضاء ، ب ٣ من أبواب كيفية الحكم ... ، ح ٣ .

( ٣٢ ) المصدر السابق : ٢٣٥ ، ح ٦ .

# تحديد مفهوم ( المُضارّة ) في باب الإرث
## رؤية تحليلية نقدية في فقه القرآن

□ الشيخ خالد الغفوري

تناولت هذه المقالة دراسة مفهوم ( المُضارّة ) الوارد في قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ ضمن مقدمة وعدّة محاور وخاتمة . وتبرز أهمية هذا البحث من كونه نصّاً تشريعياً يرتبط ببعض الحقوق المالية ـ الوصية والدين والإرث ـ ولدى المراجعة للأبحاث المتوفّرة بين أيدينا وجدنا التضارب الشديد بين الآراء في تفسير هذا المقطع من الآية الكريمة . . ولمسنا عدم قوّة المُستندات المُقدّمة لها ، كما أنّ هذه البحوث المدوّنة لم تُعالج كلّ زوايا هذا النصّ ، فتُركت بعض النقاط يُحيطها الإبهام والغموض . . من قبيل : تشخيص حقيقة المضارّة مفهوماً وكذا تعيينها مصداقاً ، وتحديد المُراد بنفي المضارّة من كونه نهياً تكليفياً أو وضعياً ؟ . . وهل إنّ المُضارّة المنفية مُتعلّقة بالوصية أو بالوصية والدَّين ؟ وهل هذا مختصّ بهذا المقطع من الآية أو يشمل كلّ موارد الإرث ؟ وهذه حيثيات مهمّة ينبغي تحقيقها . .

**المصطلحات الأساسية :**

مُضارّة ، ضرر ، ضرار ، إضرار ، دَين ، وصية ، تركة ، إرث

**المقدّمة :**

**أوّلاً :** النص القرآني

قال تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ [١] .

**ثانياً :** البيان الإجمالي للنصّ القرآني :

اشتملت هذه الآية الكريمة على تقييد ما يُستثنى من التركة في الجملة ـ قبل تقسيمها على الورثة ـ بعدم الإضرار بالورثة ، قال تعالى : ﴿ ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ ، والمضارّة من الإضرار . ويُستفاد منها أنّ الوصية والدَّين ـ اللذين هما مُقدّمان على الإرث ـ هما اللذان لا يكون فيهما ضرر على الورّاث ، فما كان فيه إضرار بالورثة لا يقدّم على الإرث إذا علم ، فيجوز عدم سماع مثل هذه الوصية والدَّين [٢] ؛ فإنّ الله تعالى يكره الضرار مطلقاً سواء في الحياة وبعد الممات . وربّما استُفيد منه حكماً تكليفياً ، وهو أنّ كلّ حالات الإضرار بالورثة غير جائزة . ونحن سوف نُركّز على المقطع الأخير من هذا النصّ الشريف ، والذي تضمّن الموقف من المُضارّة في الدَّين أو الوصية أو كليهما .

**ثالثاً :** التحليل اللفظي للفقرة الأخيرة من هذا النصّ القرآني :

١ ـ ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ﴾ جار ومجرور ، وإعرابهما بأحد نحوين :

**النحو الأوّل :** أن يُجعلا خبراً لمبتدأ محذوف والتقدير : ( هذا من بعد وصية ) ، أي كلّ ما ذُكر إنّما هو بعد إخراج الدَّين والوصية [٣] . والظاهر أنّ مُراد هذا القائل : مَا ذُكر من الأنصباء والأحكام إنّما هو بعد إخراج الدَّين والوصية .

**النحو الثاني :** أن لا يُجعلا خبراً ، بل يُجعلان مُتمّمَين لمعنى آخر ومتعلّقَين به ، وفي تقدير متعلَّقهما عدّة احتمالات .

٢ ـ ﴿ يُوصَى ﴾ لقد ورد هذا الفعل في هذه الآية ثلاث مرّات مع اختلاف في النسبة إلى الضمير واختلاف في البناء للفاعل أو للمفعول :

فقد عبّر في الفقرة الأُولى بـ ﴿ يُوصِينَ بِهَا ﴾ لمناسبته مع التعبير بـ ﴿ تَرَكْنَ ﴾ وعبّر في الفقرة الثانية بـ ﴿ تُوصُونَ بِهَا ﴾ لمناسبته مع التعبير بـ ﴿ تَرَكْتُمْ ﴾ وعبّر في الفقرة الثالثة بـ ﴿ يُوصَى بِهَا ﴾ لمناسبته مع خطاب الغيبة في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً ... ﴾ .

وقد تقدّم التعبير في الآية السابقة على هذه الآية بـ ﴿ يُوصَى بِهَا ﴾ لمناسبته مع الغيبة أيضاً في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ [٤] .

٣ ـ ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ حال من الفاعل ، والعامل فيها ﴿ يُوصَى ﴾ ، أي يوصي الرجل ـ ومثله المرأة ـ حال كونه غير مضارّ للورثة بوصية [٥] .

ويحتمل كون العامل فاعل ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ ؛ لأنّها مصدر .

كما يحتمل رجوعها إلى الوصية والدَّين [٦] ، كما سيأتي توضيحه . وأنّ هناك احتمالات أُخرى غير ما ذُكر .

و ﴿ مُضَارٍّ ﴾ يُحتمل أن تكون صيغته اسم فاعل ، كأنّه قال : مُضارِر ، ويُحتمل أن تكون صيغته اسم مفعول ، كأنّه قال : مُضارَر ، وهو الأرجح والأنسب لما قبله من قوله : ﴿ يُوصَى بِهَا ﴾ بالبناء للمجهول [٧] .

قال ابن منظور : « وضرّه يضرّه ضرّاً ، وضرّ به وأضرّ به وضارّه مضارّة وضراراً بمعنى . والاسم : الضرر » [٨] .

وقال العلامة الطباطبائي : « المُضارّة : مفاعلة من الضرر ، ويستعمل لما بين الاثنين وغيره » [٩] .

وقال الخليل الفراهيدي : « الضرر : النقصان يدخل في الشيء ، تقول : دخل عليه ضرر في ماله ... ورجل ضرير وامرأة ضريرة : أضرّه المرض .

والضرير : المريض ، والمرأة بالهاء . والضرير : اسم للمضارة أكثر ما يُستعمل في الغيرة ... والضرورة : اسم لمصدر الاضطرار ... والضرّتان : امرأتان لرجل واحد ، وتُجمع على ضرائر . وفلان مضرّ : أي ذو ضرائر . والمضرّ : الرجل الذي عليه ضرّة من مال . والمضرّ : الداني ، يُقال : مرّ فلان فأضرّني إضراراً : أي دنا منّي دنوّاً شديداً . والضرر : الزمانة ، ومن قوله تعالى ﴿ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ ﴾ [١٠] . وأضرّ الطريق بالقوم : ضاق بهم ودنا منهم » [١١] .

وقال الجوهري : « الضرّ : خلاف النفع . وقد ضرّه وضارّه بمعنى . والاسم الضرر ... وضرّة المرأة : امرأة زوجها ... والبأساء والضرّاء : الشدّة ، وهما اسمان مؤنّثان من غير تذكير ... والضُّرّ ـ بالضمّ ـ : الهزال . والمضرّة : خلاف المنفعة . والضرار : المُضارّة . ومكان ذو ضرار : أي ضيّق ، عن أبي عُبيد . ويُقال : لا ضرر عليك ولا ضارورة ولا تضرّة . ورجل ذو ضارورة وضرورة : أي ذو حاجة . وقد اضطرّ إلى الشيء : أي أُلجئ إليه ... والضرائر : المحاويج ... وإنّه لذو ضرر على الشيء : إذا كان ذا صبر عليه ومقاساة له ... يُقال : ناقة ضرير ، إذا كانت شديدة النفس بطيئة اللغوب . قال أبو عمرو : الضرير من الدوابّ : الصبور على كلّ شيء . والضرير : المضارة . وأكثر ما يُستعمل في الغيرة ، يُقال : ما أشدّ ضريره عليها . وأضرّ بي فلان : أي دنا منّي دنوّاً شديداً . وأضرّ الفرس على فأس اللجام : أي أزمّ عليه » [١٢] .

وقال ابن الأثير : « الضرّ : ضدّ النفع . ضرّه يضرّه ضراً وضراراً . وأضرّ به يضرّ إضراراً ، فمعنى قوله « لا ضرر » : أي لا يضرّ الرجل أخاه بأن يُنقصه شيئاً من حقّه . والضرار فِعلاً من الضرّ : أي لا يُجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه . والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه . وقيل : الضر ما يضرّ صاحبك وتنتفع أنت به ، والضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع . وقيل : هما بمعنى واحد ، والتكرار للتأكيد » [١٣] .

وقال الفيومي : « الضُّرّ : الفاقة والفقر ـ بضمّ الضادّ ـ اسم ، وبفتحها مصدر ضَرَّه يَضُرُّه ـ من باب قتل ـ إذا فعل به مكروهاً وأضرّ به ، يتعدّى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً . وقد يُطلق على نقص في الأعيان . وضارّه يضارّه : يعني ضرّه » (١٤) .

وقال الأزهري : « كلّ ما كان من سوء حال وفقر في بدن فهو ضُرّ ـ بالضمّ ـ وما كان ضداً للنفع فهو ضَرّ . وأمّا الضِّرّ ـ بكسر الضاد ـ فهو أن يتزوّج الرجل امرأة على ضرّة ، يُقال : فلان صاحب ضِرّ ، هكذا قاله الأصمعي » (١٥) .

وقال ابن فارس : « ضرّ : الضاد والراء ثلاثة أُصول : الأوّل : خلاف النفع ، والثاني : اجتماع الشيء ، والثالث : القوّة . فالأوّل : الضرّ ضدّ النفع ... ثمّ يُحمل على هذا كلّ ما جانسه أو قاربه ... وأمّا الأصل الثاني : فضرّة الضرع لحمته ، قال : أبو عبيد : الضرّة التي لا تخلو من اللبن ؛ وسُمّيت بذلك لاجتماعها ... وأمّا الثالث : فالضرير قوّة النفس ، ويُقال : فلان ذو ضرير على الشيء إذا كان ذا صبر عليه ومقاساة » (١٦) .

ويبدو من اللغويين والمفسّرين أنّهم أخذوا ( المضارّة ) بمعنى الإضرار ، أي إدخال الضرر والنقص على الغير ، وسيأتي مزيد تحقيق له .

٤ ـ ﴿ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ﴾ مفعول مطلق ، والفعل محذوف ، بمعنى : يوصيكم الله بهذه الأحكام وصية . أو مفعول به لـ ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ ، أي لا يُضارّ وصيةً من الله (١٧) ، وسيأتي مزيد توضيح له . أو منصوب على الاختصاص ، أي : أعني من هذه الوصايا وصية من الله (١٨) .

**تحديد محاور البحث :**

وتحقيق الحال يقتضي البحث في خمسة محاور :

**المحور الأوّل ـ في بيان الاحتمالات والأقوال في تفسير لفظ ( المُضارّة ) الوارد في هذه الآية :**

**الاحتمال الأوّل** : المراد بالإضرار المنفي في خصوص الوصية بما يضرّ الوارث ، بأن يقصد بالوصية مجرّد حرمان الوارث من حصته في الإرث ، قالوا : كما لو أوصى بأكثر من الثلث [١٩] .

ومن هنا قيل : إنّ الوصية التي فيها إضرار بالورثة تكون نافذة مع إجازة الورثة بأجمعهم ورضاهم [٢٠] ؛ لأنّ الحزازة فيها من ناحية الإضرار ، فلو تنازل ذو الحقّ عن حقّه وتقبّل ذلك فتنتفي الحزازة حينئذ . ولا يقاس ذلك بالأُمور التعبّدية المشروط صحتها بعدم الضرر كالصوم ؛ فإنّها تقع باطلة من الأساس .

**المناقشة** :

١ ـ إن كان المراد أنّ الإضرار بالوصية يدور مدار قصد الموصي بما هو أمر نفسي وأنّه هو المعيار فأيّ فرق بين أن يوصي بالثلث أو أقلّ أو أكثر ؟ ! فإذن لا يكون الملحوظ قصد الإضرار .

٢ ـ وإن كان المراد أنّ المعيار في الإضرار هو تجاوز الثلث خاصّة في الوصية فهذا ما لا يمكن فهمه من النصّ القرآني ؛ لأنّ العرف لا يفرّق بين مستويات الإضرار سواء قلّ أو كثر .

أجل ، يُمكن الذبّ عنه بأنّ المعلوم لدى المتشرّعة مشروعية الوصية بالثلث ، فتنحصر كراهية الشارع للوصية بما زاد عنه .

٣ ـ إنّه لا دليل لإرجاع الإضرار إلى الوصية خاصّة .

**الاحتمال الثاني** : المراد الوصية بدَين لا حقيقة له فيضيّع أمواله لئلا يصل إلى الوارث شيء ، وكذا الوصية بما يضرّ ، وليس له حقيقة من أجل مضارّة الوارث ودفعه عن الإرث .

**المناقشة** :

مع الغضّ عمّا تقدّم ـ في مناقشة الاحتمال الأوّل ـ أنّ الظاهر من النصّ القرآني في نفسه مؤيّداً بالسنّة : أنّ الدَّين بنفسه مستثنى من التركة ، لا

خصوص الدَّين الموصى به ، فحصر الدَّين بالموصى به حسب لا دليل عليه .

**الاحتمال الثالث** : وهو أن يُقرّ باستيفاء دَين له في مرضه أو يُقرّ ببيع ماله في مرضه واستيفاء ثمنه ؛ لئلا يصل إلى وارثه [٢١] .

**المناقشة** : إنّ هذا الاحتمال ـ مضافاً إلى عدم الدليل عليه ـ أنّه خلاف ظاهر الآية التي نصّت على المنع عن الإضرار بالوصية والدَّين ، ولم تذكر الإضرار بسبب الإقرار .

**الاحتمال الرابع** : إنّ المراد بالنهي عن الإضرار في الوصية والدَّين أيضاً ، كما لو استدان ديناً مفتعلاً غير محتاج إليه إضراراً بالورثة ، أو يقرّ بدَين مع عدمه ليحرمهم من الإرث ، أو يقرّ بأنّه ليس له على أحد شيء مع وجوده إضراراً بالورثة [٢٢] .

**المناقشة** :

١ ـ لا يُشترط في الاستدانة أن تكون حاجة ماسّة ، بل يُمكن الاستدانة مطلقاً .

٢ ـ إنّ بعض ما ذُكر من مصاديق تُعدّ من الكذب والافتراء المحرّم في نفسه سواء أكان إضرار أو لا .

٣ ـ إنّ الظاهر من ذكر عنوان الإضرار في الآية أنّ الحزازة من جهته ، لا من جهة عنوان آخر ينطبق عليه .

**الاحتمال الخامس** : وهو ما أبداه المقدس الأردبيلي بقوله : « ويحتمل أنّ يُراد تغيير الوصية وعدم العمل بها » [٢٣] .

**أقول** : الظاهر أنّ مراده : تغيير الوصية من قِبل الوارث الحيّ لا المورِّث الميّت . وحينئذٍ يكون الحكم في غاية الوضوح ؛ فهو مضافاً إلى كونه تغييراً للوصية المحرّمة في نفسها ـ بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ

عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [٢٤] ـ إنّه إضرار بالغير وهم الورثة والذي لا شك في حرمته أيضاً .

ومن الواضح حينئذٍ أنّ الحكم بحرمة الإضرار يكون على القاعدة ، وليس استثناءً من قاعدة السلطنة .

هذا كلّه من الناحية التكليفية ، وأيضاً من الناحية الوضعية فإنّ الأثر إنّما يترتّب شرعاً فيما لو صدر من صاحب الحقّ وهو المورّث .

**المناقشة :**

١ ـ إنّ الظاهر من قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ﴾ ، سيما بعد تأكيده بقوله : ﴿ يُوصَى بِهَا ﴾ أنّ الملحوظ هو الوصية الصادرة من الموصي لا المكذوبة عليه .

٢ ـ إنّ عدم العمل بالوصية لا يلازم الإضرار بالورثة إن لم ندّعِ العكس في أكثر الأحيان .

**التحقيق :**

لقد اتّضح عدم تمامية شيء من الاحتمالات المذكورة ، وهذا ما يدعو إلى التأمّل أكثر في هذا المقطع القرآني . وأنت إذا تدبّرت في هذه الأبحاث وما تضمّنته من آراء رأيتَها كلّها مبتنية على تفسير ( المضارّة ) بـ ( الإضرار ) أي إدخال الضرر والنقص على الغير كما هو الظاهر من اللغويين والمفسّرين ، ولكنّ التأمّل يُثبت أنّ ( المضارّة ) مغايرة للإضرار معنىً لا صيغةً فحسب ، وإن كانت بينهما مشابهة في الجذر اللغوي وهو الضرّ .

**الفرق بين الضرر والضرار :**

وأمّا الفرق بين الضرر والضرار فلهم فيه عدّة بيانات ، و وجوه الفرق التي ذكروها بعضها ناظر إلى الهيئة وبعضها ناظر إلى المادّة [٢٥] . والصحيح هو الفرز بينهما وأن يُعقد لكلّ منهما بحثاً مُستقلاً عن الآخر :

**أمّا المادّة فقد ذُكر للضرّ عدّة معان :**

أ ـ جعلها ابن فارس ثلاثة أُصول مُستقلّة ، وهي : النقص ، واجتماع الشيء ، والقوّة . وأرجع إليها سائر المعاني ، قال في معجمه : « ضرّ : الضاد والراء ثلاثة أُصول : الأوّل : خلاف النفع ، والثاني : اجتماع الشيء ، والثالث : القوّة :

**فالأوّل** : الضرّ ضدّ النفع . ويُقال : ضرّه يضرّه ضرّاً . ثمّ يُحمل على هذا كلّ ما جانسه أو قاربه . فالضرّ الهزال . والضرّ تزوّج المرأة على ضرّة . يُقال : نكحت فلانة على ضرّ ، أي : على امرأة كانت قبلها . وقال الأصمعي : تزوّجت المرأة على ضرّ وضرّ ، قال : والإضرار مثله . وهو رجل مضرّ . والضرّة : اسم مشتقّ من الضرّ ، كأنّها تضرّ الأُخرى كما تضرّها تلك . واضطرّ فلان إلى كذا من الضرورة . ويقولون في الشعر الضارورة ، قال ابن الدمينة :

**أثيبي أخا ضارورةٍ أشفقَ العدى ... عليهِ وقلّتْ في الصديقِ معاذرُه**

والضرير : المضارّة . وأكثر ما يُستعمل في الغيرة . يُقال : ما أشدّ ضريره عليه . وشُبّه الحجَران للرحى بالضرّتين ، فقيل لهما : الضرّتان . والضرير : الذي به ضرر من ذهاب عينه أو ضنى جسمه .

**وأمّا الأصل الثاني** : فضرّة الضرع لحمته ، قال : أبو عبيد : الضرّة التي لا تخلو من اللبن ، وسُمّيت بذلك لاجتماعها . وضرّة الإبهام : اللحم المجتمع تحتها . ومن الباب المضرّ الذي له ضرّ من مال . وهو من صفة المال الكثير ، قال :

**بحسبكَ في القومِ أن يعلموا ... بأنّكَ فيهمْ غنيٌّ مضرّ**

**وأمّا الثالث** : فالضرير قوّة النفس ، ويُقال : فلان ذو ضرير على الشيء إذا كان ذا صبر عليه ومقاساة ، في قول جرير [٢٦] :

**[ من كلّ جرشعة الهواجر زادَها ... بُعد المفاوز ] جرأةً وضريرا**

ويُقال للفرس أضرّ على فأس اللجام [٢٧] إذا أزم عليه [٢٨] » [٢٩] .

ب ـ وجعلها السيّد السيستاني ثلاثة معانٍ ، وهي : النقص ، والضيق ، وسوء الحال . واعتبرها الفئة الأُولى ، وهي المعاني العامّة .

وفي خطوة أُولى أرجع إليها سائر المعاني : كالزمانة والعمى والمرض والهزال والحاجة والقحط والإيذاء والعلّة وغير ذلك ، ونعتها بالفئة الثانية واعتبرها مصاديق للفئة الأُولى .

ثمّ في خطوة ثانية أرجع تلك الثلاثة الأصلية طرّاً إلى معنى أصلي عامّ واحد ، وهو المعنى الأوّل ، أي النقص ؛ لأنّه أنسب للتدرّج في توسعة دائرة مفهوم اللفظ من الأُمور المحسوسة إلى غيرها ، وأقدر على استيعاب الموارد المُختلفة التي استُعملت فيها هذه المادّة من دون عناية وتنـزيل . والمقصود بالنقص : نقص الشيء عمّا ينبغي أن يكون عليه سواء أكان النقص في الكمّ المتّصل كما في مورد ضِيق المكان ، أم في الكمّ المنفصل كما في نقص النقود وما ماثلها من أقسام العروض ، أم في الكيف كما في سوء الحال بالمرض ، أم في العين كما في المركّبات الخارجية كنقص العضو ، أم في مورد الاعتبار القانوني كعدم مراعاة حقّ من حقوق الآخرين كما في قضية سمرة حيث لم يُراعِ حقّ الأنصاري في أن يعيش حرّاً في بيته بدخوله عليه من غير استئذان [٣٠] .

**التعليق :**

١ ـ إنّ الرؤية التي طرحها سماحة السيّد السيستاني دام ظله هي رؤية مُجتزأة ؛ لأنّه تمّ التركيز على بعض المعاني وإغفال ما تبقّى ، كالاجتماع في الشيء والقوّة .

٢ ـ كما أنّ ما ذكره رغم روعته ودقّته قد سبقه إليه ابن فارس من قبل ، ولا جديد فيه ، فما عالجه سماحته كلّه يدخل ضمن دائرة المعنى الأوّل الذي ذكره ابن فارس ، حيث قال في معجمه : « فالأوّل : الضرّ ضدّ النفع ... ثمّ يُحمل على هذا كلّ ما جانسه أو قاربه » ، ثمّ أورد تحته : الهزال والأذى والحاجة والعمى .

٣ ـ إنّ المنهج الذي اعتمده دام ظله في التحليل الذي قدّمه لإرجاع المعاني كلّها إلى معنى واحد هو منهج عقلي صِرف لا ينفع دائماً في تحليل المسائل اللغوية والعُرفية ، فمثلاً إنّ التضييق هو معنى آخر مقابل للنقص ، والأظهر أنّه يعود إلى ثالث المعاني والأُصول التي ذكرها ابن فارس ، وهو القوّة والشدّة .

جـ ـ ثمّة رؤية طُرحت في المقام ادُّعي فيها اختصاص صيغة الضرر والإضرار ببعض المعاني الفرعية ، واختصاص الضرار والمضارّة بمعان فرعية أُخرى [٣١] ، وهذه الرؤية ليس فيها ما يُنافي ما تقدّم من المعاني المذكورة للمادّة ؛ إذ أنّ كلّ ما ذُكر من هذين القسمين يدخل في دائرة المعنى الأصلي الأوّل الذي ذكره ابن فارس . وسيأتي قريباً بيانها بالتفصيل ، فانتظر .

**وأمّا الهيئة فقد ذُكر بشأنها عدّة رؤى ، وهي :**

**الرؤية الأُولى** : أنّ الضرّ ضدّ النفع ، وأضرّه : أي أدخل عليه النقص ، وأمّا الضِّرار فهو فِعال من الضرّ ، ومعنى ( لا يضارّ الرجل أخاه ) : أي لا يُجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه . ويترتّب على ما ذُكر أنّ الضرّ ابتداء الفعل ، والضرار من باب المفاعلة الجزاء عليه ، أي يصدر من الشخص بعد صدور الضرر من الطرف المقابل [٣٢] .

**ونوقشت** : بأنّ الضرار وإن كان من مصادر باب المفاعلة ـ والأصل فيه أن يكون بين اثنين ـ إلا أنّ الظاهر بل المُتعيّن في أغلب موارد استعماله أن يكون بمعنى الضرر ، ولم يُستعمل في الحديث النبوي المعروف على معنى باب المفاعلة ، ولا بمعنى الجزاء على الضرر ؛ لأنّه لم يرد من الأنصاري ضرر على سمرة ، ولا وقع مضارّة بينهما ، كما أنّ الملحوظ في أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعلة هو أن يكون صدور المبدأ نعتاً للفاعل ، كما يُقال : زيد مُحارب أو مُماطل أو مُقاتل أو مُهاجر [٣٣] .

وهذه الرؤية ـ كما ترى ـ ليست مُستندة إلى استفادة هذا الفرق من المادّة أو الهيئة ، بل هي مُنطلقة لتوجيه الحديث الشريف .

**الرؤية الثانية** : أنّ الضرّ فعل الواحد ، والضرار والمضارّة فعل الاثنين إمّا دائماً أو يُمكن أن يكون فعلاً للاثنين [٣٤] .

**ويرد عليها** : ما مرّ قريباً من أنّ أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعلة هو لحاظ صدور الفعل من الفاعل [٣٥] ؛ ولذا كثيراً ما يُوجّه الأمر في باب المفاعلة لطرف واحد فقط ، فيُراد صدور الفعل منه في مقابل الطرف الآخر ، نظير قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدْ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [٣٦] ، وقوله : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [٣٧] ؛ فإنّ فعل الأمر في كلّ من الآيتين : ﴿ جَاهِدْ ﴾ و ﴿ قَاتِلُوهُمْ ﴾ يُراد صدورهما من طرف واحد وهو المخاطب .

وبما أنّه قد ورد استعمال صيغة المفاعلة في غير مورد المُشاركة فقد جنحت بعض الآراء إلى بيان توجيه لذلك .

**محاولات تأويلية لتصوير المشاركة في باب المفاعلة :**

ثمّة محاولات تأويلية لتصوير المُشاركة في باب المُفاعلة من خلال إبراز عناية مُعيّنة ولحاظ حيثية ما تسدّ مسدّ طرف ثانٍ وتكون بمنزلة المُشاركة منه في تحقّق الحدث ، منها :

١ ـ إنّ المُشاركة بلحاظ إنّ الإضرار بالغير يستتبع الضرر على النفس ضرراً اجتماعياً أو أُخروياً فيتحقّق معنى المُفاعلة ، فكما يقع الضرر على الطرف الآخر يقع على فاعل الضرر أيضاً .

٢ ـ إنّ المُشاركة بلحاظ إباء الطرف الآخر من تحقيق رغبة فاعل الإضرار عادة ممّا يدفعه إلى إنزال الضرر ، وهذا الإباء والمُمانعة ضرر بنظر فاعل الإضرار ، كما في الحديث ؛ حيث إنّ الأنصاري منع سمرة من دخول بيته . وهذا المنع بنظر سمرة إضرار به ؛ لأنّه يحول بينه وبين ملكه وهو النخلة [٣٨] .

٣ ـ إنّ المُشاركة بلحاظ حيثية التعمّد من الفاعل في الإتيان بالفعل وإصراره عليه يكون بمنـزلة إضرارين وكأنّ الفعل صدر من اثنين ، ففي الحديث حيث إنّ سمرة كان مُتعمّداً لدخول بيت الأنصاري عُبّر بالضرار ؛ فإنّ الضرر هو حصول النقص من دون تعمّد وإصرار ، والضرار هو تعمّد إيراد الضرر على الغير والإصرار عليه .

وبنكتة هذا الإصرار كأنّه صار بمنـزلة صدور الفعل بين الاثنين منه . ويُؤيّد ذلك حسنة أو صحيحة هارون بن حمزة الغنوي [٣٩] عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يُباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى إنّ البعير برئ فبلغ ثمنه [ = ثمانية ] دنانير ، قال : فقال عليه السلام : « لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ ، فإن قال : أُريد الرأس والجلد ، فليس له ذلك ، هذا الضرار ، وقد أعطى حقّه إذا أعطى الخمس » [٤٠] [٤١] ، وإن كان قد يلزم منه التعمّد والقصد .

**المناقشة :**

ونوقشت هذه المُحاولات بأنّه يرد عليها ـ مُضافاً إلى وضوح ضعفها في أنفسها وعدم علاجها لجميع موارد استعمال هذا الباب ـ أنّه لا مُبرّر للإصرار على تأويل هذه الموارد ، بعد أن ثبت مجيء باب المُفاعلة لغير المُشاركة ، بل كثرة مجيئها لذلك كما يظهر بالتتبّع في القواميس اللغوية ، لاحظ : شاور وسافر وحاول وسارع وساور وخادع ونافق وناجى وبادر وعاند وسامح وراجع

وعاين وشاهد وكابر وزاول وضارب وآجر وزارع ... إلى غير ذلك ، وقد اعترف بهذا علماء اللغة في علم الصرف حيث ذكروا لباب المُفاعلة عدّة معانٍ ، كالتكثير والمبالغة وجعل الشيء ذا صفة . وقد يأتي بمعنى الفعل المجرّد [٤٢] .

**الرؤية الثالثة** : أنّ الضرّ ما تضرّ به صاحبك وتنتفع به أنت ، والضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع [٤٣] .

وهذا محض ادّعاء بحاجة إلى شاهد ، وهذه الرؤية ليست مُستندة إلى استفادة هذا الفرق من المادّة أو الهيئة ، بل هي مُستندة إلى دعوى استفادة ذلك من القرينة الخارجية كما فيبعض الموارد ، ولا تُوجد مثل هذه القرينة فيمل نحن فيه [٤٤] .

**الرؤية الرابعة** : أنّ الضرّ والضرار بمعنى واحد [٤٥] ، وذكرهما في الحديث للتأكيد .

وهذا في منتهى البُعد ، سيما في الحديث النبوي المعروف . وهذه الرؤية مُستندة إلى أنّ صيغة المُفاعلة تأتي بعدّة معانٍ منها كونها بمعنى المجرّد كما ورد في بعض كلمات اللغويين كاللسان [٤٦] ، لكن مرّ بيان أنّ بين هاتين الهيئتين فرقاً ، فالضرر اسم مصدر والضرار والمضارّة مصدر [٤٧] .

**الرؤية الخامسة** : أنّ الضرر يدلّ على مجرّد صدور الفعل ، وأمّا الضرار فهو يدلّ على نسبة صدورية مُستتبعة لنسبة أُخرى ، وهذا ممّا يختلف بحسب اختلاف الموارد :

**الحالة الأُولى** : فتارة تكون النسبة الثانية ـ التابعة ـ كالنسبة الأصلية الأُولى صادرة من نفس هذا الفاعل تُجاه نفس الشيء .

**الحالة الثانية** : وتارة أُخرى تكون إحداهما صادرة من الفاعل والثانية صادرة من الطرف المقابل كما في ضارب ، ويُعبَّر عن عذا المعنى بالمُشاركة .

وأمّا في الحالة الأُولى قد يكون تعدّد المعنى من قبيل الكمّ المُنفصل فيُعبَّر عنه بالمبالغة ـ كما في كلام المُحقّق الرضي في شرح الشافية ـ أو يُعبَّر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدّد واضحاً ، كما فُسِّر لفظ المطالعة بإدامة الاستطلاع ـ كما في بعض الكتب اللغوية كالمنجد ـ مع أنّه استطلاعات مُتعدّدة في الحقيقة ، وقد يكون المعنى من قبيل الكمّ المتصل فيكون تكرّره بلحاظ انحلاله إلى أفراد مُتتالية كما في ( سافر ) ونحوه ، وحينئذٍ يُعبَّر عنه بالامتداد والطول ، ولازمه التعمّد والقصد في بعض الموارد نحو ( تابع ) و ( واصل ) .

وعلى ضوء ذلك يُمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ أنّه يدلّ على تكرّر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره . وبهذه العناية أطلق النبي صلى الله عليه وآله على سمرة أنّه مضارّ ؛ لتكرّر دخوله في دار الأنصاري دون استئذان [٤٨] .

**المناقشة :**

١ ـ إنّه على الرغم من روعة هذا التحليل ودقّته المُنقطعة النظير إلا أنّه يرد عليه كونه بحثاً تحليلياً عقلياً لا يُساعده الذهن العُرفي ، فقد نوّهنا سابقاً أنّ التضييق هو معنى آخر مقابل للنقص ، وأنّ الأظهر أنّه يعود إلى ثالث المعاني والأُصول التي ذكرها ابن فارس ، وهو القوّة والشدّة .

٢ ـ ومع قطع النظر عمّا أُفيد من وجه الفرق بين الضرر والضرار ، أنّ ما ذُكر من تفسير للحديث النبوي لا ينطبق على الواقع ؛ فإنّ سمرة لم يصدر منه ضرر تُجاه الأنصاري .

**الرؤية السادسة** : وهي تري التفصيل بين معنى المادّة في المُجرّد وفي باب الإفعال ، أي في لفظ الضرر والإضرار وتصاريفهما هو النقص في الأموال والأنفس ، وأمّا في باب المفاعلة كالضرار والمُضارّة ؛ فإنّه يُستعمل في التضييق على الشخص وإيقاعه في الحرج والمشقّة دون النقص ، فإنّ المضارّة هو الإيذاء

للآخرين والمزاحمة لهم والتضييق عليهم ، وليس المُراد إنزال الضرر والنقص بالغير . والذي يشهد لهذا التفصيل تتبّع موارد الاستعمال المختلفة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوف أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوف وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٤٩] ؛ فإنّه من الواضح جداً أنّه ليس الملحوظ هنا النهي عن إنزال الضرر المادي بالمطلّقة ، بل الملحوظ النهي عن إيذائها والتضييق عليها من الناحية النفسية وإيقاعها في الحرج ؛ لا هي كذات البعل تتمتّع بحقوقها الزوجية ولا هي كالخلّية التي يُمكنها أن تبني لها حياة زوجية جديدة ، بل باقية متأرجحة كالمعلّقة .

قال الشيخ الطبرسي : « ﴿ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً ﴾ أي : لا تُراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ ، بل لطلب الإضرار بهنّ إمّا بتطويل العدّة أو بتضييق النفقة في العدّة » [٥٠] ، وقال المقدس الأردبيلي : « ﴿ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً ﴾ أي : لا تُراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ ، بل لطلب الإضرار بهنّ ، أو مُضرّين ، فهو نصب إمّا على العلّة أو على الحال . والضرار بتطويل العدّة كما روي أنّه كان الرجل يُطلّق المرأة ويتركها حتّى تقرب انقضاء عدّتها ثمّ يُراجعها لا عن حاجة ولكن لتطول العدّة ، فهو الإمساك ضراراً ﴿ لِتَعْتَدُوا ﴾ أي : لتظلموهنّ أو لتُلجئوهنّ إلى الافتداء » [٥١] .

وهذا التفسير ورد في عدّة روايات منها : رواية الحلبي [٥٢] عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال سألته عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا ﴾ . قال : « الرجل يُطلّق حتّى إذا كادت أن يخلو أجلها راجعها ثمّ طلّقها ، يفعل ذلك ثلاث مرّات ، فنهى الله عزّ وجلّ عن ذلك » [٥٣] .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (٥٤) ؛ فهذه الآية الكريمة بعد أن بيّنت أحكام الرضاعة وما يترتّب عليها من الحقوق نهت عن جعل الولد ذريعة لإيذاء الأب ولا لإيذاء الأمّ ، ولا علاقة لذلك بمسألة الإضرار وإنزال الضرر المادّي .

قال الشيخ الطبرسي : « ﴿ لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ﴾ أي : لا تترك الوالدة إرضاع ولدها غيظاً على أبيه ، فتضرّ بولده به ؛ لأنّ الوالدة أشفق عليه من الأجنبية ، ﴿ وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ﴾ أي : لا يأخذه من أُمّه طلباً للإضرار بها ، فيضرّ بولده ، فيكون المُضارّة بمعنى الإضرار ... ورُوي عن السيدين الباقر والصادق عليهما السلام : ﴿ لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ ﴾ بأن يترك جماعها خوف الحمل لأجل ولدها المرتضع (٥٥) ... » (٥٦) ، فعلى الرغم من أنّ أمين الإسلام الطبرسي قد أخذ المُضارّة بمعنى الإضرار لكنّه فسّرها بغير إنزال النقص وإدخاله على الغير .

وقال المقدس الأردبيلي : « ﴿ لاَ تُضَارَّ ﴾ ... أي : لا تضارّ والدةٌ زوجَها بسبب ولدها ، وهو أن تُعنّفه به وتطلب منه ما ليس بمعروف وعدل من الرزق والكسوة ، وأن تشغل قلبه في شأن الولد ، وأن تقول بعدما ألفها الولد : ( أُطلب له ظئراً ) ، وما أشبه ذلك ، مثل : أن تترك إرضاعاً لولد فيحصل للولد مرض أو موت في يد الأجنبية ، أو لم تفعل ما وجب عليها بعد الإجارة بحيث يحصل الضرر للولد فيتضرّر الوالد بسببه . ولا يضارّ المولود له أيضاً امرأته بسبب ولده بأن يمنعها شيئاً ممّا وجب عليه من رزقها وكسوتها ، أو يأخذه منها ، وهي تُريد الإرضاع فتتضرّر بمفارقة الولد ونحوه ، ولا يُكرهها عليه إذا لم ترده فتتضرّر بالإكراه » (٥٧) .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ... إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٥٨] ، فلو لاحظنا سياق الآية الكريمة حيث دعت إلى كتابة الدَّين بالعدل ونهت الكاتب عن الامتناع وأمرته بعدم التزوير ونهت الشهود عن الامتناع عن الشهادة : اتّضح أنّ المقصود بهذه الفقرة من الآية بيان حكم جديد غير ما تقدّم ، ألا وهو النهي عن إيذاء الكاتب والشاهد ومزاحمتهما والتضييق عليهما ، فإنّ قوله تعالى : ﴿ وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ ﴾ مبني للمجهول ، و ﴿ كَاتِبٌ ﴾ نائب فاعل ، والنهي عن إيقاع الإيذاء به من قِبل من يُريد منه الكتابة ، وليس النهي موجّهاً له ، ويدعمه قراءة ابن عبّاس ـ وابن مسعود ومجاهد ـ والتي هي بالفكّ والفتح [٥٩] ، أي : ( لا يُضارَر ) ، قال الطبرسي في تفسير الآية على تقدير البناء للمفعول : « فيكون معناه : لا يُكلّف الكاتب الكتابة حال عذر لا يتفرّغ إليها ، ولا يُضيّق الأمر على الشاهد بأن يُدعى إلى إثبات الشهادة وإقامتها في حال عذر ، ولا يُعنّف عليهما » [٦٠] . وعليه فلا يكون هنا المُضارّة بمعنى إدخال الضرر .

بل إنّنا حتى لو قلنا بأنّ النهي موجّه إلى الكاتب والشاهد ـ ويدعمه قراءة أبي عمرو والحسن وقتادة وعطاء وابن زيد التي هي بالفكّ والكسر [٦١] أي : ( لا يُضارِر ) وهو الذي رجّحه بعض المُفسّرين [٦٢] ـ فهو يكون بمعنى النهي عن إيذائهما للمتبايعين ، فلو فُرض وقوع إضرار بأحد المُتبايعين فهو غير صادر من الكاتب والشهيد ، بل هو صادر من قِبل الشخص الغاصب ومنكر الحقّ ، فهو الذي يُنسب إليه الإضرار .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ

أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى ﴾ (٦٣) ؛ والمُضارّة في هذه الآية الكريمة من الواضح بمعنى التضييق والإيذاء لا إنزال الضرر المادّي بالمطلّقة ، بل تكاد تكون الآية صريحة في ذلك .

قال القطب الراوندي : « ﴿ وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ معناه : لا تُدخلوا الضرر عليهنّ بالتقصير في النفقة والسكنى والكسوة وحسن العشرة ، وتُضيّقوا عليهنّ في السكنى والنفقة ليخرجن ، أي لا تُؤذوهنّ فتحوجوهنّ إلى الخروج . أمر الله بالسعة » (٦٤) ، وقال المُحقّق الأردبيلي في تفسير الآية : « أسكنوهنّ من الأمكنة التي تسكنونها ممّا تُطيقونه وتقدرون على تحصيله بسهولة لا بمشقّة ... ولا تُسكنوهنّ فيما لا يسعهنّ ولا مع غيرهنّ ممّا لا يليق بهنّ فيتعبن ، وقد يلجأن إلى الخروج مع تحريمه عليهنّ أو طلب الطلاق بالفداء » (٦٥) .

٥ ـ قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ ﴾ (٦٦) ، والظاهر أنّ الضرار بمعنى إيصال المكروه إلى المؤمنين بإيقاع الشكّ في قلوبهم وتفريق جمعهم واضطرابهم في دينهم ، وليس المُراد الضرر المالي والنفسي ، فقد رُوي أنّ بني عامر بن عوف بنوا مسجد قباء وصلّى فيه رسول الله ﷺ فحسدهم إخوتهم بنو غنم بن عوف ، فبنوا مسجد الضرار ، وأرادوا أن يحتالوا بذلك ، فيُفرّقوا المؤمنين ، ويُوقعوا الشكّ في قلوبهم بأن يدعوا أبا عامر الراهب ـ وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة ـ من الشام ليعظهم ويذكر وهن دين الإسلام ليشكّ المسلمون ويضطربوا في دينهم ، فأخبر الله نبيه بذلك ، فأمر بإحراقه وهدمه بعد الرجوع من تبوك (٦٧) .

قال الشيخ الطبرسي : « ضراراً أي مضارّة ، يعني الضرر بأهل مسجد قُبا أو مسجد الرسول ليقلّ الجمع فيه » (٦٨) ، وقال الشيخ الطوسي : « ضراراً أي مضارّة ، ونُصب على أنّه مفعول له ، أي بنوه للمضارّة ، والضرار طلب

الضرّ ومحاولته ، كما أنّ الشقاق محاولة ما يشقّ ، تقول : ضارّه مضارّة وضراراً » (٦٩) .

والضرار في هذه الآية الكريمة من الواضح بمعنى الإيذاء والإزعاج للمؤمنين ، لا إنزال الضرر المادّي بهم .

٦ ـ قوله ﷺ في الحديث المعروف بين الفريقين : « لا ضرر ولا ضرار » (٧٠) ، فإنّ النفي في هذا الحديث قد تعلّق بعنوانين ، وهما : ( الضرر ) و ( الضرار ) ، والأوّل واضح ، والثاني هو الإيذاء والمضايقة للغير .

٧ ـ قوله ﷺ لسمرة بن جُندب في قضية الأنصاري المهشورة : « إنّك رجل مُضارّ » (٧١) ، والمُراد : إنّك رجل مؤذٍ ومُزعج للآخرين .

**المناقشة** : قد تعرّضت هذه الرؤية إلى النقد بأنّ ملاحظة موارد الاستعمال تشهد ببطلان هذا التفصيل ؛ لاستعمال الضرر والإضرار في موارد التضييق والنقص معاً ، كما استُعمل الضرار في موارد النقص المالي أو النفسي واستُعمل أيضاً في موارد التضييق (٧٢) :

فمن الأوّل ـ أي استعمال الإضرار في موارد النقص المالي أو النفسي والتضييق ـ : قوله تعالى : ﴿ لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمْ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ ﴾ (٧٣) ، وقوله ﷺ : « من أضرّ بامرأة حتّى تفتدي منه نفسها لم يرضَ اللهُ له بعقوبة دون النار ... ومن ضارّ [ = خان = أخاف ] مسلماً فليس منّا ولسنا منه في الدنيا والآخرة » (٧٤) .

ومن الثاني ـ أي استعمال الضرار في موارد التضييق ـ : قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ (٧٥) ، وقول أبي عبدالله عليه السلام في حسنة أو صحيحة هارون بن حمزة الغنوي : « هذا الضرار » (٧٦) إشارة إلى مطالبة الشريك بذبح الحيوان مع إباء الشريك الآخر عن ذلك (٧٧) .

**التعليق :**

إنّه لا مانع إمكاناً وثبوتاً من وجود تشابه بين لفظي ( الضرر والإضرار ) وبين ( الضرار والمضارّة ) في موارد الاستعمال لو فُرض اتّحادهما في المادّة ، لكن يقع البحث من الناحية الصغروية وتتبّع موارد الاستعمال لكي يُري مدى صدقية هذه الدعوى وقوعاً وإثباتاً .

وأمّا ما ذُكر من أمثلة للثاني ـ من قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ [٧٨] ، وقول أبي عبدالله عليه السلام في حسنة أو صحيحة هارون بن حمزة الغنوي : « هذا الضرار » [٧٩] ـ فهي دالّة على معنى التضييق دون النقص ، وإن استلزم الإزعاجُ الضررَ في بعض الموارد [٨٠] . وعليه ، فأمثلة الثاني التي أوردها للنقض لا تُفيده ، أجل ، ما أورده من أمثلة الأوّل يصلح للنقض .

**الموقف النهائي :**

إنّه مع قطع النظر عن الأبحاث الكبروية التي أفادها المُحقّقون الكبار بهذا الشأن ـ سواء على مستوى تحديد مفاد هيئة الضرار والمُضارّة وفرقها عن هيئة الضرر والضرار أو على مستوى تحديد المعاني للمادّة من ناحية تعدّدها أو رجوعها إلى معنى واحد ـ إنّنا نعتقد على صعيد البحث الصغروي أنّ الضرار والمضارّة في هذه الآية لا يُراد بهما النقص ، بل يُراد التضييق والإزعاج والإيذاء ، ويشهد له الموارد المُتقدّمة كتاباً وسنّة ؛ حيث لا ضرر مطلقاً يصدر من المُورِّث تُجاه مورِّثه سواء أوصى بمال كثير أو غيره وسواء استدان مالاً مع حاجته أو عدم حاجته ، ما دام المُورِّث يتصرّف في ملكه ، فلا يصدق على تصرّفاته بمال نفسه أنّه إضرار بأحد ، وما دام ما يحوزه الوارث هو مال جديد فلا يصدق عليه النقص والضرر ، سواء قلّ أو كثر .

ومهما اخترنا من موقف في البحث الكبروي فإنّه لا يُؤثّر على المعنى المُستظهر من الآية ، فلا يختلف الحال سواء أرجعنا التضييق مآلاً إلى النقص أو

أرجعناه إلى أصل آخر أو جعلناه أصلاً مستقلاً قبالهما ، و سواء خصصناه بصيغة الفعال والمفاعلة أو عممّناه لاسم المصدر ( الضرر ) ولصيغة الإفعال أيضاً . والملحوظ في المضارّة في الآية هو صدور الفعل من الفاعل ، قال الشيخ الطوسي : « والمُضارّة : المعاملة بما يُطلب به إيقاع الضرر بصاحبه . وقد تكون المضارّة من واحد كما يُقال : طارقت النعل ، وعافاه الله ، ويُمكن أن يكون من كلّ واحد منهما لصاحبه » (٨١) .

**النتيجة** : لقد اتّضح أنّ المُراد من المضارّة المنفية في الآية : التضييق على الورثة وإيذاؤهم وإزعاجهم بسبب بعض أنحاء الإيصاء والاستدانة ، فهذا هو المنفيّ ، وليس الضرر المادّي والخسارة والنقص . وهذا المعنى هو المقصود في سائر الآيات المُتقدّمة .

**المحور الثاني ـ هل يُراد بعدم المُضارّة النهي عنه والحرمة تكليفاً ؟ فيه احتمالان :**

**الاحتمال الأوّل** : أن يُراد به الحكم الوضعي لا التكليفي ، أي إنّ الوصية ـ أو هي مع الدَّين ـ إنّما تُستثنى من الإرث في حالة عدم المضارّة للورثة ، وإلا فلا استثناء ، أي إنّ الوصية والدَّين إذا كان فيهما إجحاف بالورثة فلا يُستثنيان . وقد يُدّعى أنّ هذا الاحتمال هو الظاهر من الآية ؛ فإنّها بصدد بيان الحقوق المالية وكيفية تقسيمها ، ولم يكن لسانها لسان النهي التكليفي والمولوي لا مطابقة ولا التزاماً ، وإن أمكن استفادة حرمة الإضرار تكليفاً من أدلّة أُخرى ، سيما وإنّ نفي المُضارّة ذُكرت بنحو الإخبار ، لا الإنشاء .

**المناقشة** ( ١ ) : إنّنا قد ذكرنا بأنّ الإجحاف والإضرار هنا بالورثة غير متصوّر إلا بنحو المسامحة ما دام المال مال المورِّث ، فهو أحقّ به ما دام حياً .

**الجواب** : إنّه لا مانع من إرادة نفي الخسارة والضرر ـ ولو المسامحي ـ أو الإجحاف بنظر الشارع ( أي الإجحاف التنـزيلي ) ، وهو تجاوز الثلث المنفي استثناؤه شرعاً من التركة .

**المناقشة ( ٢ )** : إنّ الحكم الوضعي بمعنى البطلان أو عدم النفوذ لا يُمكن الالتزام به فقهياً ؛ لأنّه يقتضي بطلان كلّ وصية مالية بأيّ مقدار كانت ، وإنّ استثناء الحكم باستثناء الوصية المقيّدة بعدم الضرر إمّا أن يُراد بها عدم الضرر الحقيقي أو عدم الضرر المسامحي ، وكلاهما غير وجيه . بيان ذلك :

إنّ استثناء الوصية المقيّدة بعدم الضرر الحقيقي غير صحيح ؛ لأنّ صدور الضرر من المُوصي هنا غير مُتصوّر روحاً ولُبّاً للعرف العقلائي والشرعي لتعلّقه بمال الموصي ، وعليه فلا يُراد نفي الضرر عن الوصية بمعناه الحقيقي . كما أنّ إرادة نفي الضرر بمعناه المسامحي ـ أي عدم نفع الورثة ـ غير معقول ؛ فإنّه وإن أمكن صدوره من الموصي وتصوّره في نفسه ، إلا أنّ نفيه يقتضي نفي مشروعية الوصية إلا إذا عُدم الوارث الخاصّ ؛ لأنّ الوصية دائماً تكون كذلك ، وهذا يؤدّي إلى إلغاء كلّ وصية ، فلا يبقى ثمّة وصية تُستثنى إطلاقاً . وعليه ، فالوصية دائماً تؤدّي إلى قلّة حصص الورثة وقلّة نفعهم ، ومقتضى ذلك بطلان الوصية ـ أو عدم نفوذها ـ إلا في حالات نادرة جداً خارجة عن محلّ البحث ، كما إذا عُدم الوارث . وهذا ما لا يمكن الالتزام به ؛ لمناقضته مع الأدلّة الشرعية طرّاً .

**الجواب** : ويُمكن الجواب بأنّنا نُؤكّد أنّ المُراد نفي الضرر المُسامحي لا الحقيقي ، بمعنى المُضايقة والمُزاحمة للورثة ، وليس المُراد نفي المزاحمة مُطلقاً ، بل المُزاحمة المُعتدّ به عقلائياً ، وهذا هو المعهود والمُتعارف في باب الأموال والحقوق .

إذن ، يتعيّن كون المراد نفي حصة خاصة من الوصايا والتي تُعتبر مُضارّاً بها ـ ولو مسامحة ـ مُضارّة مُعتدّاً بها بنظر العقلاء ، والعقلاء عادة يُقدّرون

المُعتدّ به وغير المُعتدّ به من الأموال بالقيمة والمالية بحسب العُرف العامّ والنظر النوعي لا بلحاظ الأشخاص والأفراد ، لكن تدخّل الشارع هنا وحدّد مصداق الوصية الضررية بحدّ ، حيث تكفّلت السنّة بيان الوصايا المُضارّ بها وحصرها في الوصايا التي تتجاوز الثلث ، فجُعل المقياس نسبةُ الموصى به إلى جميع التركة لا القيمة والمالية . ونكتفي بهذا المقدار من البحث في هذه النقطة ونُوكل بعض جهات البحث إلى الوصية وأحكامها .

هذا كلّه بلحاظ الوصية ، وأمّا بلحاظ الدَّين المُضارّ به فكما ذكرنا أنّه لا يُعقل إرادة الضرر حقيقة ، بل يُراد المُزاحمة ـ ولنُعبّر عنه بالضرر المُسامحي ـ أي : إنّ الدَّين الصوري الذي يبقى بعد موت المورِّث منفيّ مُطلقاً من دون فرق بين القليل والجليل والخطير والحقير ، وإلغاؤه بعد الموت لا يُواجه أيّة مشكلة ، إذ تبقى الديون الصورية المؤدّاة قبل الموت على حالها ، بخلاف الديون الصورية الباقية إلى ما بعد الموت فلا تُستثنى من التركة ، ولا يُقاس الدَّين الصوري بالوصية التي لا يترتّب عليها الأثر إلا بعد الموت ، ولا يوجد منها فرد واحد يترتّب فيه الأثر قبل الموت .

وينبغي الإلتفات إلى أنّ البحث في الوصية والدَّين الحقيقيين ـ أي الصادرَين من الميّت ولو كان الدَّين صورياً ـ وليس البحث في الوصية والدَّين المكذوبَين اللذين لا احتمال في استثنائهما .

**هل المراد بطلان الوصية والدَّين المُضارّ بهما أو المراد عدم النفوذ ؟**

بما أنّ الحزازة في عدم استثناء الوصية أو الدَّين المُضارّ بهما ناشئة من جهة المُضارّة والمزاحمة للوارث ، فلو قبل بهذه المضايقة ارتفع المحذور حينئذٍ ، إذن فلا يُراد البطلان ، وإنّما المُراد عدم النفوذ ، وتوقّف هذا النفوذ على إجازة الورثة ، فإن أجازوا ترتّب الأثر ، وإلا فلا .

**الاحتمال الثاني** : أن يُراد به الحكم التكليفي والنهي عن الإيصاء ـ أو هو مع الدَّين ـ في حالة المضارّة للورثة . ولعلّه مراد الطبرسي ، قال : « جاء في الحديث : « أنّ الضرار في الوصية من الكبائر » »[٨٢] .

وقد يُفهم ذلك ولو بمعونة القرائن المختلفة اللفظية أو الارتكازية الحافّة بالكلام أو المنفصلة ؛ لوضوح ممنوعية الإضرار في الشريعة كبروياً وضعاً وتكليفاً ، واعتبار هذا الفرد من الإضرار في الآية صغروياً ، فيتركّب قياس من هاتين المقدّمتين الصغرى والكبرى ، وتكون النتيجة ممنوعية هذا النوع من الإضرار .

ومهما يكن من أمر فيُمكن أن يتمّ تصوير الحكم التكليفي بأحد نحوين :

**النحو الأوّل** : كون المُراد بالنهي نهي تحريم ومنع ، بل ورد أنّه من الكبائر :

١ ـ ففي صحيح محمّد بن قيس [٨٣] عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل توفّي وأوصى بماله كلّه أو أكثره . فقال له : الوصية تُردّ إلى المعروف غير المنكر ، فمن ظلم نفسه وأتى في وصيته المنكر والحيف [ = الجنف ] فإنّها تردّ إلى المعروف ، ويترك لأهل الميراث ميراثهم ... »[٨٤] .

٢ ـ وفي معتبرة مسعدة بن صدقة [٨٥] عن جعفر بن محمّد [ عن أبيه ] عليهما السلام قال : « مَن عدل في وصيته كان بمنزلة [ = كان كـ ] مَن تصدّق بها في حياته ، ومَن جار [ = حاف ] في وصيته لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة وهو عنه معرض »[٨٦] .

٣ ـ عن جعفر أبيه عليه السلام قال : « قال علي : الحيف في الوصية من الكبائر »[٨٧] .

أقول : وحينئذٍ يُعتبر هذا الحكم حكماً تعبّدياً ثبت استثناءً من القاعدة الأوّلية من ثبوت سلطنة الإنسان على أمواله ومشروعية تصرّفه فيها .

**المناقشة :**

**أوّلاً** : إنّ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية الحكم التكليفي للإضرار ، بل هي ناظرة لحكم استثناء الوصية مع عدم المضارّة ، وأمّا التمسّك بأدلّة أُخرى فهو تغيير لمسار البحث وخروج عمّا نحن فيه إلى البحث في تلك الأدلّة ، فإنّ تلك الأدلّة مهما أجهدنا أنفسنا في حشدها ومهما كان نوعها لا يُمكنها أن تخلق دلالة جديدة للآية ؛ فإنّ غاية ما تُحدثه تلك الأدلّة هو التأثير على الدلالة من تخصيص لعموم أو تقييد لإطلاق أو حكومة أو ورود ونحو ذلك .

**ثانياً** : إنّ الحرمة التكليفية في المقام غير معقولة ؛ فإنّ الحكم التكليفي المتعلّق بالأموال إنّما ينصبّ على الفعل والترك الخارجيين ، فيحرم التصرّف الخارجي بأموال الناس وما يتعلّق بهم من حقوق ، وأمّا مجرّد التصرّف الاعتباري فيُلحظ فيه أثره الوضعي إمّا يُمضى أو لا . أجل ، لو انطبق عنوان آخَر على هذا التصرّف الاعتباري ككونه تغريراً أو إخلالاً بالنظام الاجتماعي فحينئذٍ يُعقل تعلّق الحكم التكليفي به .

**ثالثاً** : إنّ نفي المُضارّة ورد بصيغة الإخبار والتوصيف ، لا الإنشاء الموجّه إلى فعل المُخاطب كي يدلّ على التكليف .

**رابعاً** : وأمّا الروايات فإنّ بعضها قاصر عن إثبات الحرمة كالحديث الثاني ، وبعضها مقيّد بالمنكر وهو لا بحث فيه ؛ إذ لا شك في حرمة الوصية بالمنكر ، مع أنّه تضمّن الحكم الوضعي ، وهو متى تُردّ الوصية ومتى لا تُردّ ، وأمّا الحديث الثاني فإنّه قاصر عن إثبات الحرمة ؛ فإنّ الإعراض الإلهي أكثر مناسبة مع الكراهة لا الحرمة ، وأمّا الحديث الثالث ـ وهو ما رواه الطبرسي مرسلاً ـ فلا يُمكن الالتزام به فقهياً ؛ وذلك :

١ ـ لما تقدّم في مناقشة الاحتمال الأوّل من أنّه إن كان المراد حرمة الإضرار بمعناه الحقيقي ـ أي إنّ هناك تعدّياً على حق الغير ـ فهذا غير حاصل في المقام

قطعاً ؛ ففرق بين تصرّف الإنسان في ما يعود إليه وتصرّفه فيما يعود إلى الآخرين ؛ إذ لا شك في حرمة الإضرار بالآخرين ، فلا يجوز أن ينزل الإنسان ضرراً بما يتعلّق به من حقوق ؛ فإنّه تعدّ على حريمهم ولا تنفذ تصرّفاته حينئذٍ ، بخلاف تصرّف الإنسان فيما يتعلّق به فإنّه مباح له بحسب القاعدة الأوّلية ؛ لكونه مسلّطاً على نفسه وماله وتنفذ تصرّفاته ، وعليه فإنّ المورِّث قبل موته مطلق العنان يتصرّف في أمواله كيف يشاء شأنه شأن سائر تصرّفاته في أمواله الأُخرى . فحمل الآية على نهيه عن ذلك غير محتمل عقلائياً وعرفاً ؛ لعدم كونه إضراراً حقيقة بالنسبة للورثة ، بل هو قلّة منفعة ، وبين الأمرين بون شاسع .

٢ ـ وإن كان المراد حرمة الإضرار بمعناه المسامحي ـ أي ليس ثمّة تعدّ على حق الغير ، بل قلّة النفع بالنسبة للورثة ـ فهذا أيضاً غير معقول ؛ لأنّ كلّ وصية مالية بأيّ مقدار كانت تؤدّي إلى قلّة حصص الورثة وقلّة نفعهم ، ومقتضى ذلك حرمة الوصية إلا في حالات نادرة جداً خارجة عن محلّ البحث ، كما إذا عُدم الوارث . وهذا ما لا يمكن الالتزام به ؛ لمناقضته مع الأدلّة الشرعية طرّاً . والدفاع المذكور هناك لا يتأتّى هنا من حصر الحرمة التكليفية بخصوص الوصية التي تتجاوز الثلث ؛ لأنّ هذه الوصية تنفذ مع إجازة الورثة ، فإن كانت الحرمة تكليفية فلا ترتفع بإجازة الورثة .

**النحو الثاني** : كون المراد بالنهي نهي كراهة وتنـزيه .

وقد يوجّه بأنّه الظاهر من النصّ ؛ لتعلّقه بما يعود للموصي ، وليس متعلّقاً بما يعود للغير حتى يُفهم منه الحرمة ، وبحسب فهمنا أنّ المُراد النهي عن التضييق على الورثة لا عن الإضرار بهم ، وهذا المقدار لا استبعاد في كراهته ، بل وينسجم مع الوصية والدَّين . وهو احتمال مقبول في نفسه ومنسجم مع بعض الروايات ، وإن كنت لم أرَ مَن ذهب إليه أو احتمله .

لكن ـ كما ذكرنا قبلُ ـ أنّه مبتنٍ على افتراض كون النهي مولوياً ، والذي قد يُدّعى أنّ سياق الآية يظهر منه إرادة الحكم الوضعي ، لا المولوي .

**المحور الثالث ـ مَن هو فاعل المُضارّة ؟**

**فيه احتمالات :**

**الاحتمال الأوّل** : كون المُضارّة المنفية هي الصادرة من المورِّث . وهذا هو الرأي المعروف .

**الاحتمال الثاني** : كون المُضارّة صادرة من بعض الورثة تُجاه البعض الآخر ، كما لو بدّل بعض الورثة الوصية ، وتقديره : لا يضارّ بعض الورثة بعضاً [٨٨] .

**المناقشة** : إنّ هذا النصّ بصدد بيان حكم استثناء الوصية والدَّين من التركة في حالة عدم تحقّق المُضارّة ، ومن الواضح أنّ الإيصاء والاستدانة من فعل المورِّث الميّت لا الوارث الحيّ الذي يحوز ما بقي .

**الاحتمال الثالث** : كون الآية ناظرة إلى تحقّق المُضارّة دون لحاظ فاعله ؛ لذا أُتي بعبارة : ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ أي : كون الوصية ـ أو هي مع الدَّين ـ غير مضارّ بها ، بمعنى ليست فيها مُضارّة أو ليست ضررية ولو بالمعنى المسامحي الشامل لقلّة النفع ، وهذا إطلاق عرفي . وفي إطار البحث في دائرة هذا الاحتمال تنقدح جملة من الإثارات نبيّنها فيما يلي :

**الإثارة الأُولى** : إنّ هذا الاحتمال أكثر انسجاماً مع فهم قوله تعالى : ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ على أساس أنّه اسم مفعول وليس اسم فاعل ، واسم الفاعل لا يحتاج إلى مفعول ، بخلاف اسم المفعول بحاجة إلى مفعول ، ومفعوله مقدَّر هنا ، وهو :

إمّا يكون تقديره ( بها أو بهما ) أي غير مُضارٍّ بالوصية أو هي مع الدَّين ، والمعنى : تُقسَّم التركة بعد استثناء الوصية أو الدَّين في حالة كونهما غير مضارّ بهما ؛ أي غير مضارّ بسببهما .

وإمّا يكون تقديره ( بهم ) أي الورثة . وهذا التقدير لا يأبى عن شمول الاستثناء للوصية والدَّين أيضاً ، وإن كان غير متعيّن ؛ لأنّه لا يأبى في الوقت نفسه عن الاختصاص بأحدهما .

وهذا الفهم أرجح من جعله اسم فاعل ؛ وذلك :

**أوّلاً** : لكونه أنسب مع صيغة الفعل المبني للمجهول المذكور في قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ ، بخلاف جعله اسم فاعل الذي يكون أنسب مع صيغة الفعل المبني للمعلوم .

ولعلّه من هنا لجأ بعض إلى تكلّف احتمال إرجاع الحال إلى فاعل ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ لكونها مصدراً ، بل تكلّف بعض آخر بإضافة كلمة ( مُضَارٍّ ) إلى ما بعدها وهي ( وصيّةٍ ) بالخفض كما نُسب ذلك لقراءة الحسن ( غيرَ مضارٍّ وصيةٍ ) ، وقد قيل : وهو من إضافة اسم الفاعل لمفعوله .

**ثانياً** : لكونه المناسب مع شموله للوصية والدَّين ؛ إذ لو كان اسم فاعل لتعلّق بالوصية التي يُوصى بها فقط دون الدَّين ، هذا مضافاً إلى وقوع الفاصل بين الحال حينئذٍ ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ وبين عائده المقدَّر في ﴿ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا ﴾ ، والفاصل هو قوله تعالى : ﴿ أَوْ دَيْنٍ ﴾ ، وهو غير مستساغ عرفاً .

**الإثارة الثانية** : ما هو متعلّق الحال ؟

من الواضح أنّ قوله تعالى : ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ ليس صفة ؛ لكونه منصوباً ؛ ولذا قيل هو حال من فاعل ﴿ يُوصَى بِهَا ﴾ أو من فاعل ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ لكونها مصدراً .

لكن لا داعي لحصر فهم النصّ في هذين الاحتمالين فقط ، بل هناك احتمالات أُخرى إن لم ترجح عليهما فلا تقلّ عنهما وجاهة :

منها : كون ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ حالاً من ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ أي الإرث بعد الوصية حال كونها غير مُضارّ بها أو حال كونها غير ضررية على الورثة .

ومنها : كون قوله ﴿ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ متعلّقاً بكلمة مقدَّرة بعد قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ ﴾ ، وهي كلمة ( استثناء ) أي يكون الإرث حاصلاً بعد استثناء الوصية التي يوصى بها ، سواء أقلنا : إنّه حال من فاعل ( استثناء ) أو قلنا : إنّه وصفاً لمفعول مطلق ، أي استثناءً غيرَ مضارّ أو لغير ذلك من الوجوه .

**والحاصل** : إنّ المضارّة تتحقّق وتتجلّى لدى الاستثناء ، لا من الوصية أو غيرها .

**المحور الرابع ـ هل إنّ قيد ( عدم المُضارّة ) يرجع إلى ( الوصية ) فحسب ؟ أو يشمل ( الدَّين ) أيضاً ؟**

على الرغم من أنّه من الناحية المنطقية لا ضرورة لشمول القيد لكلّ من الوصية والدَّين ؛ نظراً لصدق القضية بمجرّد رجوع القيد لأحدهما ـ وهو الوصية ـ لمكان العطف بـ ( أو ) ، كما ذكرنا ، بيد أنّ رجوعه إلى الوصية وحدها مُستبعد عُرفاً ؛ نظراً لوقوع الفاصل ـ وهو الدَّين ـ بينها وبين القيد ، فالظاهر شمول القيد للدَّين أيضاً .

وحينئذٍ يقع السؤال عن المُراد بالدَّين المُضارّ به ما هو ؟

وبالإلتفات إلى أنّ المُضارّة هي ليست حقيقية ـ كما تقدّم بيانه ـ بل هي مسامحية أو تنـزيلية ، فيكون المُراد : الدَّين الصوري الذي يخلو من الباعث الجدّي للاستدانة ، بل مجرّد الاكتفاء بصورة المعاملة حباءً بالمَدين وإيذاءً للوارث ؛ لحرمانه كلاً أو بعضاً من التركة . وليس المُراد من الدَّين الصوري : الدَّين المكذوب الذي لم يقع بالمرّة ولو صورة ، فإنّه خارج تخصّصاً عن الآية ، بل المُراد : الدَّين الخالي من الدافع الحقيقي والباعث الواقعي ، ففرق بين الدَّين

الصوري وبين المكذوب سواء أكان الكذب من المورِّث أو من غيره ، وسواء ورد في الوصية أو أقرّ به المورِّث أو غير ذلك ؛ فإنّ الوصية المُجحفة بالوارث ـ التي جاوزت الثلث ـ لا تُستثنى من التركة مُطلقاً ويُجمّد تأثيرها ، وكذلك الدَّين الصوري بأيّ مقدار كان فإنّه لا يُستثنى من التركة ، ويُجمّد تأثيره ولا يترتّب أثر على مطالبة صاحبه به بعد موت الميّت ، ولا يُقاس الدَّين بالوصية بالحكم بالنفوذ بمقدار الثلث وعدم النفوذ بالزائد . أجل إنّ الوصية والدَّين المضارّ بهما يشتركان بأنّ تأثيرهما موقوف على إجازة الورثة ، لا البطلان من رأس .

**كيف يُعرَف الدَّين الصوري من غيره مصداقاً وخارجاً ؟**

إنّ الدَّين الصوري يُعرف إمّا بسبب تصريح المورِّث قبل موته كأن يتوعّد بحرمان أحد من الإرث ، وإمّا بشهادة البيّنة أو من خلال القرائن كهبة مال جليل لمَن لا يُحتمل إعطاؤه ، ونحو ذلك ، وإن شككنا فلا .

**المحور الخامس ـ هل إنّ قيد ( عدم المضارّة ) معتبر في جميع موارد الإرث ؟**

قالوا : إنّ قيد ( عدم المضارّة ) لا يختصّ بهذا المورد ، بل إنّ هذا القيد معتبر في جميع الموارد التي ذكرت فيها الوصية كقوله : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾

﴿ يُوصِينَ ﴾ و ﴿ تُوصُونَ ﴾ اللذَين ذُكرا بشأن إرث الأزواج ، ولم يتكرّر ذكر القيد ؛ لدلالة ما بعده عليه ، وإنّما ذكره في المقام ؛ لأنّه مظنّة الضرر ، فكأنّ كلالة الأُمّ كثيراً ما تكون ثقيلة على المورّث [٨٩] ، سيّما في الأزمنة القريبة على زمان الجاهلية الأُولى . بل يُمكن القول : بأنّ هذا القيد أيضاً يقيّد إطلاق الوصية المذكورة في غير هذه الآية ، كقوله تعالى في الآية السابقة الواردة بشأن إرث الأولاد والأبوين : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ [٩٠] .

**أقول :**

١ ـ والوجه في هذا التعميم هو التعدّي العُرفي ، وعدم احتمال الخصوصية للمورد دون سواه .

٢ ـ وإنّما صُرِّح بهذا القيد هنا فقط ؛ باعتبار أنّ الذهنية السائدة تُجاه كلالة الأُمّ ليست إيجابية ، والتي هي من رواسب الجاهلية ، وحيث إنّ الشريعة أمرت بإعطائهم نصيبهم من التركة فقد يحتال المورِّث على هذا الحكم ويلتفّ عليه بحرمانهم أو التقليل من نصيبهم من خلال الوصية أو الدَّين .

**نتائج البحث :**

١ ـ لقد فتحنا عدّة نوافذ بحثية دقيقة من أجل اكتشاف الأبعاد الدلالية في النصّ القرآني ، ورفعنا سقف البحث إلى أقصى ما يُمكن .

٢ ـ لقد عرضنا خمسة احتمالات في تفسير لفظ ( المُضارّة ) الوارد في الآية ، وقد تمّ مناقشتها وردّها ، وإبداء رؤية جديدة بهذا الشأن ، حاصلها : أنّ المُراد بالمُضارّة المنفية : الإيذاء ، فيكون معنى الآية : عدم استثناء الوصية والدَّين من التركة إذا كانا لإيذاء الورثة .

٣ ـ لقد فتحنا نافذة البحث في بيان الفرق بين الضرر والضرار ضمن مقامين :

**أوّلهما** : الفرق بينهما على مستوى المادّة ، وطرحنا ثلاثة رؤى . **والآخر** : الفرق بينهما على مستوى الهيئة ، وطرحنا ستّ رؤى .

وقد تصدينا لتحليل تلك الرؤى ومُناقشتها . ثمّ عرضنا موقفنا النهائي من ذلك كلّه وبيّنا أنّنا نعتقد على صعيد البحث الصغروي : أنّ الضرار والمضارّة في هذه الآية لا يُراد بهما النقص ، بل يُراد التضييق والإزعاج والإيذاء ، ويشهد له الموارد المُتقدّمة كتاباً وسنّة .

٤ ـ إنّ المُراد بنفي المُضارّة بيان الحكم الوضعي ، أي الإجحاف والخسارة المُسامحية أو التنـزيلية بحسب نظر الشارع ، كما رددنا احتمال إرادة النهي التكليفي التحريمي أو التنـزيهي .

٥ ـ وقد طرحنا البحث في تحديد فاعل المُضارّة ، وأثرنا ثلاثة احتمالات رئيسة ، وبعد التحقيق انتهينا إلى أنّ الفاعل مجهول .

٦ ـ وقد اخترنا أنّ ( غير مضارّ ) حال ، كما أبدينا عدّة احتمالات لبيان متعلّق الحال ، وأبرزنا الميل إلى تعلّقه بمقدَّر وهو ( استثناء ) ، أي : استثناءً غير مُضارّ بالورثة .

٧ ـ شمول القيد ( غير مضارّ ) للوصية والدَّين .

٨ ـ شمول القيد لكلّ الموارد في الآية وإن كانت مُرتبطة بإرث الأزواج ، بل شموله لجميع الموارد التي ذُكرت فيها الوصية كآية إرث الأولاد والأبوين .

وفي الختام ندعو أهل التحقيق إلى تعميق هذه البحوث الفقهية القرآنية من أجل استنطاق كتاب الله والإفادة من الطاقة الدلالية للنصوص القرآنية المباركة .

## الهوامش

( ١ ) النساء : ١٢ . والنصّ الكامل للآية الكريمة : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ .

( ٢ ) الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن ، مؤتمر المقدّس الأردبيلي تثنّى ـ قم ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ : ٨٢١ .

( ٣ ) الجرجاني ، أبو الفتح الحسيني ، آيات الأحكام ، المعروف بـ ( تفسير شاهي ) [ باللغة الفارسية ] ، منشورات نويد ـ طهران ، ط ١ / ١٣٦٢ هـ ، ٢ : ٥٨٥ .

( ٤ ) الإيرواني ، باقر ، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام ، دار الفقه للطباعة والنشر ـ قم / ١٤٢٥ هـ ، ١ : ٥٤٩ ، الهامش ( ١ ) .

( ٥ ) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان في تفسير القرآن ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٧ : ٢٩٢ .

( ٦ ) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢١ .

( ٧ ) أقول : وهذان الاحتمالان يمكن استفادتهما من بيان للراغب الأصفهاني وإن كان في مقام آخر . أُنظر : الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، دار القلم ـ دمشق ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م : ٥٠٤ .

( ٨ ) ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م ، ٤ : ٤٨٢ .

( ٩ ) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ٢ : ٤٣٤ .

( ١٠ ) النساء : ٩٥ .

( ١١ ) الفراهيدي ، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، مؤسّسة دار الهجرة ، ط ٢ في إيران / ١٤٠٩ هـ ، ٧ : ٧ ـ ٨ .

( ١٢ ) الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م ، ٢ : ٧١٩ ـ ٧٢٠ .

( ١٣ ) ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة الإسلامية / بدون تاريخ ، ٣ : ٨١ .

( ١٤ ) الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي المقري ، المصباح المنير ، دار الفكر ـ بيروت : ٣٦٠ .

( ١٥ ) الأزهري ، أبو منصور محمّد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ( دار القومية العربية ) / ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤م ، ١١ : ٤٥٦ ـ ٤٥٧ .

( ١٦ ) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، دار الكتب العلمية ـ قم / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

( ١٧ ) الكاظمي ، أبو عبد الله شمس الدين محمد ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، المكتبة المرتضوية ـ طهران ، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ . ش ، ٣ : ١١٤ .

( ١٨ ) الجرجاني ، آيات الاحكام ٢ : ٦٠٨ .

( ١٩ ) الطبري ، عماد الدين بن محمد المعروف بـ ( الكيا الهرّاس ) ، أحكام القرآن ، دار الجيل ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٤ م ، ٢ : ١١١ .

( ٢٠ ) الإيرواني ، دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام ١ : ٥٤٩ .

( ٢١ ) أُنظر : السلطاني ، مسعود ، أقصى البيان في آيات الأحكام وفقه القرآن ، إيران / بدون تاريخ ، ٢ : ٥٠٠ .

( ٢٢ ) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢١ ـ ٨٢٢ .

( ٢٣ ) المصدر السابق : ٨٢٢ .

( ٢٤ ) البقرة : ١٨١ .

( ٢٥ ) أُنظر : العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبدالله ، الفروق اللغوية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ : ٣٢٨ ، رقم ( ١٣١٠ ) . ابن الأثير ، النهاية ٣ : ٨١ .

( ٢٦ ) طَرقتْ سَواهِمَ قد أضرّ بها السرى نَزحتْ بأذرعِها تنائفَ زورا
مِن كلّ جرشعة الهواجر زادها بعد المفاوزِ جرأة وضريرا

فإنّ الضمير في ( طَرقتْ ) يعود على امرأة تقدّم ذكرها ، أي طرقتْ أصحاب إبل سَواهِمَ ـ أي مهزولة ـ وهم مسافرون ، يُريد بذلك خيالها في النوم . ( نزحتْ بأذرعها ) أي أنفدت طول التنائف ـ وهي القفار التي لا يُسار فيها على قصد بل يأخذون فيها يمنة ويسرة ـ بأذرعها في السير ، كما ينفد ماء البئر بالنـزح . والزور : جمع زوراء . ومن كلّ ناقة ضخمة واسعة الجوف قوية في الهواجر لها عليها جرأة وصبر . [ أُنظر : ابن منظور ، لسان العرب ٤ : ٤٨٨ ] .

( ٢٧ ) فأس اللجام : الحديدة القائمة في الشكيمة [ ابن منظور ، لسان العرب ١٢ : ٣٢٤ ] .

( ٢٨ ) أزم عليه : قبض عليه بأسنانه وعضّ عليه بالفم كلّه شديداً [ ابن سلام ، أبو عُبيد القاسم بن سلام الهروي ، غريب الحديث ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ، ط ١ / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ، ٣ : ٣٣٠ . الفيروزآبادي ، محمّد بن يعقوب ، القاموس المُحيط ، دار العلم للجميع ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٤ : ٧٤ ] .

( ٢٩ ) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ٣ : ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

( ٣٠ ) أُنظر : السيستاني ، علي ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) ، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ : ١١٠ ـ ١١٣ .

( ٣١ ) أُنظر : الخميني ، الإمام روح الله ، الرسائل ( رسالة بدائع الدرر في قاعدة لا ضرر ) ، مؤسّسة إسماعليان ـ قم / ١٣٨٥ هـ ، ١ : ٢٨ ـ ٣٢ .

( ٣٢ ) أُنظر : العسكري ، الفروق اللغوية : ٣٢٨ ، رقم ( ١٣١٠ ) . ابن الأثير ، النهاية ٣ : ٨١ .

( ٣٣ ) أُنظر : الخونساري النجفي ، موسى بن محمّد ، منية الطالب في شرح المكاسب ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٣ : ٣٧٨ ـ ٣٨٩ .

( ٣٤ ) أُنظر : العسكري ، الفروق اللغوية : ٣٢٨ ، رقم ( ١٣١٠ ) . ابن الأثير ، النهاية ٣ : ٨١ .

( ٣٥ ) أُنظر : الخونساري النجفي ، منية الطالب ٣ : ٣٧٨ ـ ٣٨٩ .

( ٣٦ ) التوبة : ٧٣ .

( ٣٧ ) البقرة : ١٩٣ .

( ٣٨ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١١٧ .

( ٣٩ ) سند الشيخ الطوسي : [ عن الشيخ المفيد والحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدن كلّهم عن أبي جعفر محمّد بن الحسين بن سفيان عن أحمد بن إدريس ، و ... ] عن محمّد ابن أحمد بن يحيى [ = محمّد بن يحيى ] عن محمّد بن الحسين عن يزيد بن إسحاق شعر عن هارون بن حمزة الغنوي [ الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٧ : ٧٩ ، ح ٣٤١ ، و ٨٢ ، ح ٣٥١ . و ١٠ : ٧١ ـ ٧٢ ، المشيخة . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٤ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ ، المشيخة ] . وأبو جعفر محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمّي ثقة جليل القدر صاحب كتاب نوادر الحكمة الذي يُعرف عند القمّيين بدبّة شبيب [ النجاشي ، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي ، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة ، المشتهر بـ ( رجال النجاشي ) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٥ / ١٤١٦ هـ : ٣٤٨ ـ ٣٤٩ ، رقم ( ٩٣٩ ) . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الفهرست ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٢٢١ . الجواهري ، محمّد ، المفيد من معجم رجال الحديث ، منشورات مكتبة المحلاتي ـ قم ، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ : ٤٩٩ ، رقم ( ١٠١٦٠ ـ ١٠١٥٦ ـ ١٠١٨٢ ) ] ، وأبو جعفر محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب الزيّات الهمْداني جليل من أصحابنا عظيم القدر كثير الرواية ثقة عين [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٣٤ ، رقم ( ٨٩٧ ) . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥١٨ ، رقم ( ١٠٥٥٩ ـ ١٠٥٥٤ ـ ١٠٥٨١ ) ] ، وأبو إسحاق يزيد بن إسحاق بن أبي السخف [ = السحف ] الغنوي يُلقّب شعر [ = شغر ] مجهول [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٥٣ ، رقم ( ١٢٢٥ ) . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦٦٩ ، رقم ( ١٣٦٤٣ ـ ١٣٦٣٨ ـ ١٣٦٦٧ ) ] ، لكن مدحه الكشي [ الطوسي ، محمد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، المعروف بـ ( رجال الكشّي ) ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤٠٤ هـ ٢ : ٨٦٤ ـ ٨٦٥ ، رقم ( ١١٢٦ ) ] ووثّقه الشهيد الثاني [ الشهيد الثاني ، زين الدين ابن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، الرعاية في علم الدراية ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ : ٣٧٧ ] وذكره العلامة في القسم الثاني [ العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٢٩٥ ، رقم ( ٣ ) ] ،

وهارون بن حمزة الغنوي الصيرفي ثقة عين [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٣٧ ، رقم ( ١١٧٧ ) . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦٤٨ ـ ٦٤٩ ، رقم ( ١٣٢٢٤ ـ ١٣٢٢٧ ـ ١٣٢٥٣ ) ] .

وسند الكليني : عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن يزيد بن إسحاق شعر عن هارون بن حمزة الغنوي [ الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٥ : ٢٩٣ ، ح ٤ ] . وأبو جعفر محمّد بن يحيى العطّار القمّي شيخ أصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٥٣ ، رقم ( ٩٤٦ ) . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٨٨ ، رقم ( ١١٩٨٦ ـ ١١٩٨٢ ـ ١٢٠١٠ ) ] .

( ٤٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢هـ ، ١٨ : ٢٧٥ ، ب ٢٢ من بيع الحيوان ، ح ١ .

( ٤١ ) أُنظر : الخونساري النجفي ، منية الطالب ٣ : ٣٧٨ ـ ٣٨٩ .

( ٤٢ ) السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١١٨ .

( ٤٣ ) أُنظر : العسكري ، الفروق اللغوية : ٣٢٨ ، رقم ( ١٣١٠ ) . ابن الأثير ، النهاية ٣ : ٨١ .

( ٤٤ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١٣٢ .

( ٤٥ ) أُنظر : العسكري ، الفروق اللغوية : ٣٢٨ ، رقم ( ١٣١٠ ) . ابن الأثير ، النهاية ٣ : ٨١ .

( ٤٦ ) ابن منظور ، لسان العرب ٤ : ٤٨٢ .

( ٤٧ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١٣٢ .

( ٤٨ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١٣٠ ـ ١٣١ .

( ٤٩ ) البقرة : ٢٣١ .

( ٥٠ ) الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار المعرفة ـ بيروت ، ط ١ / ١٣٦٥ هـ ، ٢ : ١٠٨ .

( ٥١ ) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٧٤٠ ـ ٧٤١ .

( ٥٢ ) سند الحديث : محمّد بن علي الصدوق عن أبيه عن عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمد ابن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن المُفضّل بن صالح [ الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، مَن لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٤١٠ هـ ، ٤ : ٣ : ٥٠١ ، ح ٤٧٦١ . و ٤ : ٤٥٠ ، المشيخة . العياشي ، محمّد

ابن مسعود ، تفسير العياشي ، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران / بدون تاريخ ، ١ : ١١٩ ، ح ٣٧٨ ] ، وأبو العبّاس عبدالله بن جعفر الحميري القمّي شيخ القمّيين ووجههم [ النجاشي ، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي ، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة ، المشتهر بـ ( رجال النجاشي ) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٥ / ١٤١٦ هـ : ٢١٩ ـ ٢٢٠ ، رقم ( ٥٧٣ ) . الجواهري ، محمّد ، المفيد من معجم رجال الحديث ، منشورات مكتبة المحلاتي ـ قم ، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ : ٣٢٨ ـ ٣٢٩ ، رقم ( ٦٧٥٧ ـ ٦٧٥٥ ـ ٦٧٦٦ ) ] ، وأبو جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمّي ثقة شيخ القمّيين ووجههم وفقيههم غير مدافع [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٨١ ـ ٨٢ ، رقم ( ١٩٨ ) . الجواهري ، المُفيد من معجم رجال الحديث : ٤٤ ، رقم ( ٨٩٩ ـ ٨٩٨ ـ ٩٠٢ ) ] ، وأبو جعفر أحمد بن محمّد بن عمرو بن أبي نصر [ = زيد ] البزنطي ثقة عظيم المنـزلة [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٧٥ ، رقم ( ١٨٠ ) . الجواهري ، المُفيد من معجم رجال الحديث : ٣٩ ، رقم ( ٨٠١ ـ ٨٠٠ ـ ٨٠٣ ) ] ، وأبو جميلة المُفضّل بن صالح الأسدي النخّاس ضعيف [ العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٤٠٧ ، رقم ( ٢ ) ، القسم الثاني . الجواهري ، المُفيد من معجم رجال الحديث : ٦١٦ ، رقم ( ١٢٥٨٢ ـ ١٢٥٧٧ ـ ١٢٦٠٦ ) ] ، والحلبي الظاهر أنّه أبو جعفر محمّد بن علي بن أبي شعبة وجه أصحابنا وفقيههم والثقة الذي لا يُطعن عليه [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٢٥ ، رقم ( ٨٨٥ ) . الجواهري ، المُفيد من معجم رجال الحديث : ٥٥٣ ، رقم ( ١١٢٧٠ ـ ١١٢٦٥ ـ ١١٢٩٢ ) ] . وعيب السند هو المفضّل بن صالح .

( ٥٣ ) الحـرّ العـاملي ، محمّد بـن الحسن ، تفصيل وسـائـل الشيعة إلـى تحصيل مسائـل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢هـ ، ٢٢ : ١٧٢ ، ب ٣٤ من أقسام الطلاق وأحكامه ، ح ٢ .

( ٥٤ ) البقرة : ٢٣٣ .

( ٥٥ ) الطوسي ، محمد بن الحسن الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٢ : ٢٥٨ .

( ٥٦ ) الطبرسي ، مجمع البيان ٢ : ١١٠ .

( ٥٧ ) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٧٠٤ ـ ٧٠٥ .

( ٥٨ ) البقرة : ٢٨٢ .

( ٥٩ ) أُنظر : الآلوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ، ٣ : ٦١ .

( ٦٠ ) الطبرسي ، مجمع البيان ٢ : ٢٢٣ .

( ٦١ ) أُنظر : الآلوسي ، تفسير الآلوسي ٣ : ٦١ .

( ٦٢ ) انظر : الطبرسي ، مجمع البيان ٢ : ٢١٨ ، ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

( ٦٣ ) الطلاق : ٦ .

( ٦٤ ) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، مطبعة الولاية ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ١٦٨ .

( ٦٥ ) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٦٨١ .

( ٦٦ ) التوبة : ١٠٧ .

( ٦٧ ) أُنظر : الطوسي ، التبيان ٥ : ٢٩٧ ـ ٢٩٨ . الطبرسي ، مجمع البيان ٥ : ١٢٦ .

( ٦٨ ) الطبرسي ، مجمع البيان ٥ : ١٢٥ .

( ٦٩ ) الطوسي ، التبيان ٥ : ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .

( ٧٠ ) الكليني ، الكافي ٥ : ٢٩٤ ، ح ٨ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٢٩ ، ب ١٢ من إحياء الموات ، ح ٤ . السجستاني ، سليمان بن الأشعث ، سنن أبي داود ، دار الكتاب العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٢ : ١٧٣ ، ح ٣٦٣٨ . البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبري / دار الفكر ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٦ : ١٥٧ . البيهقي ، أحمد بن الحسين ، معرفة السنن والآثار / دار الكتب العلمية ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٤ : ٥٤٣ ، ح ٣٧٧٠ .

( ٧١ ) الكليني ، الكافي ٥ : ٢٨٠ ، ح ٤ ، و ٢٩٢ ـ ٢٩٤ ، ح ٢ ، ٦ . الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد ، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ، ١ : ٣١٣ ، و ٥ : ٣٢٧ . القزويني ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة ، دار الفكر / بدون تاريخ ، ٢ : ٧٨٤ ، ٢٣٤٠ ، ٢٣٤١ . الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرك على الصحيحين ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ، ٢ : ٥٨ . البيهقي ، السنن الكبري ١ : ٢١٨ ، ٤٠٤ ، و ٦ : ٦٩ ـ ٧٠ ، ١٥٧ ، و ١٠ : ١٣٣ .

( ٧٢ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١١٤ .

( ٧٣ ) آل عمران : ١١١ .

( ٧٤ ) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، ثواب الأعمال ، منشورات الشريف الرضيّ ـ قم / ١٣٦٨ هـ . ش : ٢٨٥ ـ ٢٨٦ . الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٨٢ ـ ٢٨٣ ، ب ٢ من الخلع والمباراة ، ح ١ .

( ٧٥ ) النساء : ١٢ .

( ٧٦ ) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٧٥ ، ب ٢٢ من بيع الحيوان ، ح ١ .

( ٧٧ ) أُنظر : السيستاني ، قاعدة ( لا ضرر ولا ضرار ) : ١١٤ .

( ٧٨ ) النساء : ١٢ .

( ٧٩ ) وسائل الشيعة ( الحرّ العاملي ) ١٨ : ٢٧٥ ، ب ٢٢ من بيع الحيوان ، ح ١ .

( ٨٠ ) **أقول** : بل إنّ ما ذُكر من أمثلة للأوّل واردة في التضييق ، فإنّ قوله تعالى : ﴿ لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمْ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ ﴾ معناه : أنّهم لن يصل إليكم منهم ضرر بل مجرّد الإزعاج من خلال التقوّل عليكم والافتراء والطعن في الدين والتهديد ونحو ذلك ، وهذا ما عبّر عنه البعض بالضرر اليسير [ أُنظر : الشريف الرضيّ ، أبو الحسن محمد بن الحسين ، حقائق التأويل في متشابه التنـزيل ، مؤسسة البعثة ـ طهران / ١٤٠٦ هـ : ٢٢٥ ـ ٢٢٨ . الزمخشري ، جار الله محمد بن عمر ، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، نشر البلاغة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ٤٥٤ ـ ٤٥٥ . الطوسي ، التبيان ٢ : ٥٥٩ . الطبرسي ، مجمع البيان ٢ : ٣٦٥ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ٢٣ : ٥٥٤ ] . وقد أفاد العلامة الطباطبائي بأنّ الأذى هو الأمر الطارئ على الشيء غير الملائم لطبعه ، وإن انطبق عليه معنى الضرر بوجه [ الطباطبائي ، الميزان ٢ : ٢٠٧ ] . وكذلك الحديث الشريف الذي هو وارد في التضييق والإيذاء .

( ٨١ ) الطوسي ، التبيان ١٠ : ٣٦ .

( ٨٢ ) الطبرسي ، مجمع البيان ٣ : ١٨ .

( ٨٣ ) سند الحديث : محمّد بن الحسن الطوسي عن محمّد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمّد بن قيس [ الطوسي ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٩٢ ، ح ٧٧٣ ، و ١٠ : ٢٩ ـ ٣٠ ، المشيخة ] ، وأبو الفضل عبد الرحمان بن أبي نجران ـ واسمه عمرو بن مسلم ـ التميمي ثقة ثقة [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٢٣٥ ، رقم ( ٦٢٢ ) . الجواهري ، المفيد من معجم

رجال الحديث : ٣٠٨ ، رقم ( ٦٣٣٦ ـ ٦٣٣٥ ـ ٦٣٤٦ ) ] .

( ٨٤ ) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٩ : ٢٦٧ ، ب ٨ من الوصية ، ح ١ . تهذيب الأحكام ( الطوسي ) ٩ : ١٩٢ ، ح ٧٧٣ .

( ٨٥ ) سند الحديث : محمّد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة [ الكليني ، الكافي ٧ : ٥٨ ، ح ٦ . وانظر : الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، مَن لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٤١٠ هـ ، ٤ : ١٨٤ ، ح ٥٤١٩ . الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، علل الشرائع ، منشورات المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف / ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م ، ٢ : ٥٦٧ ، ح ٥ ] ، وأبو القاسم هارون بن مسلم بن سعدان الكاتب السرّ من رائي ثقة وجه [ النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٣٨ ، رقم ( ١١٨٠ ) . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦٤٩ ، رقم ( ١٣٢٤٤ ـ ١٣٢٤١ ـ ١٣٢٧٠ ) ] ، وأبو محمّد مسعدة بن صدقة الربعي لم يوثّق إلا بناءً على بعض المباني وأنّع غير العامّي أو البتري [ بحر العلوم ، مهدي ، رجال السيّد بحر العلوم ، المعروف بالفوائد الرجالية ، مكتبة الصادق ـ طهران ، ط ١ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٣ : ٣٣٨ . الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦٠١ ، رقم ( ١٢٢٧٨ ـ ١٢٢٧٣ ـ ١٢٣٠٢ ) . الشبستري ، عبد الحسين ، الفائق في رواة وأصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، ٣ : ٢٤١ ، رقم ( ٣٢٧١ ) . عرفانيان ، غلام رضا ، مشايخ الثقات ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١/ ١٤١٧ هـ : ١٤٥ ] .

( ٨٦ ) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٩ : ٢٦٧ ، ب ٨ من الوصية ، ح ٢ .

( ٨٧ ) المصدر السابق : ح ٣ . وأُنظر : ح ٤ .

( ٨٨ ) أُنظر : الطبرسي ، مجمع البيان ٣ : ٣٥ .

( ٨٩ ) السبزواري ، مواهب الرحمان ٧ : ٢٩٢ .

( ٩٠ ) النساء : ١١ .

# القيمة الدرائية لمتون الحديث الشريف

## عند الإماميّة

## القسم الثاني

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

يعالج هذا القسم من 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 . .

### هل كان الكافي ( وغيره ) مصدراً حديثيّاً قبل المئة السابعة ؟

قد يستغرب شخص من هذا السؤال ، فالكافي من الكتب الحديثية الشيعيّة الأُم ، فهل يمكن أن يتساءل حول ما إذا كان كتاباً حديثيّاً معتمداً أو متداولاً يعزى إليه ويسند قبل المائة السابعة أم لا ؟ !

ثمّة من تداول هذه الإشكاليّة ، حيث يذهب إلى أنّ هذا الكتاب ـ أي الكافي ـ لم يكن متداولاً ، لا بين السنّة ولا بين الشيعة ، حتى القرن السابع الهجري ، رغم وفاة مؤلّفه عام ( ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ ) ، أي أنّ هناك ثلاثة قرون كاملة تقريباً لم يكن فيها هذا الكتاب معروفاً أو متداولاً ، ولو نظرنا في كتب الشيعة لا نجد شيئاً من هذا القبيل ، فهم يسندون إلى كتب الشيخ الطوسيّ ، ولكنّهم لا يسندون إلى

كتاب الكافي قبل هذا التاريخ ؛ ولذلك لا نجد أحداً من الإماميّة خرَّج من طريق الكافي على مدى ستة قرون بعده ، بل ولا يعزو إليه .

ولو تأمّلنا في كتاب منهاج السنّة للشيخ ابن تيمية الحراني وفي مختصر الذهبي لا نجد ذكراً لهذا الكتاب ، وكذلك لا نجد ذكراً له في كتاب العلامة الحلّي المعروف بمنهاج الكرامة في إثبات الإمامة ، وهذا يعني أنّ هذا الكتاب لم يكن قد تمّ تداوله بشكلٍ جادّ إلى بدايات القرن الثامن الهجري ، والمرجّح أنّ هذا الكتاب أخذ قوّته ورواجه في العصر الصفوي ، ومنذ ذلك الحين اشتهر وعرف بين الإماميّة .

من هنا يُحتمل أنّ كتاب الكافي كان في الأصل نسخةً مجعولة كتبها الشيعة في القرون اللاحقة ونسبوها للكليني ؛ لأنّنا لا نجد لهذا الكتاب نسخةً قديمة ترقى إلى ما قبل القرن السابع الهجري ، حتى بحسب اعتراف آخر الطبعات المحقّقة المصحّحة عند الإماميّة ، وهي طبعة دار الحديث في إيران ، والتي استقصت نسخه ولم تعثر في أقدم النسخ إلا على القرن السابع الهجري في نسخة غير كاملة أيضاً [١] .

وقد تحدّث الدكتور عبد الرحمن بدوي في مذكّراته عن وُرَش اختلاق النسخ التي رآها في طهران أثناء زيارته لها [٢] ، ممّا يعني أنّ الشيعة لديهم تجربة نشطة في مجال ابتداع النسخ المخطوطة التي يوهمون أنّها ترقى إلى قرون سالفة ، فهم معروفون بطبخ المخطوطات .

ولا يقف الأمر عند حدود الكافي للكليني ، بل يلاحظ أنّ مجاميعهم الكبيرة كبحار الأنوار والوسائل ومستدركه وغيرها ، تدّعي أنها جمعت بين السبعين إلى الثمانين كتاباً وأكثر في حين لم يرها أحدٌ من قبلهم ، ولم ينقل عنها ناقل ، ولو حسبت عدد رواياتها في الفقه لوجدتها تبلغ أضعاف ما جاء في كتابي التهذيب

والاستبصار للطوسي ، مع أنّ الطوسي نفسه ذكر أنّه بلغ غاية الجهد فيما عثر عليه من الأخبار في الفقه ، فلم يعثر سوى على ما ذكر إلا ما شذ ، قال : « أما بعد ، فإني رأيت جماعة من أصحابنا لما نظروا في كتابنا الكبير الموسوم بتهذيب الأحكام ، ورأوا ما جمعنا ( فيه ) من الأخبار المتعلّقة بالحلال والحرام ، ووجدوها مشتملة على أكثر ما يتعلّق بالفقه من أبواب الأحكام ، وأنّه لم يشذّ عنه في جميع أبوابه وكتبه مما ورد في أحاديث أصحابنا وكتبهم وأُصولهم ومصنّفاتهم إلا نادر قليل وشاذ يسير ، وأنّه يصلح أن يكون كتاباً مذخوراً يلجأ إليه المبتدي في تفقّهه ، والمنتهي في تذكّره ، والمتوسّط في تبحّره ... » [٣] .

وهو أقلّ بكثير جداً ممّا جاء في روايات الفقه بعد ذلك في الموسوعات الحديثية الإماميّة الكبرى في العصر الصفوي ، لاسيما وأنّ علماء الحديث والرجال عند الإماميّة يعتبرون أنّ الشيخ الطوسي هو الواسطة بين المتقدّمين والمتأخرين في وصول الكتب القديمة إليهم .

ويمكننا التوقف عند مجمل هذه الأفكار التي تضع الباحث أمام شكّ حقيقي في قيمة الكتب الحديثية الشيعية ، وذلك على الشكل التالي :

**أوّلاً** : إنّ الحديث عن عدم معروفية كتاب الكافي للكليني بين الشيعة حتى القرن السابع أو الثامن الهجري ، أو حتى العصر الصفوي غير دقيق إطلاقاً ، وهناك شواهد ومعطيات تؤكّد أنّه كان كتاباً متداولاً بين الشيعة ، ولنرجع إلى كتب الشيعة قبل القرن السابع والثامن لنرى ماذا تحتوي في هذا السياق لنتأكّد هل كان الكافي متداولاً أم لا ؟

يقول الشيخ النجاشي ( ٤٥٠ هـ ) في كتاب الرجال ما نصّه : « محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني ـ وكان خاله علان الكليني الرازي ـ شيخ أصحابنا في وقته بالريّ ووجههم ، وكان أوثق الناس في الحديث ، وأثبتهم .

صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني يسمى الكافي ، في عشرين سنة ... . كنت أتردّد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي ، وهو مسجد نفطويه النحوي ، أقرء القرآن على صاحب المسجد ، وجماعة من أصحابنا يقرأون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب ... ورأيت أبا الحسن ( الحسين ) العقراني ، يرويه عنه ، وروينا كتبه كلّها عن جماعة شيوخنا محمد بن محمد ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن علي بن نوح ، عن أبي القاسم جعفر بن محمد ابن قولويه ، عنه » [٤] .

هذا النصّ الذي يرقى إلى قرن بعد وفاة الكليني فقط يدلّ على تدريس هذا الكتاب في المساجد ، كما يدلّ على أنّ جمهور مشايخ النجاشي ـ والذين هم في العادة مشايخ الطوسي أيضاً ـ قد رووا هذا الكتاب كذلك .

ويقول الطوسي ( ٤٦٠ هـ ) في ترجمة الكليني : « جليل القدر ، عالمٌ بالأخبار ، وله مصنّفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي ... وذكرنا كتبه في الفهرست » [٥] . كما ذكر الطوسي في الفهرست طرقاً إلى كتب الكليني عن جماعة من معاريف الرواة [٦] .

هذه نصوص أئمّة الرجال والفهارس [٧] في شخص الكليني وأنّه كان رجلاً معروفاً لديهم وكتابه كذلك ، وأنّ لهم طرقاً إليه في كتب الفهارس .

هذا ، وقد ذكر الشيخ الصدوق طريقه في مشيخة الفقيه إلى الكليني فقال : « وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله ، فقد رويته عن محمد بن محمد ابن عصام الكليني ، وعلي بن أحمد بن موسى ، ومحمد بن أحمد السناني رضي الله عنهم ، عن محمد بن يعقوب الكليني ، وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم عنه عن رجاله » [٨] .

ومعنى هذا أنّ كتاب الكافي كان موجوداً في القرن الرابع الهجري أي نفس القرن الذي كان الكليني حياً في ربعه الأوّل .

كما بيّن الشيخ الطوسي طريقه إلى الكليني في المشيخة فقال : « فما ذكرته عن محمد بن يعقوب الكليني ﷺ ، فقد أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد ابن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي رحمة الله عليه ، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، عن محمد بن يعقوب . وأخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيد الله ، عن أبي غالب أحمد بن محمد الزراري ، وأبي محمد هارون بن موسى التلعكبري ، وأبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، وأبي عبد الله أحمد بن أبي رافع الصيمري ، وأبي المفضل الشيباني ، وغيرهم ، كلّهم عن محمد بن يعقوب . وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر رحمة الله عليه ، عن أحمد بن أبي رافع ، وأبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بتنيس وبغداد ، عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الكوفة درب السلسلة سنة سبع وعشرين وثلاثمائة »[٩] .

إنّ هذه الوفرة في الطرق إلى كتب الرجل التي عدّ منها الطوسي والصدوق في مواضع أُخرى من كتبهما كتاب الكافي ، وورود أسماء أشخاص هم الوسائط المعروفون في نقل الكتب ، لشواهد مؤكّدة على وجود هذا الكتاب في عصر الصدوق والطوسي وتعدّد الطرق لإثباته .

**ثانياً** : لقد تتبّعنا الموارد التي ورد فيها ذكر الكليني وكافيه في مصادر الإمامية الفقهية والحديثية ما بين القرن الرابع والسابع ، فوجدنا إحالات عديدة على هذا العالم وعلى كتابه أيضاً[١٠] ، وعندما طابقنا بين الأحاديث المنقولة وما هو موجود في الكافي وجدنا عدداً وافراً جدّاً منها مطابق لما فيه ممّا يعني أنّهم أخذوه منه ، بل لو نظر الإنسان في الأحاديث التي خرّجها الصدوق والطوسي وسائر المحدّثين في القرنين الرابع والخامس الهجريين في كتبهم الحديثية وقارنها مع كافي الكليني لوجد نسبة كبيرة مشتركة بين الكافي وغيره تكاد تبلغ الآلاف .

وفي بعض الموارد كانت طبيعة التعابير تشير إلى مكانة الكليني ومعروفيّته في الوسط الشيعي ، فهذا الشريف المرتضى ( ٤٣٦ هـ ) يقول في بعض أبحاثه : « وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده ، وإن رواه الكليني ﷺ في كتاب التوحيد ، فكم روى هذا الرجل وغيره من أصحابنا ( رحمهم الله تعالى ) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة ، والأغلب الأرجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً »[١١] .

فإنّ تعبيره ظاهر في أنّ مكانة الكليني عالية في الدقّة الحديثيّة والمكانة العلميّة ؛ ولهذا قال : « وإن رواه الكليني في كتاب التوحيد » ، ممّا يدلّ على معروفية الكليني وموقعيّة كتابه بينهم آنذاك ، فإنّ كتاب التوحيد هو أحد كتب الكافي المعروفة .

ويقول الشيخ المفيد ( ٤١٣ هـ ) : « وقد ذكر الكليني ﷺ في كتاب الكافي ـ وهو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة ـ حديثَ يونس بن يعقوب مع أبي عبد الله عليه السلام حين ورد عليه الشامي لمناظرته »[١٢] .

فهل ينسجم هذا النصّ مع مجهوليّة الكافي وعدم معروفيّته بين الشيعة حتى زمن العلامة الحلي ، أو العصر الصفوي ؟ !

ويقول الشيخ الصدوق ( ٣٨١ هـ ) في تذييله لإحدى الروايات التي ينقلها : « وحدّثني بهذا الحديث محمد بن محمد بن عصام الكليني ، وعلي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق ، وعلي بن عبد الله الوراق ، وأحسن ( أحمد ) بن أحمد المؤدّب ، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب رضي الله عنهم ، قالوا : حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني ، قال : حدثنا ... »[١٣] ، هذا يعني أنّ هؤلاء جميعاً كانوا من تلامذة الكليني ، ومن المعروف أنّهم من أبرز مشايخ الصدوق ورواة الأخبار والطرق .

ويقول قطب الدين الراوندي ( ٥٧٣ هـ ) : « يؤكّد ذلك ما ذكره أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتابه المشهور ، عن أبي حمزة الثمالي ... » (١٤) .

إنّ هذا النصّ في القرن السادس الهجري يصف كتاب الكليني بالمشهور ، وليس للكليني بين المسلمين كتاب مثل هذا إلا الكافي ، فكيف نقول : إنّ الكافي غير معروف عند الشيعة قبل العصر الصفوي أو قبل عصر العلامة الحلي ؟ !

ويقول المحقّق الحلي ( ٦٧٦ هـ ) في مقدّمات كتابه الفقهي المعروف بالمعتبر : « لما كان فقهاؤنا رضوان الله عليهم في الكثرة إلى حدّ يتعسّر ضبط عددهم ويتعذر حصر أقوالهم ، لاتساعها وانتشارها ، وكثرة ما صنّفوه ، وكانت مع ذلك منحصرة في أقوال جماعة من فضلاء المتأخرين ، اجتزأت بإيراد كلام من اشتهر فضله ، وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار ، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفاضل على ما بان فيه اجتهادهم ، وعرف به اهتمامهم ، وعليه اعتمادهم ، فممّن اخترت نقله الحسن بن محبوب ، ومحمد بن أبي نصر البزنطي ، والحسين بن سعيد ، والفضل بن شاذان ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومن المتأخّرين أبو جعفر محمد بن بابويه القمي رحمه الله ، ومحمد بن يعقوب الكليني ، ومن أصحاب كتب الفتاوى علي ابن بابويه ، وأبو علي بن الجنيد ، والحسن بن أبي عقيل العماني ، والمفيد محمد بن محمد بن النعمان ، وعلم الهدى ، والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ... » (١٥) .

ألا يدلّ هذا النص الذي جاء في أواسط القرن السابع الهجري تقريباً على معروفيّة هذا الشخص في مجال الحديث وأنّه من الرجال الأساسيين عند الإماميّة ممّن اشتهر فضله ، وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار ، وممّن بان فيه اجتهادهم ، وعرف به اهتمامهم ، وعليه اعتمادهم ؟ فكيف نقول بأنّه لم يكن معروفاً حتى في زمن العلامة الحلي المتوفى بعد هذا

النص بأكثر من نصف قرن ؟ ! وما هو الكتاب الآخر الذي يمكن أن يكون عرف به الكليني واعتمده المحقق الحلي ؟ ! هل له عين أو أثر حتى نحتمله ونترك افتراض النظر إلى الكافي هنا ؟ !

يضاف إلى ذلك أنّ كل من ينظر في كتاب التهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي ويتأمّل في كتاب تفصيل وسائل الشيعة بنسخته المحقّقة للحرّ العاملي ، يعرف أنّ الشيخ الطوسي قد أخذ مئات الروايات من الكليني ونقلها عن الكافي ذاكراً اسم الكليني أو محمد بن يعقوب ، وقد رأينا في كتاب الاستبصار أنّه نقل عنه في ما يزيد عن ( ٦٠٠ ) مورد ، حيث وقع محمد بن يعقوب الكليني في السند ، وأنّه الذي أخذ الرواية من كتابه أو بتوسّط شخص ، وأمّا في التهذيب فتزيد عدد الروايات التي أخذها منه عن ( ١٥٠٠ ) رواية ، ولو نظرنا في ترجمة الطوسي والنجاشي للكليني ـ كما أشرنا سابقاً ـ لرأينا أنّهم قدّموا الكافي أهمّ كتاب للكليني ، وذكروا أنّ له كتاب تعبير الرؤيا وكتاب الردّ على القرامطة وكتاب الوسائل ، وبهذا نعرف أنّ المصدر الذي أخذ منه الطوسي هذا العدد الهائل من روايات الكليني هو كتاب الكافي بتوسّط الشيخ ابن قولويه الذي روى كتاب الكافي ويعدّ من أهم رجال رواية هذا الكتاب ، وقد بيّنا أنّه كان له ـ أي للطوسي ـ عدّة طرق إلى الكليني ، لاسيما مع تنوّع الموضوعات التي أخذ منها الطوسي هذه الروايات الأمر الذي يرجّح أن يكون مصدرها الكافي نفسه ؛ نظراً لتنوّع موضوعاته بحسب تعريف الطوسي والنجاشي لمضمون أبوابه وكتبه ، وقد تمّت مطابقة هذه الروايات مع ما هو موجود في الكافي فتبيّن أنّ أغلبيّتها الساحقة قد أُخذت من هناك وأنّها مطابقة لما فيه [١٦] .

والشيء بالشيء يذكر ، وهو أنّ بعض الكتّاب المعاصرين [١٧] قد حاول أن يغمز من قناة كتاب الكافي بأنّ الصدوق إنّما ألّف كتابه ( الفقيه ) ؛ لأنّه كان له رأي في الكافي ، فلو لم يكن له رأي فيه لأحال أولئك الذين طلبوا منه كتاباً

يسترشدون به على كتاب الكافي نفسه بلا حاجة لإتعاب نفسه بتأليف كتاب ( الفقيه ) ، وهذا غير صحيح إذا فُهم منه أنّه يرفض كلّ الكافي ، فقد أحال علماء الإماميّة ـ ومنهم الصدوق ـ على الكليني وأخذوا مرويّاته كما قلنا ، والغريب أنّ هذا الكاتب لم يلتفت إلى تجربة الإمام مسلم التي جاءت بعد البخاري ، فلماذا لم يُجْرِ هناك الحديث عن مثل ذلك ؟ ! بل إنّ الإمام الذهبي يقول : « إنّ مسلماً ، لحدّةٍ في خلقه انحرف أيضاً عن البخاري ، ولم يذكر له حديثاً ، ولا سمّاه في صحيحه ، بل افتتح الكتاب بالحطّ على من اشترط اللقي لمن روى عنه بصيغة ( عن ) ، وادّعى الإجماع في أنّ المعاصرة كافية ، ولا يتوقّف في ذلك على العلم بالتقائهما ، ووبّخ من اشترط ذلك . وإنّما يقول ذلك أبو عبد الله البخاري ، وشيخه علي بن المديني »[١٨] .

**ثالثاً** : إنّ الحديث عن أنّ العلامة الحلي لم يورد في بعض كتبه شيئاً عن الكليني وكافيه لا يعني عدم معروفية الكافي عند الإماميّة ؛ فإنّ النقاش الذي يدور بين الإماميّة وخصومهم المذهبيين يستخدم الإماميّة فيه عادةً مصادر الفريق الآخر ، بغية إقناعه بأفكارهم لتكون الحجّة آكد ، ومن الطبيعي في هذه الحال أن لا يأتوا بأحاديثهم الواردة في مصادرهم الخاصّة ؛ لأنّ ذلك لن يقنع الطرف الآخر إطلاقاً ، ولعلّ هذا ما يفسّر عدم ظهور بعض الكتب المذهبية الخاصّة في إطار المساجلات المذهبية بين الطوائف .

والدليل على ما نقول في موضوع بحثنا هنا هو أنّ العلامة الحلي قد تحدّث عن الكليني والكافي وذكر أيضاً أنّ له طرقاً لكتابه وسائر كتب الحديث كذلك ، فقد ذكر في بعض إجازاته : « قد أجزت له أن يروي جميع الأحاديث المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام المذكورة بالأسانيد في كتب علمائنا ، كالتهذيب والاستبصار وغيرهما من مصنّفات الشيخ أبي جعفر الطوسي ، وكتب الشيخ أبي جعفر ابن بابويه ، وكتاب الكليني تصنيف محمد بن يعقوب الكليني المسمّى بالكافي ،

وهو خمسون كتاباً بالأسانيد المذكورة في هذه الكتب كلّ رواية برجالها على حديثها ... وأمّا الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني فرويت أحاديثه المذكورة فيه المتصلة بالأئمة عليهم السلام عن والدي رحمه الله والشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد ، وجمال الدين أحمد بن طاوس وغيرهم بإسنادهم المذكورة إلى الشيخ محمد بن محمد بن النعمان ، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه ، عن محمد بن يعقوب الكليني ، عن رجاله المذكورة فيه في كلّ حديث عن الأئمة عليهم السلام . وكتب حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي في ذي الحجة سنة تسع عشرة وسبعمائة حامداً مصلّياً على نبيّه »[١٩] .

كما أورد العلامةُ الحلي الكلينيَّ والكافي في بعض كتبه واستحضر مرويّاته[٢٠] ، فكيف نقول بأنّه لا ذكر لهذا الكتاب في زمن العلامة الحلي ؟ !

**رابعاً** : إنّ مقارنة الكليني بالطوسي مقارنة خاطئة ، فالطوسي أكثر شهرةً بين المذاهب من الكليني ، لعدّة أسباب :

**منها** : موسوعيّة الطوسي وإرثه الكبير في مختلف العلوم الإسلاميّة ، كالكلام والتفسير والفقه والأُصول والرجال والفهارس وغير ذلك ، على خلاف الكليني الذي لم يعرف إلا في مجال الحديث فقط .

**ومنها** : أنّ الطوسي كان يسكن في بغداد وتولّى كرسيّ الكلام في الدولة العباسيّة ، وكان يناظر المذاهب الأُخرى وله حضور كبير في عاصمة الثقافة آنذاك ، وهذا على خلاف الكليني الذي عاش حياته في الريّ التي لم تكن في عصره مسرحاً لحركة حديثيّة أو فقهيّة أو كلاميّة كتلك التي عرفتها بغداد ، أو بلاد العراق عموماً ، فمن الطبيعي أن يكون عدد رواته أو مشايخه أو من صاحبوه والتقوا به وأخذ عنهم أو أخذوا عنه أقلَّ من الطوسي .

نعم ، الكليني سافر إلى بغداد لكنّ المؤرّخين يختلفون في تاريخ سفره إليها واستيطانه درب السلسلة هناك حتى عرف بالسلسلي البغدادي ، ومنهم من يرى

أنّ سفره كان قبيل وفاته ببضعة سنوات معدودة ، وبعضهم يرى أنّه قبل حوالي العشرين عاماً من وفاته ، وهذا كلّه يضعّف من شهرته بالمقارنة مع الطوسي والمفيد والمرتضى .

وإنّني لأظنّ أنّ سفر الكليني إلى بغداد كان بعد أو أواخر تدوينه كتاب الكافي ؛ لأنّ مشايخه الأساسيين الذين روى عنهم أغلب أحاديث هذا الكتاب هم قمّيون وأشعريّون ، وهناك بعض قليل من الكوفيين والعراقيين ، ممّا يعني أنّه أخذ أهم مصادره من بلاد الري ، ثمّ أكلمها أو أراد نشرها في بلاد العراق ، وكان غرضه من ذلك نشر كتابه لمّا لم ينتشر هذا الكتاب وهو في بلاد الريّ ، أو توقّع أن يكون انتشاره هناك محدوداً ؛ ولعلّ ما يشهد على ذلك أنّ أغلب الذين رووا هذا الكتاب كانوا من سكّان العراق ومن شيوخ تلك المناطق ، وقلّما نجد له رواةً من بلاد الريّ وما يقترب منها .

**خامساً** : إنّ عدم ذكر أئمّة الحديث والرجال من أهل السنّة كتاب الكافي للكليني لا يعني عدم وجود هذا الكتاب ، فكم من عالمٍ فضلاً عن كتابٍ من كتب الإماميّة لم يذكروه ، بل هم لم يذكروا للكليني أيّ كتاب رغم تصريحهم بأنّه من المصنّفين على مذهب أهل البيت عليهم السلام أو على مذهب الرافضة .

قال ابن ماكولا ( ٤٧٥ هـ ) : « وأما الكليني ـ بضمّ الكاف وإمالة اللام وقبل الياء نون ـ فهو أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي من فقهاء الشيعة والمصنّفين في مذهبهم ، روى عنه أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الصيمري وغيره وكان ينزل بباب الكوفة في درب السلسلة في بغداد ... » [٢١] . ونحوه ذكر ابن عساكر ، دون أن يبيّن ما هي كتبه مع أنّه وصفه بأنّه « من شيوخ الرافضة ... المصنّفين ، مصنِّفٌ على مذاهب أهل البيت ... » [٢٢] .

والشيء المنطقي في تحليل هذا الموضوع هو تفسير هذه الظاهرة وفقاً للقطيعة بين السنّة والشيعة في العصر العباسي الثاني وما بعده ، فنحن لو

راجعنا كتب الرجال والتراجم الإماميّة لا نجد ذكراً لصحيح البخاري ، بل لا نجد حضوراً متميزاً لهذا الكتاب بعد التتبع إلا في القرن السادس الهجري وما بعده مع الشيخ الطبرسي ( ق ٦ هـ ) وابن شهر آشوب ( ٥٨٨ هـ ) والمحقق الحلي ( ٦٧٦ هـ ) ومن بعدهم ، وقبل ذلك لا نكاد نجد إلا نزراً يسيراً ، فهل يمكن أن نقول بأنّ صحيح البخاري كتاب لا قيمة له ، أو مشكوك فيه ؛ لأنّه لم يأت الشيعة على ذكره في مصادرهم الرجالية والحديثية ، وأنّه لم يعرف إلا بعد ثلاثة قرون من وفاة البخاري ( ٢٥٦ هـ ) ؟ !

ولتأكيد سببية الأزمة بين الشيعة والسنّة في هذا الموضوع ، نلاحظ أنّ الخطيب البغدادي قد أهمل ترجمة حتى الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي رغم معروفيتهما ، لا سيما الطوسي في ذلك الوقت ، مع أنّ الطوسي والنجاشي يشتركان مع الخطيب البغدادي في بعض المشايخ الذين تلمّذ الثلاثة على أيديهم [٢٣] .

فهذه ظاهرة واضحة معروفة في قضية التجاهل قد نجدها هنا أو هناك لأسباب سياسية أو مذهبية أو عائليّة أو غير ذلك .

**سادساً** : إنّ الحديث عن أنّ كتاب الكافي قد جعل ونحل على الكليني فيما بعد وأنّ أقدم نسخه هي النسخة التي ترجع إلى القرن السابع الهجري غير دقيق ؛ لأنّ مجرّد كون النسخة ترقى إلى هذا الزمن لا يعني أنّ الكتاب لا يسند إلى صاحبه فأغلب الكتب الموثوقة لا نملك من نسخها إلا ما كان بعد قرن أو قرنين أو ثلاثة من تاريخ وفاة المصنّف ، لاسيما الكتب التي تكون في القرون الخمسة الهجرية الأُولى ، وهذا أمر طبيعي جداً في عالم النُسخ والمخطوطات ، فلو نظرنا في كتاب البخاري الذي اشتغل عليه أهل السنّة بشكل هائل عبر التاريخ ، وبلغت مواضع نسخه في العالم ما بين نسخة كاملة أو أجزاء أو قطع زهاء ( ٢٣٢٧ ) موضعاً [٢٤] ، وعلمنا أنّ مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنوّرة تشتمل

لوحدها على ( ٢٢٦ ) نسخة أصليّة من هذا الكتاب ، بعضها كاملة ، وأُخرى أجزاء تعود لفترات مختلفة ، وعليها خطوط مشاهير العلماء [٢٥] ، لتوقعنا أن نملك نسخة بخطّ المؤلف أو الذي أملى عليه المؤلف كالفربري ، لكنّ أقدم نسخة مخطوطة في العالم لهذا الكتاب هي ـ على ما يبدو ـ القطعة التي نشرها المستشرق منجانا في كمبردج عام ( ١٩٣٦ م ) ، وقد كتبت عام ( ٣٧٠ هـ ) ، برواية المروزي عن الفربري [٢٦] ، أي بعد حوالي ( ١١٥ ) عاماً من وفاة البخاري ، وأمّا سائر النسخ الهامّة والمعتمدة لهذا الكتاب فتعود إلى نسخة الحافظ أبي علي الصدفي ( ٥١٤ هـ ) ، ونسخة الحافظ ابن سعادة الأندلسي ( ٥٦٦ هـ ) ، ونسخة عبد الله بن سالم البصري المكّي ( ١١٣٤ هـ ) ، وأمثالها من النسخ والمخطوطات القديمة التي يقع اختلاف بينها وبعضها ناقص وبعضها كامل .

وهذا هو حال النسخ في العادة ، فلا يضر أن تتوفر أقدم نسخة لكتاب الكافي في القرن السابع الهجري ، وقد نظر فيها الفقيه ابن سعيد الحلي وكتب عليها ، وإلى جانبها نسخ أُخرى يبلغ مجموعها ثلاث وسبعين مخطوطة أُخرى ، كما جاء في مقدّمات تحقيق مؤسّسة دار الحديث لكتاب الكافي ، ونسخه المخطوطة هذه موجودة عندهم أو مصوّرة لديهم [٢٧] .

ويجب أن نعرف شيئا هنا يتعلّق بقضايا تداول الكتب ، والفرق بين الإماميّة وأهل السنّة ، بل والزيدية في ذلك ، وهو أنّ أهل السنّة كانت بيدهم السلطة على امتداد التأريخ ، وقد كان للشافعية الذين ينتمي إليهم الإمامان البخاري ومسلم نفوذٌ متميّز بُعيد وفاتهما ، ومن الطبيعي أن تتوفر الإمكانات المادية لعلماء أهل السنّة بدعم من السلطات أو مع غض نظر السلطات عنهم ، مضافاً إلى الأكثرية العددية التي يملكها أهل السنّة في العالم الإسلامي ، أمّا الإمامية فلم تكن لهم دولة حتى العصر الصفوي ، وإذا كان فبعض الدول الصغيرة المحدودة هنا

وهناك ، وغالب الدول الشيعية كانت إما زيدية كالدولة البويهية أو إسماعيلية كالدولة الفاطمية ، من هنا كان من الطبيعي أن لا تتوفر إمكانات عددية بشرية ، وكذلك إمكانات مادية هائلة لهم كتلك التي كانت تتوفر لأهل السنّة والزيدية في هذا المضمار ، وهذا الأمر يؤثّر على طبيعة محافظتهم على الكتب والنسخ القديمة التي عندهم ، بل وعلى عددها أيضاً وعدد الذين استنسخوها ؛ ولهذا فقدت الإمامية أعداداً هائلة من الكتب التي سجّل علماء التراجم والرجال والفهارس أسماءها ، ولم نجد صعوداً لهذا الموضوع عند الشيعة إلا في العصر الصفوي ؛ لأنّ السلطة وفّرت لهم الأمن والأمان والدعم المالي الكبير لاستنساخ كتبهم وترويجها بنسخ كبيرة وكثيرة ، وفي أقطار مختلفة من البلدان ، مضافاً إلى الوفرة العددية التي صارت عندهم بحيث صار طلاب العلوم الدينية بأعداد كبيرة نسبةً لما مضى ، وإذا كان الذين سمعوا من الإمام البخاري ـ كما يقول الفربري ـ تسعين ألف رجل ، وأنّ آخر من سمع منه ببغداد القاضي حسين المحاملي [٢٨] ، فإنّ عدد الإماميّة كلّهم في ذلك الزمان قد لا يتجاوزون عدد من سمع من البخاري من طلاب العلم ؛ ولهذا قال الشيخ الوحيد البهبهاني : إنّه لو أطلقت كلمة ( أصحابنا ) عند القدماء لم تدلّ على التشيّع الاثني عشري ؛ لأنّ أغلب الشيعة في ذلك الزمان ما كانوا إماميّة ، فكيف مع كون أغلب المسلمين على غير التشيّع أيضاً بالمعنى العقدي ؟ !

إنّ هذا الوضع الأمني والسياسي لا ينبغي ـ في تقديري ـ أن يغيب عن بالنا في فهم طبيعة المشهد عند الإماميّة ، وتنقّل محدثيهم في البلدان لم يكن أمراً ميسوراً دائماً نتيجة الظروف القاسية التي قد تحاربهم عندما يصلون إلى بلدٍ معين ـ وهذا أمر محتمل جداً ، فهذا الإمام البخاري واجه مشاكل كبيرة في خراسان لما وردها بسبب قوله بخلق القرآن الكريم ، فقد نقل الذهبي ما نصّه : « علي بن عبد الله بن جعفر ، أبو الحسن الحافظ ، أحد الأعلام الأثبات ، وحافظ

العصر ، ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع ... . وكذا امتنع مسلم من الرواية عنه في صحيحه لهذا المعنى ، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد لأجل مسألة اللفظ ... » (٢٩) .

ويقول السبكي في طبقات الشافعية : « ومن أمثلته قول بعضهم في البخاري : تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ . فيالله والمسلمين ! أيجوز لأحد أن يقول : البخاري متروك ؟ وهو حامل لواء الصناعة ، ومقدَّم أهل السنّة والجماعة ؟ ! » (٣٠) .

ويقول ابن أبي حاتم الرازي ( ٣٢٧ هـ ) في كتاب الجرح والتعديل لدى تعرّضه لترجمة البخاري : « سمع عنه أبي وأبو زرعة ثمّ تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنّه أظهر عندهم أنّ لفظه بالقرآن مخلوق » (٣١) .

وقد انتقد الذهبي هذا الموقف قائلاً : « قلت : إن تركا حديثه ، أو لم يتركاه ، البخاري ثقة مأمون محتجّ به في العالم » (٣٢) .

هذه النصوص وغيرها تعطي إيذاناً بأنّ عالمين كبيرين جداً كالرازيين تركا حديث البخاري لقوله بمسألة اللفظ وخلق القرآن الكريم ، وهما معاصران للبخاري فأبو زرعة توفي عام ( ٢٦٤ هـ ) ، وأبو حاتم توفي عام ( ٢٧٧ هـ ) .

ولسنا نريد بذلك تضعيف البخاري ؛ لأنّ الرازيين تحذّرا من الرواية عنه ؛ فإنّ مجرد الاعتقاد بخلق القرآن الكريم ليس مسقطاً لا عن العدالة ولا عن الوثاقة ؛ ونحن لا نصوّب فعل الرازيين الناشئ عن التعقيدات السياسية والكلامية في تلك المرحلة الشديدة الحساسية التي انتشرت فيها محنة خلق القرآن الكريم وطالت علماء كبار في الأمة هوجموا لأجل الرأي لا أكثر ، كالبخاري وابن حنبل وغيرهما ، إنما نريد من استعراض هذا المشهد التأكيد على أنّ طبيعة المواقف الفقهية

والعقديّة تؤثر على المحدّث سلباً وتحدّ من قدرته على نشر حديثه في أوساط أهل العلم .

ولا يختصّ هذا الأمر بالرازيين ، بل يشمل أيضاً محمد بن يحيى الذهلي ( ٢٥٨ هـ ) ، وهو شيخ البخاري وأبي داوود والترمذي وابن ماجة والنسائي وغيرهم ، فقد نقل الذهبي والسبكي أنّ الذهلي انتقد موقف البخاري من القرآن الكريم وقال : « ألا من يختلف إلى مجلسه فلا يأتنا ، فإنّهم كتبوا إلينا من بغداد أنّه تكلّم في اللفظ ، ونهيناه فلم ينته ، فلا تقربوه » وفي نص آخر له ينقله أبو حامد الشرقي عنه جاء فيه : « ومن ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل فاتهموه ، فإنّه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه . وقد كان للبخاري تعليق على موقف الذهلي رأى فيه مظاهر الحسد » [٣٣] .

وقد نصّت الكتب على أنّ البخاري عانى من موقفه في القرآن الكريم وانقسم الرأي حوله في نيسابور لما زارها ، وهجره أكثر الناس في نيسابور إلا مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح [٣٤] ، وانتقد في موضع وأيّد في آخر ، حتى نسب إليه أنّه حُرّف كلامه وأنّه كان يريد خلق الأفعال لا خلق القرآن الكريم ، كما يذكر أبو العباس القسطلاني ( ٩٢٣ هـ ) في إرشاد الساري [٣٥] .

هذا حال الإمام البخاري السنّي الشافعي الذي يعدّ إمام الحديث عند أهل السنّة ، وبه يمكن أن نفهم موقف محدّثي الشيعة ونعرف لماذا لم تتداول كتبهم بنسخ كثيرة متعدّدة ، وأنّ هذا ليس بدليل وضع النسخ وإنما هو دليل الظروف القاسية التي عانوها .

**سابعاً** : إنّ قضية طبخ النسخ عند الشيعة تهمة كبيرة جداً تحتاج لإثباتات ، فإذا فعلها بعض الناس ـ كما يقول الدكتور بدوي ـ فهذا لا يعني أنّها ثقافة سائدة ، ولا يعني أنّهم فعلوها من زاوية مذهبيّة ، كيف ونحن نعرف أنّ قضايا النُسَخ

قضايا مالية كبيرة جداً ؟ ! وقد تورّط بها الكثيرون من المذاهب والأديان كافّة ، فهي ظاهرة عالميّة تجارية ، فهذا أشبه شيء بأن ننسب إلى الشيعة ترك الصلاة ؛ لأنّ بعض الشيعة لا يصلّون ، أو ننسب إلى أهل السنّة شرب الخمر ؛ لأنّ بعضهم اليوم لا يتورّع عن شربها ! ! وقد كتب حول تزوير المخطوطات غير واحد من المعنيين ، واتّهم الغرب بأنّه زوّر بعض المخطوطات العربيّة والأندلسيّة ، وهناك كتب عديدة أُلّفت بهذا الصدد ودرس في علم المخطوطات ما يتصل بتزوير النّسخ وكيفية اكتشافه ، وليس بالأمر العسير ، وهناك العديد من المراكز في العالم تقيم دورات متخصّصة حول قضايا النسخ وتزويرها (٣٦) .

وقد خصّصت العديد من الرسائل والأطروحات الجامعيّة لدراسة هذه الظاهرة العالميّة (٣٧) .

إذن ، هذه ظاهرة عالميّة بشريّة قديمة وجديدة معاً ، ولا ترتبط بديانة محدّدة أو مذهب معيّن ، وإنّما هي مصالح شخصيّة لمزوّرين ، ولم يقم أحد من الذين اتهموا الشيعة في هذا الصدد أيّ إثبات يدلّ على أكثر من هذا ؛ ومن ثمّ لا يمكن البناء على مجرّد تهمة بهذا الأسلوب دون تقديم وثائق وإثباتات في هذا الصدد على عدد وافر من المخطوطات ، ومن هنا لا نقبل إطلاقاً اتهام كلّ أهل السنّة بالتزوير في مخطوطاتهم لمجرّد حصول ذلك عند مزوّر منتفع هنا أو آخر هناك .

وأُشير أخيراً إلى أنّ الدكتور بدوي نفسه قد ألمح إلى أنّ هؤلاء هم بعض التجار ، وقد امتدح في كتابه المشار إليه مجلس الشورى الإيراني واهتمام إيران العظيم بشأن المخطوطات والكتب والعلم بكلام لا أظنّه يناسب ما يريده الناقد هنا ، فليراجع (٣٨) .

**ثامناً** : إنّ ما يتعلّق بسائر الكتب الحديثية عند الإماميّة غير الكتب الأربعة ، لا ضير فيه في حدّ نفسه ، فكم من كتاب عثر على مخطوطاته بعد أن كان مفقوداً في العالم ثمّ تمّ تداوله بعد ذلك ، وأمّا مشكلة نصّ الشيخ الطوسي في

الاستبصار ، فينبغي لتحليله أن نراجع تاريخ تأليف الشيخ الطوسي لكتبه ، فمن الواضح أنّ الشيخ الطوسي ألّف كتاب التهذيب في أوائل عمره ، وقد كان بدأ بتأليف التهذيب في حياة الشيخ المفيد ( ٤١٣ هـ ) ، كما يشهد بذلك نصّه في مقدّمة الكتاب [٣٩] ، أي قبل ( ٤٧ ) عاماً من وفاته ، لكنّه أتمّ الكتاب وقد كان المفيد متوفياً ، كما يشهد بذلك ما جاء في المشيخة [٤٠] ، ولكي نحلّل المشهد نلاحظ أنّ الشيخ الطوسي جاء على ذكر كتابي التهذيب والاستبصار في كتاب العدّة في أُصول الفقه [٤١] ، وهذا يعني أنّه ألّفهما قبله .

كما جاءا أيضاً قبل كتابه ( الخلاف ) للسبب عينه حيث ذكرهما في مقدّمة الكتاب وغيرها [٤٢] ، كما ذكر الاستبصار والتهذيب في كتابه الفهرست [٤٣] ، والمبسوط [٤٤] .

نستنتج من هذا كلّه ، أنّ كتاب التهذيب والاستبصار ألّفهما الطوسي في بدايات حياته ، أي قبل أن يؤلّف الخلاف والمبسوط والتبيان والفهرست والعدّة وغيرها من الكتب ، ولا أقلّ من احتمال ذلك احتمالاً قويّاً ، ومعه فمن الممكن أن يحصل الشيخ الطوسي على كتب كثيرة بعد ذلك ، أي خلال الثلاثين سنة الأخيرة من عمره ، ولم يوردها في التهذيب ، فتكون شهادته في التهذيب شهادةً على ما وصله في النصف الأوّل من عمره ؛ ولهذا لو تأمّلنا طرقه وأسماء الكتب التي ذكرها في الفهرست وقارنّاها بما ذكره من طرق في مشيختي التهذيب والاستبصار لوجدنا أنّ ما في الفهرست يزيد بكثير عمّا جاء في التهذيب والاستبصار ، ممّا يعني ـ ولا أقلّ من جعل ذلك احتمالاً يدفع الاستدلال الذي قدّمه الناقد هنا ـ أنّ الطوسي قد حصل عبر مشايخ جدد على كتب جديدة بعد تأليفه التهذيب والاستبصار . كيف والطوسي نفسه يقرّ في كتابه الفهرست بأنّه لم يقدر على الوصول إلى كلّ الكتب ، حيث يقول : « إذا سهل الله تعالى إتمام هذا الكتاب ، فإنّه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأُصول ، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم . ولم أضمن أنّي أستوفي ذلك إلى آخره ، فإنّ

تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط ؛ لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض ، غير أنّ عليّ الجهد في ذلك ، والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجدي ، والتمس بذلك القربة إلى الله تعالى وجزيل ثوابه »[٤٥] .

يضاف إلى ذلك أنّ الكتب التي أدرجت في بحار الأنوار ليست كلّها في مجال الفقه ، فكثير منها في مجال العقيدة والتفسير والتأريخ والتكوينيات ، فلا يمكن بهذا النص الحكم عليها بالنفي أو الإقصاء ، كيف والشيخ الطوسي ذكر مئات الروايات غير الفقهيّة في كتبه الحديثية الأُخرى مثل الأمالي ، والغيبة ، والتبيان الذي يعدّ من أواخر مصنّفاته[٤٦] ، بل روايات الأدعية وأمثالها الواردة في كتابه مصباح المتهجّد لا وجود لأكثرها في كتاب التهذيب والاستبصار ، كما هو معروف .

وبهذا ، نعرف أنّه من الصعب الاستناد إلى نصّ واحد في التهذيب هذا هو وضعه التاريخي وسياقه الحافّ به لتهديم عشرات الكتب الأُخرى ، نعم ، نحن نقبل أنّ الكثير من الكتب التي ظهرت نسخها في العصر الصفوي ـ ولا نملك طريقاً إليها يصحّح نسختها الواصلة إلينا الآن ـ تحتاج إلى تدقيق ، وكثير من هذه الكتب لم يثبت له طريق معتبر ، لاسيما بعد البناء على ما هو الصحيح ـ كما بحثناه في محلّه ـ من عدم اعتبار طرق المتأخرين إلا ما خرج بالدليل ؛ ولهذا ضعّف جملة من النقّاد بعض هذه الكتب ، ولم يعتمدوا عليها ، وقد كان السيد البروجردي ﷺ ـ فيما ينسب له[٤٧] ـ يذهب إلى أنّ غير ما كان مثل الكتب الأربعة لا يمكن الاعتماد على ما ينفرد بروايته في نسخ منفردة ؛ لأنّ الطائفة الإمامية قد اهتمّت بشكل بالغ بالكتب الأربعة وأمثالها على مستوى القراءة والإملاء والمداولة والاستنساخ دون غيرها من الكتب وإن نسب إليه غير ذلك أيضاً[٤٨] . ونحن ممّن يميل إلى التشدّد في أمر الكتب غير المعروفة المشهورة التي تمّ تداولها بكثرة ، وبضرورة الحاجة إلى إثباتات لتصحيح النسخ فيها .

# الهوامش

( ١ ) الكافي ١ : ١٣٥ ـ ١٣٦ . المدخل .

( ٢ ) عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ٢ : ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

( ٣ ) الطوسي ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١ : ٢ . وأُنظر : المصدر نفسه ٤ : ٣٠٤.

( ٤ ) النجاشي ، الفهرست : ٣٧٧ .

( ٥ ) الطوسي ، الفهرست : ٤٣٩ .

( ٦ ) المصدر السابق : ٢١١ .

( ٧ ) أُنظر : ابن شهر آشوب ، معالم العلماء : ١٣٤ ؛ والعلامة الحلّي ، خلاصة الأقوال : ٢٤٥ ؛ وابن داوود الحلّي ، الرجال : ١٨٧ .

( ٨ ) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥٣٤ .

( ٩ ) الطوسي ، الاستبصار ٤ : ٣٠٥ ـ ٣١٠ ؛ وتهذيب الأحكام ١٠ : ٥ ـ ٢٩ .

( ١٠ ) أُنظر : المفيد : تحريم ذبائح أهل الكتاب : ٢٧ ؛ وخلاصة الإيجاز : ٥٩ ؛ والإرشاد ٢ : ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٢٢١ ، ٢٤٨ ، ٣٤٥ ؛ والأمالي : ٦٨ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ؛ والمزار : ١٦٩ ، ١٨٣ ؛ ومسألة في الإرادة : ١١ ، ١٥ ، ١٦ ؛ وأبي الفتح الكراجكي ، الاستنصار : ٧ ؛ وكنز الفوائد : ٢٦ ، ٢٩ ، ٨٧ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ، ورسائل الشريف المرتضى ١ : ٤٠٨ ـ ٤٠٩ ؛ وابن إدريس الحلّي ، السرائر ١ : ٥٠٩ ؛ والمحقق الحلي ، المعتبر ١ : ٥٠ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٢٢ ، و٢ : ٨٥ ، ٥٩٧ ؛ وابن سعيد ، الجامع للشرائع : ٢٢٥ ، ٦٠٧ ؛ والفاضل الآبي ، كشف الرموز ١ : ٩٥ ، ٢١١ ، ٢٩٩ ، ٥١٠ ، ٥٢٠ ، و٢ : ١٠٢ ، ١٢٥ ، ١٥٠ ، ١٩١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٣٣٥ ، ٣٥٥ ، ٥١٤ ، ٥١٩ ، ٥٦٤ ؛ وابن قولويه ، كامل الزيارة : ٥٥ ، ٢٣٧ ، ٢٨٣ ؛ والصدوق ، الأمالي : ٣٥١ ، ٣٩٨ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، والتوحيد : ٧٢ ، ٨٣ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٦ ، ١٨٦ ، ٢٢٠ ، ٢٨٥ ، ٢٩٦ ، والخصال : ٤٨٠ ، وعلل الشرائع ١ : ١٦٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٦٠ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٣٢ ، و٢ : ١٨٧ ، وكمال الدين وتمام النعمة : ٣٦ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٤٠٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٨٣ ، ٥٢٢ ، ٥٣٧ ، ومعاني الأخبار : ١٤ ، ٦٣ ، ومن لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٠٣ ، ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ؛ والخزاز القمّي ، كفاية الأثر : ٦١ ، ٢٦٦ ، ٢٩٣ ـ ٢٩٤ ، ٣٠١ ؛ والاستبصار ١ : ٧٣ ، ٨٤ ، و٢ : ٦٨ ، والغيبة : ٣٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٣٥٩ ، ٤١٥ ، وتهذيب الأحكام ٣ : ١٢٤ ، ٢١٥ ، و٤ : ١٧٢ ، و٦ : ٢٨ ، ٤٥ ، ٥٤ ؛ والأمالي : ١٤٧ ، ١٦٨ ،

١٨٥ ، ٢١١ ، ٦٥٤ ؛ والنعماني ، الغيبة : ٦٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٩٢ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٨٨ ، ٣٠٣ ؛ وابن شهر آشوب ، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام ١ : ٣١ ؛ وابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٢ : ١١٧ ؛ والطبرسي ، مجمع البيان ٦ : ٧٦ و ... .

( ١١ ) المرتضى ، رسائل الشريف المرتضى ١ : ٤١٠ .

( ١٢ ) المفيد ، تصحيح اعتقادات الإماميّة : ٧٠ .

( ١٣ ) الصدوق ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٠٠ .

( ١٤ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٢٨٦ .

( ١٥ ) المحقق الحلي ، المعتبر ١ : ٣٣ .

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

( ١٧ ) الفرماوي ، أُصول الرواية عند الشيعة الإماميّة : ٤٧٠ .

( ١٨ ) الذهبي ، سير أعلام النبلاء ١٢ : ٥٧٣ .

( ١٩ ) العلامة الحلّي ، أجوبة المسائل المهنائية : ١١٦ ـ ١١٧ .

( ٢٠ ) العلامة الحلّي ، تذكرة الفقهاء ( ط . ق ) ٢ : ٤٩٥ ، ومختلف الشيعة ٢ : ٣٥٥ ، و٣ : ١٠٧ ، ومنتهى المطلب ٥ : ١٩٩ ، وانظر : ابن العلامة ، إيضاح الفوائد ٣ : ٤٥ .

( ٢١ ) ابن ماكولا ، إكمال الكمال ٧ : ١٨٦ .

( ٢٢ ) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ٥٦ : ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .

( ٢٣ ) أُنظر : عبد الرسول الغفار ، الكليني والكافي : ١٦٥ .

( ٢٤ ) أُنظر : الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط ، الحديث النبوي وعلومه ١ : ٤٩٣ ـ ٥٦٥ .

( ٢٥ ) فهرس مخطوطات الحديث الشريف وعلومه في مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنوّرة : ١٨٩ ـ ٢٥٨ .

( ٢٦ ) أُنظر : فؤاد سزكين ، تاريخ التراث ١ : ٢٢٨ .

( ٢٧ ) الكافي ١ : ١٣٥ ـ ١٧٩ . المدخل .

( ٢٨ ) أُنظر : تاريخ بغداد ٢ : ٥ ؛ والذهبي ، سير أعلام النبلاء ١٢ : ٤٣٣ .

( ٢٩ ) الذهبي ، ميزان الاعتدال ٣ : ١٣٨ .

( ٣٠ ) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ١٢ ـ ١٣ ، دار إحياء الكتب العربية .

( ٣١ ) الرازي ، الجرح والتعديل ٧ : ١٩١ .

( ٣٢ ) الذهبي ، سير أعلام النبلاء ١٢ : ٤٦٣ .

( ٣٣ ) أُنظر : الذهبي ، تاريخ الإسلام ١٩ : ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ؛ وإرشاد الساري ١ : ٦٥ ـ ٦٦ .

( ٣٤ ) أُنظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ٥ : ١٩٤ .

( ٣٥ ) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١ : ٦٥ ـ ٦٦ .

( ٣٦ ) من الكتب الجيّدة في هذا المجال ـ على سبيل المثال ـ كتاب ( التزوير والانتحال في المخطوطات العربية ) ، للدكتور عابد سليمان المشوخي ، والذي نشرته أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية في الرياض عام ( ٢٠٠١ م ) ، وكتاب ( المخطوط العربي بين الوصف والتحليل ) للباحثة انتصار العُمري ، حيث عالجت في الفصل السابع ظاهرة تزوير المخطوطات وطرق التحقّق من هويتها .

( ٣٧ ) ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ رسالة ماجستير تحت عنوان ( دراسة الطرق المستخدمة فى كشف تزوير المخطوطات والوثائق الورقية طبقاً لطرق تزويرها تطبيقاً على أحد النماذج المختارة ) لمحمد عبد الحليم محمود السعدني ، والتي كانت تحت إشراف كل من : أ . د . حسام الدين عبد الحميد محمود ، د . مصطفى عطية عبد الجواد ، د .عبد اللطيف عبداللطيف حسن ، وذلك عام ( ٢٠٠٩ م ) .

( ٣٨ ) أُنظر : عبد الرحمن بدوي ، سيرة حياتي ٢ : ٢٦٢ ـ ٢٦٤ .

( ٣٩ ) الطوسي ، تهذيب الأحكام ١ : ٣ .

( ٤٠ ) المصدر السابق ١٠ : ٨ ( شرح المشيخة ) .

( ٤١ ) أُنظر : العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٣٧ .

( ٤٢ ) الطوسي ، الخلاف ١ : ٤٥ ، ٢٦٢ ، و٦ : ٩٦ .

( ٤٣ ) الطوسي ، الفهرست : ٢٤٠ .

( ٤٤ ) الطوسي ، المبسوط ٧ : ١٩٣ .

( ٤٥ ) الطوسي ، الفهرست : ٣٢ ـ ٣٣ .

( ٤٦ ) ألّف الطوسي التبيان بعد العدّة ، كما تؤكّد ذلك إشاراته لكتاب العدّة فيه ، حيث جاء ذكر ( العدّة ) في التبيان عدّة مرات ، أُنظر ١ : ١٣ و١٦٨ و٣٩٤ و٣ : ١٥٧ و٢٣٧ ؛ مع عدم ذكره له في الفهرست ، وهكذا وقع التبيان بعد كلٍّ من المبسوط والخلاف أيضاً ، فجاء ذكر المبسوط في التبيان ٣ : ٢٠٩ ؛ والخلاف ١ : ٣٨٤ و٢ : ١٧ و١٢٨ و١٣٧ و١٥٥ و١٥٩ و١٧٦ و٢٧٣ و٢٧٥ و٥٣٧ ، و٣ : ١١٨ و١١٩ .

( ٤٧ ) أُنظر : محمد سند ، بحوث في مباني علم الرجال : ٢٠١ .

( ٤٨ ) ثمة نقل آخر عن السيّد البروجردي ﷺ يفهم منه أنّه كان يقبل بهذه الكتب ، لكنّه كان يتوقّف في الاعتماد على الدلالة والتركيب اللفظي في متون تلك الأحاديث الواردة في تلك الكتب ؛ لعدم وجود وثوق بضبط ألفاظها وإن حصل اطمئنان بالنسخة إجمالاً ، على خلاف الكتب الأربعة ، فانظر : محمد سند ، بحوث في مباني علم الرجال : ٢٠٣ .

# كتاب ( فقه القرآن ) للراوندي

## دراسة منهاجية

□ الشيخ خليل الجريواني

**تصدّى الكاتب في هذه الدراسة لتحليل منهجية كتاب ( فقه القرآن ) لقطب الدين الراوندي . . فبعد أن سلّط الأضواء على المؤلِّف وتحديد هويته الشخصية ومكانته وآثاره العلمية . . تعرّض إلى بعض الخصائص العامّة للكاتب . . ثمّ بحث المنهج المعتمد فيه في كيفية تبويب الكتاب وتنظيم بحوثه وكيفية الاستدلال . . كما تعرّض إلى مدى تأثّر المؤلّف بغيره من الفقهاء وأيضاً تأثر الفقهاء به . . وأشار إلى نماذج من رؤاه الاجتهادية المخالفة للمشهور . .**

إنّ كتاب ( فقه القرآن ) لقطب الدين الراوندي رحمه الله [1] دورة فقهية كاملة في آيات الأحكام ، بحسب ترتيب الأبواب الفقهية المتعارف .

**المقدمة** : تطلق آيات الأحكام على الآيات القرآنية التي تتضمن حكماً فقهياً ، ويستفاد من منطوقها الصريح أو مفهومها الموافق أو المخالف حكماً من الأحكام الفقهية التي تقع في مجال العمل التكليفي للمكلّف .

فآيات الأحكام ـ بناءً على هذا التعريف ـ تبحث عن الفروع الفقهية والموارد الجزئية ، من الوظائف الفردية والتربوية والإجتماعية والقضائية للمكلّف من أوّل زمن تكليفه إلى آخر عمره .

وحيث إنّ القرآن الكريم فيه أكثر من ( ٥٠٠ ) آية تبيّن أحكاماً فقهية فمن هنا تمتّعت دراسة وتحليل آيات الأحكام ـ بين علوم القرآن ـ بأهمية خاصة .

فأصبح هذا الموضوع وعلى طول تأريخ الإسلام محلّ اهتمام علماء الإسلام .

وأُلفت الكتب في هذا المجال موسومةً ـ على الأغلب ـ بآيات الأحكام ، أو أحكام القرآن ، أو فقه القرآن [٢] .

وقد ذكر المحقّق الطهراني ( = آقا بزرگ ) أكثر من ( ٢٩ ) كتاباً موسومة بآيات الأحكام . بالإضافة إلى أنّ هناك مؤلفات أُخرى ـ في هذا المجال ـ بأسماء خاصة .

ويرى السيوطي أنّ أول من ألّف في هذا المجال هو محمد بن إدريس الشافعي ( م ٢٠٤ هـ . ق ) . بينما يعتقد المحقّق الطهراني أنّ أوّل كتاب مصنّف في موضوع فقه القرآن هو كتاب ( أحكام القرآن ) لأبي نضر محمد بن السائب ابن بشر الكلبي ( م ١٤٦ هـ ) من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ؛ لأنّ الشافعي وُلد في سنة ( ١٥٥ هـ ) أي بعد وفاة الكلبي المذكور بتسع سنوات [٣] . ويحتمل أن يكون مراد السيوطي : هو الأوّل من بين علماء الجمهور .

ومن علماء الجمهور الذين ألّفوا في هذا المجال : أبو الحسن علي بن حجر بن محمد السعدي ( م ٢٤٤ ) ، والقاضي أبو اسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدي ( م ٢٨٢ ) ، وأبو الحسن علي بن موسى بن يزداد الحنفي ( م ٣٠٥ ) ، وأبو بكر أحمد ابن علي الرازي البغدادي المعروف بـ الجصّاص ( م ٣٧٠ ) . وقد كانت مؤلّفاتهم تحت عنوان ( أحكام القرآن ) .

وأمّا علماء الإمامية فقد ألّف الكثير منهم في هذا الموضوع ، وهم : محمد ابن السائب الكلبي الكوفي النسابة ، وأبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشر ابن زيد بن أدرك بن بهمن الخراساني البلخي ( م ١٥٠ ) ، له كتاب تفسير خمسمئة آية في أحكام القرآن ، وأبو منذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي الكوفي النسابة ( م ٢٠٦ أو ٢٠٤ ) ، وكان ـ كأبيه ـ من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ، وله كتاب تفسير آيات الاحكام ، وأبو الحسن عبّاد بن عباس ابن عبّاد الطالقاني ( م ٣٥٤ أو ٣٢٤ ) [٤] ، وقد جاء في ( معجم الأُدباء لياقوت ) أنّه ألّف كتاب تفسير آيات الأحكام ، ابن عبّاد : إسماعيل بن عبّاد الملقّب بالصاحب ( م ٣٨٥ ) ، له كتاب شرح آيات الأحكام ، ناقص . وقطب الدين الراوندي ، مؤلف كتاب ( فقه القرآن ) موضوع بحث هذه المقالة ، وأبو الحسن محمد بن حسين بن حسن البيهقي النيشابوري الكيدري أو الكندري ، وفخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن متوّج البحراني ( م بعد ٧٧١ ) ، له كتاب : النهاية في تفسير الخمسمئة آية في الأحكام ، وهو من تلاميذ فخر المحققين ، وأبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد السيوري ( م ٨٢٦ ) صاحب كتاب ( كنز العرفان في فقه القرآن ) . وجمال الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن حسن بن متوّج البحراني ( م بعد ٨٣٦ بقليل ) وكتابه ( منهاج الهداية في تفسير آيات الأحكام الخمسمئة ) وهو كسميّه ومعاصره من تلاميذ فخر المحققين ، وكمال الدين الحسن بن شمس الدين محمد الاسترآبادي النجفي ( م حدود ٩٠٠ ) وكتابه ( معارج السؤول ومدارج المأمول في تفسير آيات الاحكام ) الذي انتهى من تأليفه في سنة ( ٧٩١ ) . وأحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي ( م ٩٩٣ ) وكتابه ( زبدة البيان في براهين أحكام القرآن ) وله كتاب آخر ( تفسير آيات أحكام القرآن ) وهو من أشهر الكتب في موضوعه [٥] .

**التعريف بالمؤلِّف :**

هو أبو الحسن ، أو أبو الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن الراوندي الكاشاني ، المحدّث والمفسّر والمتكلّم والفقيه والفيلسوف والمؤرّخ الشيعي الكبير في القرن السادس الهجري ، المعروف بـ ( قطب الدين الراوندي ) [٦].

اختلف أصحاب التراجم في كنيته ، فقال بعضهم : أبو الحسين ، وقال آخرون : أبو الحسن ، وقال الأفندي : ذكر الكفعمي وغيره : أنّ كنيته أبو الحسن . ولكن بناءً على ما كتبه هو بخطه على كتاب شرح نهج البلاغة تكون كنيته أبو الحسين [٧].

وقال مؤلّف كتاب ( مكتبة ابن طاووس ) حول اسم المؤلّف : يقول السيد محسن الأمين : إنّ جدّ قطب الدين هو هبة الله ، واسمه الكامل : سعيد بن عبد الله ابن هبة الله بن الحسن [٨]. وذكره صاحب ( سعد السعود ) في موضع من الكتاب باسم سعيد بن هبة الله أبو الحسن الراوندي [٩]، وفي موضع آخر باسم الشيخ السعيد هبة الله الراوندي [١٠]، وفي ثالث أخطأ وذكره باسم هبة الله سعيد . وليس من السهل إثبات أنّ الخطأ من ابن طاووس أم من الناسخ . ويرى المحقّق الطهراني أنّ الخطأ من الناسخ [١١].

كما ذهب الأفندي إلى أنّه سهو من ابن طاووس [١٢].

ومن الجدير بالذكر أنّ أحد أولاده اسمه هبة الله ، فنسب اليه بعض أهل السنّة بعض كتب المؤلّف خطأ [١٣].

وأوّل من نقل عنه من الفقهاء في المصادر الفقهية هو معاصره ابن إدريس الحلّي بقوله : بعض أصحابنا المتأخرين من الأعاجم ، وهو الراوندي المكنّى بالقطب [١٤].

وُلِد في قرية راوند قرب كاشان . وقال المحقّق الطهراني ـ عن هذه القرية ـ إنّها كانت في القرن السادس موطن أكثر من عشرة من الأعلام [١٥] . ولا توجد في المصادر المتوفّرة لدينا معلومات كافية عن آبائه وأجداده ، وما نعلمه هو أنّ أباه وجدّه كانا من أعلام هذه البلاد [١٦] .

وكذلك لا نعلم شيئاً عن تاريخ ولادته وطفولته ، ولكن اتفقت كتب التراجم على تاريخ وفاته .

قال الأفندي : « إنّه سمع الحديث من أعلام إصفهان وهمدان وخراسان » [١٧] . وهذا إن دلّ فانّما يدلّ على أنّه كان له أسفار علمية إلى هذه المدن . وكون مزاره في قم يدلّ على استفادته من أعلام هذه المدينة .

وقال الشيخ منتجب الدين الرازي إنّه : « فقيه عين صالح ثقة » [١٨] .

وقال الخوانساري إنّه : « أجلّ وأعظم من كلّ ما ذكر فيه إلى هنا ، وأنت بعد ما أحطت خبراً بطرف من مصنّفاته وخصوصاً بشرحه المعروف على ( آيات الأحكام ) لم تبق لك شبهة في ذلك » [١٩] .

وقال العلامة الأميني : « إمام من أئمة المذهب ، وعين من عيون الطائفة ، وأوحدي من أساتذة الفقه والحديث . وعبقري من رجالات العلم والأدب ، لا يُلحق شأوه في مآثره الجمّة ، ولا يُشق له غبار في فضائله ومساعيه المشكورة وخدماته الدينية وأعماله البارّة وكتبه القيّمة » [٢٠] .

وقال ابن حجر العسقلاني من علماء السنّة : « كان فاضلاً في جميع العلوم ، له مصنّفات كثيرة في كلّ نوع » [٢١] .

وقال الخوانساري : « ويظهر من كتابه في ( قصص الأنبياء ) وغيره أنّ له ما يزيد على عشرين شيخاً من الخاصة والعامة ، فمن جملتهم الشيخ أبو علي الطبرسي صاحب مجمع البيان ، ووالد الخاجة نصير الدين الطوسي ، والسيد أبو

الصمصام ( ذوالفقار بن محمد بن معبد ) الحسيني والسيد المرتضى بن الداعي وأخوه السيد المجتبى ... » .

وأشار أيضاً إلى تلامذته منهم محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني السروي صاحب كتاب متشابه القرآن ومختلفه ، ومنتجب الدين الرازي ، وأحمد ابن علي بن عبد الجبار الطوسي ومحمد بن حسن العلوي البغدادي [٢٢] . وكذلك استفاد من محضره أولاده الثلاثة العلماء ، وهم : عماد الدين أبو الفرج علي ، وظهير الدين محمد ونصير الدين أبو عبد الله حسين [٢٣] .

**آثاره العلمية :**

للقطب الراوندي رحمه الله آثار فقهية وغير فقهية ، وذكر بعضهم أنّ له ( ٥٦ ) أثراً [٢٤] . ويمكن أن نشير هنا الى جملة من آثاره الفقهية ـ بالاضافة الى كتاب ( فقه القرآن ) موضوع المقالة ـ :

١ ـ كتاب إحكام الأحكام [٢٥] .

٢ ـ المغني في شرح النهاية [٢٦] : وذكر المحقّق الطهراني بأنّه في عشرة مجلدات [٢٧] .

٣ ـ شرح مشكلات النهاية [٢٨] .

٤ ـ نهية النهاية [٢٩] .

٥ ـ الانجاز : شرح لكتاب ( الإيجاز في الفرائض ) للشيخ الطوسي [٣٠] .

٦ ـ الشجار في وجوب غسل الجنابة [٣١] .

٧ ـ النيات في جميع العبادات [٣٢] .

٨ ـ الرائع [٣٣] .

٩ ـ الشافية في الغسلة الثانية ، ويقال له أيضاً : ( المسألة الشافية ) [٣٤].

١٠ ـ حلّ المعقود من الجمل والعقود [٣٥].

وقد ذكر بعض هذه الآثار في كتاب ( فقه القرآن ) موضوع المقالة [٣٦].

ومن جملة آثاره غير الفقهية في علم أُصول الفقه يمكن الاشارة إلى كتاب ( المستقصى ) وهو شرح لكتاب ( الذريعة ) للسيد المرتضى .

وفي مجال التفسير نشير إلى الكتب التالية : ( أُم القرآن ) ، و ( خلاصة التفاسير ) و ( شرح الآيات المشكلة في التنزيه ) و ( اللباب في فضل آية الكرسي ) و ( الناسخ والمنسوخ ) .

وفي الحديث نشير إلى شرحين لنهج البلاغة الموسومان بـ ( المعارج ) و ( منهاج البراعة ) وذكر المحقّق الطهراني بأنّ الكيدري في شرحه لنهج البلاغة نقل من هذين الكتابين [٣٧].

قال ابن أبي الحديد : « ولم يشرح هذا الكتاب قبلي فيما أعلمه إلا واحد وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه المعروف بالقطب الراوندي » [٣٨] وقد طبع شرحه على نهج البلاغة ( منهاج البراعة ) في ثلاثة مجلّدات .

وله رسالة في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها ، نقل عنها الشيخ الحرّ العاملي [٣٩].

ونذكر له في الكلام والفلسفة والحديث : ( الخرائج والجرائح ) و ( أُمّ المعجزات ) و ( الاختلافات ) وردت فيه الاختلافات الكلامية بين الشيخ المفيد والسيد المرتضى رحمهما الله ، وبحث فيه ( ٩٥ ) مسألة خلافية ، و ( جواهر الكلام في شرح مقدّمة الكلام ) ، وهو شرح لكتاب مقدّمة الكلام للشيخ الطوسي ، و ( تهافت الفلاسفة ) [٤٠].

ويعتقد المحدّث النوري أنّ العلامة المجلسي في بحار الأنوار قد ينسب اشتباهاً بعض آثار المؤلّف إلى غيره [٤١].

ولم يعثر التستري ( م ١٢٣٧ ) ـ من مجموع الكتب الفقهية للمؤلف إلا على كتابين ، مع اعتقاده بنقل القول في المصادر الفقهية عن سائر كتبه [٤٢].

**الأجواء السياسية والاجتماعية لعصر المؤلّف :**

حكمت في القرن السادس في إيران ـ بعد انفصالها عن الخلافة العباسية ـ سلسلتان من السلاطين وهما السلجوقية والخوارزمية ، وفي هذه المرحلة ـ وبالأخص زمان الحكومة السلجوقية ـ غلبت الأفكار المذهبية والنزعة الحديثية على النزعة العقلية ، وأُحرق الكثير من كتب العلوم العقلية والفلسفية . فقد كان مذهب السلاجقة حنفياً ، وكانوا يعملون في ترويجه ، فرّخصوا في اضطهاد الشيعة والتنكيل بهم ، وتأليف كتب للردّ عليهم ، من أمثال كتاب ( بعض فضائح الروافض ) من قبل مؤلّفي علماء السنّة ، وفي المقابل ألف علماء الشيعة تصانيف عديدة أمثال ( بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض ) المعروف بـ ( النقض ) للعالم الشيعي عبد الجليل القزويني الرازي ، الذي يعكس الجدال والصراع الموجود في مجتمع ذلك العصر .

وفي هذا العصر قد راج ذكر المناقب والتي تعدّ من جملة نشاطات المجتمع الشيعي لنشر عقائدهم وبسط نفوذهم ، فكان المدّاحون يذكرون مناقب وفضائل الإمام علي عليه السلام وأولاده عليهم السلام في الأسواق والشوارع والطرق . وفي قبالهم كان أهل السنّة يذكرون فضائل أبي بكر وعمر ويقدحون في الشيعة . ومثل هذه النشاطات والنزاعات المذهبية والطائفية كانت أحياناً تثير العواطف السلبية الانفعالية وتؤدّي إلى ردود أفعال متطرّفة ، وهي بدورها كانت تستعقب عقوبات شديدة للمداحين ، كقطع الألسن وحتى القتل [٤٣].

ويمكن القول أنّ تأليف كتب من أمثال ( الاختلافات ) و ( تهافت الفلاسفة ) ـ يظهر أنّه تمّ تأليفهما لغرض إثبات عدم إمكان الاعتماد على علم الكلام والفلسفة للوصول إلى المعارف الإسلامية ـ وبعض آخر من آثار المؤلف ، كالخرائج والجرائح ـ حيث قام فيه بجمع معجزات النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام ـ ناشئ من تأثير الأجواء السياسية والاجتماعية الحاكمة في ذلك العصر .

توفّي الراوندي في سنة ( ٥٧٣ هـ ) بعد عمر مبارك لم يعرف فيه هذا العالم الكلل والملل .

والمعروف أنّ قبره في قمّ المقدسة في مدخل الباب الجنوبي لصحن المرآة في حرم السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام ، ويزار من قبل زوّارها ، وقد شيّده سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي رحمه الله تخليداً لذكراه .

ويعتبر الراوندي ـ كما قال الفاضل الآبي [٤٤] ـ من أتباع مدرسة الشيخ الطوسي في الفقه كما سيأتي .

**التعريف بالكتاب :**

**أ ـ اسم الكتاب :**

لم يعنون الراوندي كتابه باسم خاصّ ، وإنّما قال في المقدّمة : « عزمت على تأليف كتاب في فقه القرآن » ، وأول مصدر ذكره باسم ( فقه القرآن ) ، هو الفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي ( م ٥٨٥ ) [٤٥] ، وبعده سعد السعود ، للسيد ابن طاووس ( م ٦٦٤ ) [٤٦] ؛ ولهذا اشتهر الكتاب على الأغلب بـ ( فقه القرآن ) وإن ذُكِر أحياناً باسم ( فقه الراوندي ) [٤٧] و ( أحكام الراوندي ) [٤٨] و ( آيات الأحكام ) [٤٩] و ( أحكام القرآن ) [٥٠] و ( تفسير القرآن ) [٥١] .

ووردت في المصادر الفقهية وكتب التراجم آثار أُخرى للمؤلّف في موضوع فقه القرآن بأسماء ( شرح آيات الاحكام ) و ( أُم القرآن ) . ويرى بعض المحققين أنّهما اسمان آخران لهذا الكتاب نفسه [٥٢] .

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض المحقّقين المتأخّرين ذكر الكتاب باسم ( فقه القرآن في شرح آيات الأحكام )[٥٣] ، وعلى الرغم من أنّ هذا الاسم بهذا الشكل لم يرد في المصادر الأوّلية ، إلا أنّه منسجم مع ما ذُكر للكتاب من توصيفات وتسميات .

ثمّ إنّ نسخة السيد ابن طاووس كانت جزءآن ، وهي متطابقة مع المطبوع منه ، وتاريخ الابتداء في التأليف غير معلوم . ولكن تاريخ الانتهاء منه ـ على ما نقله المحدّث النوري عن خط المؤلف في نسخة من الكتاب ـ فقد كان في شهر محرّم الحرام سنة ( ٥٦٢ هـ ) . أي قبل وفاة المؤلّف بـ ( ١١ ) سنة[٥٤] . وأرّخ المحقّق الطهراني تاريخ الانتهاء منه بسنة ( ٥٦٣ )[٥٥] .

**ب ـ الهدف من تأليف الكتاب :**

إنّ غرض الراوندي من تأليف هذا الكتاب ـ على ما ذكره في مقدمة الكتاب ـ هو عدم وجود كتاب في فقه القرآن ، وقلّة اهتمام الفقهاء بآيات الأحكام ، قال في مقدّمته : « فإنّ الذي حملني على الشروع في جمع هذا الكتاب أنّي لم أجد من علماء الإسلام قديماً وحديثاً من ألّف كتاباً مفرداً يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله ، ولم يتعرّض أحد منهم لاستيعاب ما نصه عليه لفظه أو معناه وظاهره أو فحواه ... وإن صنّفوا في الفقه وتفسير القرآن ما لا يحاط به إلا على امتداد الزمان . والعذر لنا خاصة واضح ؛ لأنّ حجّة هذه الطائفة في صواب جميع ما انفردت به من الأحاديث الشرعية والتكاليف السمعية أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها ؛ لأنّ إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم بكون المعصوم ـ الذي لا يجوز عليه الخطأ ـ فيه ، فإن انضاف إلى ذلك كتاب الله أو طريقة أُخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة تنضاف إلى أُخرى ، وإلا ففي إجماعهم كفاية . فرأيت أن أؤلّف كتاباً في فقه القرآن يغني عن غيره بحسن مبانيه ، ولا يقصر فهم القارئ عن معانيه ، متجنّباً الإطالة والتكثير ، ومتحرّياً الايجاز والتيسير »[٥٦] .

هذا ، والحال أنّ المفسرين والفقهاء من الشيعة والسنّة قد ألّفوا ـ قبله ـ تأليفات عديدة في هذا المجال ، وقد أشرنا فيما سبق إلى بعضها . ويبدو أنّ مقصود الراوندي هو كتاب في موضوع آيات الأحكام على أساس ترتيب الأبواب الفقهية ؛ لأنّ أُسلوب علماء أهل السنّة ـ من أمثال محمد بن إدريس الشافعي ( م ٢٠٤ هـ ) في تفسير آيات الأحكام ، وأحمد بن علي الجصاص ( م ٣٧٠ هـ ) في أحكام القرآن ، والقاضي أبي بكر ابن العربي ( م ٥٤٣ هـ ) في أحكام القرآن ـ قائم على رعاية ترتيب الآيات والسور .

ولم يبق من المصنفات الشيعية في هذا الموضوع المؤلّفة قبل الراوندي شيءٌ ، مع العلم أنّه لم ينقل في المصادر الفقهية والتفسيرية الشيعية في عصر الراوندي مطلباً عن مثل هذه المؤلّفات .

ومن هنا يمكن أن ندّعي أنّ القطب الراوندي قد ابتكر التأليف في فقه القرآن وعلى أساس ترتيب الأبواب الفقهية ، ولم يكن متأثّراً بأحد ممّن سبقه أو عاصره ، فنرى الأفندي يعتبره أول من كتب في شرح نهج البلاغة وتفسير آيات الأحكام [٥٧] . وسلك هذا المسلك من بعده فقهاء الشيعة الذين ألّفوا في موضوع فقه القرآن .

### التعريف بمنهج الكتاب وأُسلوبه :

### أ ـ أُسلوب تبويب الكتاب وترتيب بحوثه :

لقد صنّفت كتب تفسير آيات الأحكام في تنظيم وترتيب الأبحاث باسلوبين متفاوتين ، فالآثارالشيعية نظّمت على أساس ترتيب الأبواب الفقهية ، فيما أنّ آثار السنّة نظّمت على أساس ترتيب الآيات كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك . فكتاب ( فقه القرآن ) ـ الذي هو طليعة المجموعة الأُولى ـ فيه ٢٢ كتاباً فقهياً ، من الطهارة إلى الديات .

وقد اتّبع المؤلّف الشيخ الطوسي في النهاية في عدد وترتيب وعناوين الكتب كما هو عادة جمع من الفقهاء الذين أخذوا بمسار الشيخ في أعماله العلمية حتى نسب إليهم التقليد في بعض العبائر . نعم ـ اتّخذ أحياناً اسلوباً جديداً في تنظيم أبواب وفصول ذيل كلّ كتاب ، وكمثال على هذا ما نراه يذكر بحث أحكام المياه ـ في فقه القرآن ـ في آخر كتاب الطهارة تقريباً ، بينما يذكره الشيخ في النهاية في الباب الثاني من أبواب الطهارة [٥٨] ، أو يأتي ببحث أحكام الميت في كتاب الصلاة ، بينما الشيخ في النهاية يذكره في كتاب الطهارة عدا صلاة الميت [٥٩] . ويأخذ ـ أحياناً ـ بأُسلوب الشيخ في آثاره الفقهية الأُخرى كالمبسوط ، فمثلاً يضع الأبحاث المتعلّقة بالخمس تحت عنوان ( باب ) وسط أبحاث زكاة المال وزكاة الفطرة ، والحال أنّ بحث الخمس في أكثر كتبه الفقهية يطرح ـ غالباً ـ تحت عنوان كتاب فقهي مستقلّ بعد كتاب الزكاة .

ويبدو أنّ المؤلّف في جعله بحث الخمس باباً أخذ باسلوب الشيخ في النهاية ، وفي جعله بين زكاة الأموال وزكاة الفطرة أخذ بأُسلوب الشيخ في المبسوط ؛ حيث إنّ الشيخ في النهاية جعل بحث الخمس باباً ، وأتى به بعد إتمام بحث زكاة الفطرة ، وفي المبسوط لم يجعله لا كتاباً ولا باباً ، بل فصلاً ووضعه بين بحث زكاة المال وزكاة الفطرة [٦٠] .

وفي الوقت الذي يأخذ المؤلّف بأُسلوب نهاية الشيخ في الترتيب والعناوين الكلّية ، يأخذ بأُسلوب مبسوطه في عقد الفصول وتفكيك مسائل كلّ باب بعناوين الفصل ؛ حيث إنّ مبسوط الشيخ خالٍ من عناوين الباب ، والأبحاث بعد عنوان الكتاب مفصولة بعنوان الفصل ، وفي المقابل نهاية الشيخ خالٍ من عنوان الفصل ، بل بعد عنوان الكتاب تمّ فرز الأبحاث بعضها عن بعض بعنوان الباب .

وأمّا في ( فقه القرآن ) فقد استفيد من عنواني الباب والفصل بالإضافة إلى عنوان الكتاب . ويظهر أنّ عناوين الكتاب والباب مأخوذة من ( النهاية ) ، وعنوان الفصل من ( المبسوط ) .

نعم ، حجم الأبواب والفصول المطروحة في فقه القرآن تتفاوت مع ما ورد في النهاية والمبسوط ، فمثلاً أبحاث كتاب الزكاة في النهاية قد طُرحت ضمن ١٣ باباً ، بينما عدد عناوين أبواب ( فقه القرآن ) ـ من دون احتساب باب الزيادات ـ ٨ أبواب .

وبحسب التتبّع فإنّ عناوين الكتب الفقهية في فقه القرآن عبارة عن : الطهارة ، الصلاة ، الزكاة والعبادات المالية ، الحج ، الجهاد ، الديون ، الكفالة ، الحوالة ، الوكالة ، الشهادات ، القضاء ، المكاسب المتاجر ، النكاح ، الطلاق ، العتق وأنواعه ، الأيمان والنذور والكفّارات ، الصيد والذباحة ، الأطعمة والأشربة ، الوقوف والصدقات الوصايا ، المواريث ، الحدود والديات .

ثمّ إنّ المؤلّف يأتي في نهاية كلّ كتاب ـ عدا كتاب المتاجر ـ بقسم من الأبحاث تحت عنوان ( الزيادات ) ، يطرح فيها مطالب تحت عنوان ( مسألة ) ، ويتعرّض في هذه المسائل لبعض الأُمور المتعلّقة بذلك الكتاب ـ كبيان معاني بعض الألفاظ التي جاءت في ذلك الكتاب ـ وللروايات المتعلّقة بالموضوع . وقد اتّبع في إحداث مثل هذا الفصل ـ في نهاية كلّ كتاب ـ الشيخ المفيد في المقنعة والشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام .

هذا ، وقد خصص الرواندي ـ في أول كتاب الطهارة ـ فصلين من الكتاب لبعض المطالب الأُصولية بنحو مقتضب جداً ، من قبيل : تعريف القياس والاجتهاد وذمّهما ، وذكر الأدلّة الأربعة للفقه ، وتوضيح مختصر للعام والخاص والمحكم والمتشابه والمجمل والمفسّر والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ في القرآن [٦١] .

ويعتقد الراوندي أنّ النصوص وإن كانت متناهية والحوادث غير متناهية ، ولكن حيث إنّ عموم وإطلاق الأدلّة غير متناهية فيمكن استخراج حكم الحوادث

غير المتناهية من عموم وإطلاق الأدلّة ؛ وعلى هذا فلا نحتاج إلى القياس لاستنباط الأحكام [٦٢] .

وفي نهاية فصل آخر من فصول كتاب الطهارة ، وبعد بيان أنّ كلّ مسألة شرعية لها وجوه وشعب مختلفة يقول الراوندي : « فإذا سألك عنها سائل فتثبّت في الجواب ، فلا تجبه بلا أو بنعم على العجلة ، وتصفّح حال المستفتي ، فإن كان عامياً يطلب الجواب ليعمل به ويعوّل عليه فاستفسره عن الذي يقصده ويريد الجواب عنه ، فإذا عرفت ما يريده بعينه أجبته عنه ، ولا تتجاوز إلى غيره من الوجوه . فليس مقصود هذا السائل إلا الوجه الذي يريد بيان حكمه ليعمل به .

وإذا كان السائل معانداً يريد الإعنات تستفسره أيضاً عن الوجه الذي يريد من المسألة ، فإذا ذكره أفتيته عنه بعينه ، ولا تتجاوز إلى غيره أيضاً ، فليس مقصوده طلب الفائدة ، وإنّما هو يطلب المعاندة ، فضيّق عليه سبيل العناد .

وإن كان السائل مستفيداً يطلب بيان وجوه المسألة والجواب عن كلّ وجه ليعلمه ويستفيده ، فأوضح له الوجوه كلّها واجعل الكلام منقسماً ؛ لئلا يذهب شيء من [ بابه ] [٦٣] . وهذا لعمري استظهار للعالم في جميع العلوم إن شاء الله تعالى » [٦٤] .

وحيث إنّ الكتاب منظّم على أساس الأبواب الفقهية ، فهو من هذه الجهة مشابه للمصادر الفقهية ، وخارج عن صف المصادر التفسيرية . ولكن محورية القرآن الكريم ؟ تتجلّى في أسلوب بيان أكثر الأبحاث ، فهو يعرض الأبحاث مطابقاً لأُسلوب الكتب التفسيرية ومخالفاً للأُسلوب المرسوم في الآثار الفقهية ، حيث يبدأ بذكر الآية التي يراد البحث فيها ، ثمّ شرع بشرح وتوضيح النتائج الفقهية المستفادة منها . وقد يكون محلّ البحث أحياناً فرعاً فقهياً ، فيطرحه ثمّ يستدلّ بتلك الآية المطروحة للبحث [٦٥] .

**ب ـ الإفادة من منهج البحث المقارن :**

لقد استفاد المؤلف في هذا الكتاب من طريقة الفقه المقارن ، حيث قام ـ في كثير من المواضع ـ بطرح المسائل الخلافية بين فقهاء الإمامية والسنّة . وقد نقل أكثر آراء السنّة عن تفسير التبيان من دون أن يصرّح بذلك .

واستعمل المؤلّف ـ كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى ـ عنوان ( الفقهاء ) عند طرح فتاوى فقهاء السنّة ، وقد كانت موارد استعمال هذا العنوان في حدود ( ٧٠ ) مرّة . ونقل القول عن أبي حنيفة في ( ٣٩ ) مرة ، وعن الشافعي في ( ٤٦ ) مرة ، وعن مالك ( ١٩ ) مرة ، ولم ينقل قولاً عن أحمد بن حنبل .

وكذلك فعل الشيخ في التبيان حيث ذكر رؤساء المذاهب الفقهية لأهل السنّة عدا أحمد بن حنبل . واقتصر في المبسوط على نقل قولين له . ولكنه في الخلاف نقل عنه أقوالاً عديدة . وهذا شاهد آخر على التأثير الكبير لبعض آثار الشيخ ـ وخاصة تفسير التبيان ـ على فقه القرآن .

وينقل الراوندي عن سائر فقهاء السنّة ـ أيضاً ـ كمجاهد وقتادة والحسن . وأكثر ما يذكره ـ من بين مفسري السنّة ـ الطبري . ولكن الشواهد والقرائن المختلفة ومن جملتها تشابه العبارات تدلّ على أنّ المؤلّف في هذه الموارد أيضاً استفاد من ( التبيان ) ، ولم يراجع آثارهم مباشرة [٦٦] .

وينقل المؤلّف أحياناً من كتب خاصّة ، مثل ( المولد والمبعث ) تأليف أحمد ابن أعثم الكوفي ( م ٣١٤ ) ، وتفسير أبي مسلم [ ابن مهر إيزد ] [٦٧] . الاصفهاني المعتزلي ( م ٣٢٢ ) [٦٨] .

ونقل أيضاً من كتاب ( مسائل الخلاف ) للشيخ المفيد ، والحال أنّ هذا الكتاب غير موجود في الوقت الحاضر .

وبعد الراوندي الوحيد الذي نقل عن هذا الكتاب هو المحقق الحلي في بعض رسائله [٦٩] .

ومن المصادر الأُخرى التي استفاد منها المؤلف كتاب مجاز القرآن للسيد الرضي وتهذيب الأحكام للشيخ الطوسي . فقد نقل القول من الأوّل مرة واحدة ، ومن الثاني مرّتين [٧٠] .

ونقل ـ أيضاً ـ عبارات من كتاب ( الانتصار ) للسيد المرتضى و ( تهذيب الأحكام ) للشيخ بدون أن يذكر اسماً [٧١] .

**جـ ـ نقل الآراء والأقوال :**

إنّنا نرى الراوندي يذكر الفقهاء في أكثر الموارد بتعبير : أصحابنا . ويذكر بعضهم أحياناً بأسمائهم ، حيث ذكر ابن بابويه مرّتين ، والشيخ المفيد ( ٧ ) مرّات ، والمرتضى ( ٢٥ ) مرّة ، والشيخ الطوسي ( ١٣ ) مرّة . ومقصوده من قوله « بعض أصحابنا » وأمثاله هؤلاء الفقهاء المذكورون أو ابن الجنيد .

وفي أغلب الموارد التي نقل فتوى الشيخ ، لم يُبدِ نظره لا نفياً ولا إثباتاً ، وربّما يخالفه أحياناً [٧٢] .

كما أنّه لدى نقل القول عن السيد المرتضى ، يظهر منه مخالفته له في بعض الموارد [٧٣] ، ويكتفي بنقل القول في أكثر الموارد ، وفي مورد واحد يرى قوة قول السيد في مقابل قول الشيخ المفيد [٧٤] .

وقد نجد في كلمات سائر الفقهاء موارد قليلة يعتبرون فيها المؤلّف من المخالفين لفتوى الشيخ [٧٥] .

**د ـ منهجه في الاستدلال :**

علىٰ الرغم من أنّ موضوع هذا الكتاب هو فقه قرآني ، إلا أنّ المؤلّف استفاد من سائر الأدلّة أيضاً . وفي بداية الكتاب قال : الأدلّة الفقهية هي : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل [٧٦] .

وتصدى الراوندي أحياناً ـ إلى جانب الاستدلال على الحكم الشرعي ـ لبيان حكمة الحكم ، فمثلاً في توجيه كون الدم الأقلّ من مقدار الدرهم معفواً عنه مع عدم العفو عن المنّي والبول والغائط ، قال : ويمكن أن يكون الوجه فيه أنّ الدم لا يوجب خروجه من الجسد ـ على اختلاف مواضعه ـ وضوءً إلا ما ذكرناه ، والبول والعذرة والمنيّ يوجب خروج كلّ واحد منها الطهارة [٧٧] .

وفي توجيه عدم كراهة الجماع في أول ليلة من شهر رمضان ، وكراهته في الليلة الأُولى من الأشهر الأُخرى ، قال : ويمكن أن يقال : الوجه في ذلك تكسير الشهوة لسائر الشهر وإرضاء النفس اللوّامة [٧٨] . وقد أخذ الوجه الأوّل من ( انتصار ) السيد المرتضى [٧٩] وقسماً من التوجيه الثاني من ( تبيان ) الشيخ الطوسي [٨٠] .

نعم ، إنّه في موضع آخر قال : ليس يلزمنا تعليل الأحكام الشرعية ، فمتى نصّ الله على حكم في كتابه أو على لسان نبيّه ﷺ فنحن نتلّقاه بالقبول [٨١] .

وليس للراوندي ترتيب خاص في الاستدلال بالأدلّة ، فتارةً يقدّم الاجماع والسنّة ، وأُخرى يقدّم الكتاب ويؤخّر الاجماع والسنّة . وأمّا الاستدلال بدليل العقل قلّما نجده في فقه القرآن وإليك البحث في كلّ واحد من الأدلّة :

١ ـ **الكتاب** : إنّ عدد آيات الأحكام التي ذكرها المؤلف أكثر من ( ٦١٠ ) آية ، بينما يرى بعضهم كالشهيد الثاني أنّ عددها حدود ( ٥٠٠ ) آية [٨٢] .

ويستدلّ أحياناً بالآيات المتعلّقة بقصص الأنبياء ﷺ ، فمثلاً يستدلّ في موضوع الوكالة بالآيتين ( ١٩ و ٦٢ ) من سورة الكهف المتعلّقتان بقصة أصحاب الكهف وموسى والخضر ﷺ . ويستدلّ في موضوع اللقطة بالآية ( ١٠ ) من سورة يوسف المتعلّقة بقصة النبي يوسف ﷺ ، وبالآية ( ٨ ) من سورة القصص المتعلّقة بقصة النبي موسى ﷺ [٨٣] .

ويستدلّ ببعض الآيات باستدلالات متعدّدة ومتغايرة [٨٤] ، والحال أنّ كلّ واحد من تلك الاستدلالات مبتنٍ على انتخاب قول خاص ـ في تفسير الآية ـ ولا يمكن جمعه مع الأقوال الأُخرى . وقد يكون أُسلوبه هذا ـ الذي لا يخلو من التسامح ـ ناشئاً من ميله في تكثير الأدلّة .

وعندما ينقل المؤلّف استدلال الآخرين بالآيات ، فتارةً يردّ عليه [٨٥] ، وأخرى لا يرد عليه [٨٦] ، وثالثةً يضيف أدلّة أُخرى إلى تلك الاستدلالات [٨٧] .

٢ ـ **السنّة** : لاريب في أنّ مكانة الاستدلال بالسنة عند الراوندي بارزة ومرموقة الى حدٍّ كبير ، بحيث عندما يرى أنّ بعض استدلالاته بالآيات القرآنية ـ في بعض الموارد ـ ليس قوياً ومكفياً لإثبات الاحكام الشرعية ، ويمكن أن يتّهم بأنّ استدلالاته هذه ضعيفة كاستدلالات أهل السنّة ، يبادر إلى توجيهها فيقول : النصوص الروائية المعتبرة موجودة ، والاجماع على صحة تلك الاحكام قائم ، فالاستدلال بالكتاب لتنضاف دلالة إلى دلالة [٨٨] .

ويستشهد المؤلف كثيراً بالآيتين الكريمتين ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [٨٩] و ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ [٩٠] ؛ وذلك لأجل إثبات ارتباط رواية ما بالبحث القرآني .

ويستدلّ الراوندي في المسائل الخلافية بين الإمامية والسنّة بالأدلّة المعتبرة عند الإمامية كما يستدلّ بالادلّة المعتبرة عند السنّة فقط [٩١] .

وفي جواب الاشكال على الاحتجاج على السنّة بالروايات المعتبرة عند الامامية يستدلّ بعموم الآية الشريفة : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [٩٢] لإثبات حجية قول المعصومين عليهم السلام . فيستنتج أنّ كلّ ما نقله أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ مسنداً أو مرسلاً ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، يجب على المخالفين العمل به ؛ لأنّ هذه الروايات ليست بأقلّ من رواياتهم المنقولة عن أمثال أبي هريرة وأنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله [٩٣] .

وفي موضع آخر يقول بأنّ قول أئمة أهل البيت عليهم السلام هو قول رسول الله صلى الله عليه وآله ، وليس من عند أنفسهم (٩٤) . وكذلك يعتقد أنّ كلام الأئمة عليهم السلام الوارد في الاصول رموز وإشارات ؛ كي لا يرى أحد أنّه تعليم بل تقويم ، وأكثر ما فيه أنّه تنبيه ؛ فإنّ كلامهم عليهم السلام في فروع الفقه بيان وإيضاح كي لا يتورط أحد في القياس ، وقد أبى أكثر الناس إلا خلاف ما أشاروا إليه (٩٥) .

وينقل الراوندي الروايات النبوية ـ التي لم ترد في المصادر الروائية الشيعية ـ غالباً من دون إسناد . وجمع المحدّث النوري هذه الروايات في المستدرك ، كرواية « الوضوء يكفّر ما قبله » حيث إنّها نقلت في كتب السنّة فقط (٩٦) . وكالحديث المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله في بحث زكاة الكنز (٩٧) . وهذا أيضاً ورد في بعض مصادر السنّة فقط (٩٨) .

٣ ـ **الاجماع** : يستدلّ المؤلّف ـ الى جانب استدلاله بالكتاب الذي محور أبحاث الكتاب ـ بسائر الأدلّة كالسنّة والاجماع . وقد استند الفقهاء في مواضع إلى إجماعاته التي ادّعاها (٩٩) .

ومبناه في حجية الاجماع ـ كما يستفاد من ظاهر كلامه بل صرّح نفسه بذلك في بعض المواضع ـ هو الاجماع الدخولي (١٠٠) ، كما يقول به السيد المرتضى . وهو مخالف لرأي الشيخ الطوسي . وعلى مبناه هذا مخالفة فقيه أو عدّة فقهاء لا يخدش بالاجماع (١٠١) .

٤ ـ **العقل** : وبالرغم من أنّ قطب الدين الراوندي اعتبر العقل ـ في خطبة الكتاب ـ من أعظم المواهب الالهية للانسان ؛ من أجل أن يصل إلى سعادته وينجو من الشقاء (١٠٢) ، وفي فصل خاص بالأدلّة الفقهية عدّ العقل من جملة الأدلّة الأربعة (١٠٣) .

ولكنه في مقام الاستدلال على الفروع الفقهية لم يتعرّض لدليل العقل إلا قليلاً ، بحيث يمكن القول أنّ مجموع موارده من أول الكتاب إلى آخره لا يتجاوز عدد أصابع اليدين (١٠٤) .

**هـ ـ آراؤه الأُصولية :**

لقد وردت بعض الآراء الأُصولية للراوندي خلال الأبحاث المتنوعة لهذا الكتاب ، وهي عبارة عن :

١ ـ لزوم حمل الأمر على الوجوب إلا مع وجود القرينة على الندب [١٠٥] .

٢ ـ بيان الفرق بين العام والمجمل [١٠٦] .

٣ ـ حمل ألفاظ القرآن الكريم على المعاني الشرعية عند التردّد بين المعاني اللغوية والشرعية [١٠٧] . فهو يرى أنّه عندما يرد لفظ في لسان الشارع لبيان حكم شرعي ، ويكون للفظ معنى عرفي مغاير لمعناه الشرعي ، ونتردّد في أنّ الشارع أراد معناه اللغوي أم الشرعي ، نكون ملزمين بحمله على الشرعي .

٤ ـ إمكان تخصيص العام القرآني بالسنّة القطعية ، لا بالخبر الواحد [١٠٨] . عدم ثبوت نسخ القرآن الكريم بالخبر الواحد ، وإمكانه بالسنّة القطعية [١٠٩] . جواز نسخ السنّة بالقرآن [١١٠] .

٥ ـ بيان حقيقة النسخ وأقسامه الثلاثة ، أي نسخ الحكم فقط ، ونسخ اللفظ فقط ، ونسخ اللفظ والحكم معاً [١١١] .

٦ ـ عدم جواز الأُخذ برأي المفسّرين في حالة مخالفته لظاهر الآية الكريمة ، إلا أن يكون إجماعياً [١١٢] .

٧ ـ عدم استلزام تخصيص جملة لتخصيص جملات متعاقبة [١١٣] .

٨ ـ اعتماد الأقسام الأربعة لدلالة الدليل . والتوضيح هو أنّ الخطاب في التقسيم الأولي قسمان : قسم يدلّ على المراد بنفسه ، والآخر يدلّ عليه بالقرينة . والقسم الأوّل على أربعة أقسام :

**الأوّل** : وُضِع لفظه في اللغة ليدلّ دلالة صريحة على المعنى ، سواء كان عاماً أو خاصاً ، وسواء كان أمراً أو نهياً . ومراده من هذا القسم هو الدلالة المنطوقية .

**الثاني** : لا يفهم المدلول من اللفظ مباشرة ، وغير موجود في الكلام ، بل يستنبط من الكلام . ومراده من هذا القسم المفهوم الموافق ، ويسمّى أيضاً بلحن الخطاب وفحوى الخطاب .

**الثالث** : أن يكون الحكم معلّقاً على الوصف ، ويسمّى بالمفهوم المخالف أو دليل الخطاب . وهذا شامل لمفهوم الوصف والشرط واللقب و ... .

**الرابع** : دلالة نتيجة وحاصل الكلام على المعنى . ويسمى بالدلالة الالتزامية ، كدلالة وجوب ذي المقدّمة على وجوب المقدّمة .

والجدير بالذكر أنّ الراوندي أخذ عباراته ـ في هذا البحث أيضاً ـ من ( عدّة الأُصول ) للشيخ [١١٤] .

٩ ـ حجية أحكام شرائع ما قبل الإسلام في حالة عدم وجود دليل قطعي من السنّة والكتاب على نسخها [١١٥] .

١٠ ـ يستعين الراوندي في مواضع كثيرة بالأبحاث الأدبية واللغوية للاستدلال بآيات الكتاب لاستنباط الأحكام الفقهية . وأكثر ما تبرز هذه الخصوصية في ( فقه القرآن ) ؛ ولعل لهذا السبب عدّه بعض أصحاب التراجم من الأدباء [١١٦] . وإن استفاد في كثير من المواضع من آثار الشيخ [١١٧] .

**و ـ تأثّره بالفقهاء الآخرين :**

لقد امتزجت الأبحاث التفسيرية والفقهية في هذا الكتاب ، وقد تأثّر المؤلّف بآراء الشيخ الطوسي وخاصة في كتابيه ( التبيان في تفسير القرآن ) و ( النهاية ) ، وبعده بآراء السيد المرتضى وخاصة بكتابه ( الانتصار ) . وتأثر أحياناً باستاذه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان . وفي مواضع كثيرة نقل عين عبارات الشيخ في ( التبيان ) والسيد في ( الانتصار ) . ويمكن فهم هذا المطلب عند تطبيق متن الكتاب بمتون الكتب المذكورة .

واستعان المؤلّف في طرح الفروع الفقهية بـ ( النهاية ) و ( المبسوط ) ، وأخذ النكات التفسيرية من ( التبيان ) وأحياناً من ( مجمع البيان ) [١١٨] ، وعرضها بنظم جديد . ونلاحظ الراوندي ينقل في باب الوكالة أربع صفحات من مبسوط الشيخ من دون ذكر المصدر ومن دون تصرّف [١١٩] .

ومن الجدير بالذكر أنّ الراوندي صرّح في المقدّمة باسلوبه هذا ، قائلاً : « وأقتصر في جميع ما يحتاج إليه على مجرّد ما روى للسلف رحمهم الله من المعاني إلا القليل النادر والشاذ الشارد ، وأقنع بألفاظهم المنقولة حتى لا يستوحش من ذلك . وهذا شرطي إلى آخر الكتاب ، ولا أجمع إلا ما فرّقه أصحابنا في مصنفاتهم » [١٢٠] .

ولكن هذا ليس معناه أنّ التأليف فاقد للابداع في المحتوى ، بل يمكن العثور على إبداعات في مواضع عديدة في هذا الأثر ، كما تقدّم في عبارات المؤلفّ .

**ز ـ تأثيره على غيره من الفقهاء :**

لا شك أنّ هذا الكتاب باهتمامه الكبير بالفقه القرآني كان له تأثير في ميدان الاجتهاد ؛ ولهذا الهدف تصدّى الراوندي لتأليف هذا الكتاب . فنراه ناقداً في مقدّمة الكتاب قائلاً : « فانّ الذي حملني على الشروع في جمع هذا الكتاب أنّي لم أجد من علماء الاسلام قديماً وحديثاً من ألّف كتاباً مفرداً يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله ، ولم يتعرض أحد منهم لاستيعاب ما نصّ عليه لفظه أو معناه و ظاهره أو فحواه ... » [١٢١] . ويواصل هذا المسير من بعده فقهاء أفذاذ أمثال الفاضل المقداد صاحب ( كنز العرفان ) ، والمحقق الأردبيلي صاحب ( زبدة البيان ) ، والفاضل الجواد صاحب ( مسالك الأفهام ) .

وصارت الآراء الفقهية للمؤلّف في هذا الكتاب موضع عناية واهتمام فقهاء كبار من بعده . وأول من قام بنقل ونقد آرائه ابن إدريس الحلي ( م ٥٩٨ )

المعاصر له فيذكره بقوله : « بعض أصحابنا المتأخرين من الأعاجم ، وهو الراوندي المكنّى بالقطب » [١٢٢] ، أو يردّ رأيه بقوله : « وهذا خطأ عظيم » [١٢٣] . ولكنه لا يبيّن مصدره ، مع العلم أنّ ما نقله عنه غير موجود في ( فقه القرآن ) ، فلابدّ أنّه نقله من كتاب آخر للراوندي .

وكذلك قام الفقهاء من أمثال المحقق الحلي والعلامة الحلي والفاضل الآبي بنقل ونقد آرائه . ولكنهم إمّا ـ كابن إدريس ـ لم يذكروا المصدر أو نقلوا ـ كما هو الغالب من كتاب آخر له باسم ( الرائع في الشرائع ) . ولكن هذا كتاب مفقود لا أثر له [١٢٤] .

وأول من نقل عنه من كتابه هذا مصرّحاً بعنوان ( فقه القرآن ) هو الشهيد الأول في ( البيان ) . وقد عبّر عنه في ( الذكرى ) بـ ( الأحكام أو أحكام القرآن ) [١٢٥] ، وعندما طرح المحقق الكركي الخطوط الكلّية للاجتهاد والاستنباط ، ودخل في استنباط الأحكام من القرآن الكريم أرجع المجتهد إلى ثلاثة كتب مهمة في هذا المجال وأولها ( فقه القرآن ) [١٢٦] .

**ح ـ فتاواه المخالفة للمشهور :**

اتضح من الفصول المختلفة لهذه الدراسة أنّ الراوندي كان متأثّراً تأثّراً شديداً بالشيخ الطوسي إلى حدٍّ اعتبره بعض مقلّداً للشيخ [١٢٧] . ولكن مع ذلك فإنّ له في هذا الكتاب آراءً خاصة ، نشير هنا إلى بعضها :

١ ـ كراهة السفر قبل الصلاة في يوم الجمعة ، مع أنّ السيد العاملي قال : « أمّا تحريم السفر بعد الزوال قبلها فلا أجد مخالفاً إلا ما نقله في ( البيان ) عن القطب الراوندي في فقه القرآن » [١٢٨] ، والحال أنّ الشيخ الطوسي أفتى بالحرمة [١٢٩] .

٢ ـ ذات الأشاجع من أعضاء بدن الحيوان ، فقد أفتى الفقهاء بحرمة أو كراهة أكلها . وفسَّرها الأكثر بعضو وسط حافر الحيوان [١٣٠] ، ولكن فسَّرها الراوندي ـ على خلاف المشهور ـ كالكيدري بموضع ومجمع العروق ( الأوداج ) [١٣١] .

٣ ـ دخول الصدغين في حدِّ الوجه ولزوم غسلهما في الوضوء . قال المحدث البحراني ـ بعد نسبة هذا القول إلى الراوندي وتصريحه أنّه مخالف للمشهور ـ : « ويمكن حمل كلام الراوندي على بعض ( الشقيقة ) الذي لا شعر فيه » [١٣٢] . ولكن الراوندي أخذ هذا القول من ( التبيان ) ؛ حيث إنّ الشيخ في التبيان نقل هذا القول من بعض علماء السنّة ثمّ قال : « وهذا بعينه مذهبنا » [١٣٣] . ونقل الراوندي عبارة الشيخ بتغيير جزئي [١٣٤] . والحال أنّ الشيخ في الخلاف حدَّ الوجه بما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً ، واستند ـ في مقام الاستدلال ـ إلى رواية تصرّح بعدم دخول الصدغين في حد الوجه [١٣٥] .

٤ ـ لا يجوز أن يكون الخطيب غير الإمام في صلاة الجمعة [١٣٦] . والشهيد الأول حصر مخالف الجواز في الراوندي [١٣٧] .

**نتائج البحث :**

١ ـ إنّ قطب الدين الراوندي يبدو أنّه هو أوّل مَن ابتكر التأليف في فقه القرآن على أساس ترتيب الأبواب الفقهية ، ولم يكن متأثّراً بأحد ممّن سبقه أو عاصره .

٢ ـ لقد أفاد المؤلف في ترتيب الأبواب وعنونتها من نهاية الشيخ الطوسي ومبسوطه .

٣ ـ إنّه يضيف أحياناً باب تحت عنوان ( الزيادات ) متأثّراً بطريقة الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام .

٤ ـ لقد توفر الكتاب على نقل آراء فقهية كثيرة ، فنقل آراء الإمامية ، وكذلك آراء فقهاء السنّة . وينفرد أحياناً بالنقل من بعض الكتب الخاصّة كابن أعثم الكوفي وأبي مسلم ومسائل الخلاف للمفيد .

٥ ـ وعلى الرغم من كون موضوع الكتاب هو فقه القرآن إلا أنّ الراوندي يستدلّ إلى جانب الكتاب بسائر الأدلّة من السنّة والإجماع والعقل .

٦ ـ إن عدد آيات الأحكام التي ذكرها الراوندي أكثر من ( ٦١٠ ) آية .

٧ ـ إنّه يناور في الاستدلال بالآية ، فأحياناً يستدلّ بالآية الواحدة على أحكام عديدة رغم أنّ كلّ استدلال يبتني على قول خاصّ في تفسير الآية ، وأحياناً يناقش استدلالات الآخرين ويردّ عليها ، فيما نراه أحياناً أُخرى يضيف إليها استدلالات أُخرى .

٨ ـ حينما يستدلّ بالسنّة كثيراً ما يستند إلى الكتاب لإثبات حجية السنّة المروية عن أهل البيت عليهم السلام ، ونراه يُورد الأحاديث من مصادر متعدّدة شيعية كانت أو سنّية .

٩ ـ كما أنّه يستدلّ بالإجماع إلى جانب الكتاب والسنّة ، ومبناه في الإجماع هو الإجماع الدخولي . وصارت بعض إجماعاته مستنداً لبعض الفقهاء الذين جاءوا بعده .

١٠ ـ إن الراوندي وإن كان يرى حجّية العقل لكنّه نادراً ما كان يستدلّ به .

١١ ـ إنّه يستند في استدلالاته إلى مبانيه الأُصولية التي يتبنّاها ، من قبيل : لزوم حمل الأمر على الوجوب إلا مع القرينة على الندب ، في حال التردّد بين المعاني الشرعية واللغوية فإنّها تُحمل على المعاني الشرعية ، وإمكان تخصيص العامّ القرآني بالسنّة القطعية ، وغيرها من المباني الأُصولية التي لابدُ من التعرّض لها مفصّلاً على حدة .

١٢ ـ إنّه يستعين في مواضع كثيرة بالأبحاث الأدبية واللغوية للاستدلال بآيات الكتاب .

١٣ ـ لقد كان الراوندي متأثّراً بالسيّد المرتضى والشيخ الطوسي كثيراً ، وليس معنى ذلك عدم كونه مُبدعاً في بعض الموارد استناداً إلى رؤاه الاجتهادية الخاصّة .

١٤ ـ لقد ترك كتاب ( فقه القرآن ) للراوندي تأثيراً على الفقهاء الذين أعقبوه ، وأوّل مَن قام بنقل ونقد آرائه ابن إدريس الحلّي في سرائره من دون التصريح بكتابه . لكن أوّل من نقل عنه مع التصريح بعنوان ( فقه القرآن ) هو الشهيد الأوّل . والأهم من ذلك أنّنا نرى الكركي جعل كتاب الراوندي هذا في صدر قائمة مصادر آيات الأحكام للمجتهد .

١٥ ـ وباعتبار أن الراوندي يعتقد بالاجتهاد فقد كانت له رؤى اجتهادية مخالفة للمشهور أو الإجماع ، من قبيل : كراهة السفر قبل الصلاة من يوم الجمعة ولو بعد الزوال ، ودخول الصدغين في حدّ الوجه ولزوم غلسهما وغيرهما من الموارد المبثوثة في مصنّفه .

# الهوامش

( ١ ) الراوندي ، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن . تحقيق السيد أحمد الحسيني باهتمام السيد محمود المرعشي . مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم ـ ايران . ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ويقع في مجلّدين .

( ٢ ) انظر : الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ١٢٧ .

( ٣ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ١ : ٤٠ .

( ٤ ) الوافي بالوفيات ٩ : ٧٧ .

( ٥ ) للمزيد من المعلومات يراجع : رسالة منهج الرشاد في ترجمة الفاضل الجواد . سطرها آية الله المرعشي النجفي ـ كمقدمة ـ لكتاب مسالك الأفهام الى آيات الأحكام .

( ٦ ) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٧ : ٢٣٩ ، ١٠ : ٢٦٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، أمل الآمل ، دار الكتب الإسلامية ـ قم / ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ١٢٥ .

( ٧ ) الأفندي الإصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٤١٩ .

( ٨ ) اتان گلبرگ ، مكتبة ابن طاووس ( باللغة الفارسية ) ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٣٦٣ هـ . ش : ٢٦٩ .

( ٩ ) ابن طاووس ، علي بن موسى ، سعد السعود ، منشورات الشريف الرضيّ ـ قم / ١٣٦٣ هـ . ش ، : ١٢٦ .

( ١٠ ) المصدر السابق : ١٢٧ .

( ١١ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٧ : ١٤٦ و ١٤ : ١١٠ .

( ١٢ ) الأفندي الإصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ، ٥ : ٣١٣ ـ ٣١٤ .

( ١٣ ) الخونساري الأصفهاني ، الميرزا محمّد باقر الموسوي ، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، مكتبة إسماعيليان ـ طهران ، ٤ : ٧ . موسوعة طبقات الفقهاء ٥ : ٣٦٤ ، رقم ٢٠٣٩ .

( ١٤ ) ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ ، ١ : ١٧٧ .

( ١٥ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الثقات العيون في سادس القرون ، دار الكتاب العربي ـ بيروت / ١٣٩٢ هـ ، : ١٠٣ .

( ١٦ ) المصدر السابق . الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٧ : ٢٣٩ ، ١٠ : ٢٦٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، أمل الآمل ، دار الكتب الإسلامية ـ قم / ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ١٢٥ .

( ١٧ ) الأفندي الإصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٤٣٥ .

( ١٨ ) القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٨ .

( ١٩ ) الخونساري الأصبهاني ، الميرزا محمّد باقر الموسوي ، روضات الجنات في أحوال والسادات ، مكتبة إسماعيليان ـ طهارن ، ٤ : ٧ .

( ٢٠ ) الأميني ، عبد الحسين ، الغدير ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ٥ : ٣٨٠ ( ط . ق ) و ٦٠٠ ( ط . ج ) .

( ٢١ ) ابن حجر العسقلاني ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي ، لسان الميزان ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٣٩٠ هـ ، ٣ : ٤٨ . ذكره نقلاً عن ابن بابويه في تاريخ الري .

( ٢٢ ) انظر : الخونساري الأصبهاني ، الميرزا محمّد باقر الموسوي ، روضات الجنات في أحوال والسادات ، مكتبة إسماعيليان ـ طهران ، ٤ : ٧ .

( ٢٣ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، أمل الآمل ، دار الكتب الإسلامية ـ قم / ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ١٨٨ ، ٢٧٤ ، ٨٧ .

( ٢٤ ) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٧ : ٢٤١ .

( ٢٥ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ١ : ٢٩١ .

( ٢٦ ) القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٨ .

( ٢٧ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢١ : ٢٩٦ .

( ٢٨ ) التستري ، أسد الله ، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / بدون تاريخ ، : ٨٠١١ .

( ٢٩ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢٤ : ٤٣١ .

( ٣٠ ) المصدر السابق ٢ : ٣٦٤ .

( ٣١ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣١ .

( ٣٢ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢٤ : ٤٣١ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٨٦ .

( ٣٣ ) القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٨ .

( ٣٤ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ١٣ : ١٢ .

( ٣٥ ) نفس المصدر .

( ٣٦ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣١ و ١٨٦ .

( ٣٧ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢١ : ١٧٨ .

( ٣٨ ) ابن أبي الحديد المعتزلي ، شرح نهج البلاغة ، دار إحياء الكتب العربية ـ بيروت ، ط ١ / ١٣٧٨ هـ ، ١ : ٥ .

( ٣٩ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢٧ : ١١٨ ، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٧٢ .

( ٤٠ ) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، أمل الآمل ، دار الكتب الإسلامية ـ قم / ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ١٢٧ ، القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٨ . العلامة المجلسي ، محمّد باقر ، بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ١٠٢ : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

( ٤١ ) النوري الطبرسي ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ١٨٢ .

( ٤٢ ) التستري ، أسد الله ، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / بدون تاريخ ، : ١١ .

( ٤٣ ) الصدر ، أحمد ، دائرة معارف التشيع ( باللغة الفارسية ) ، نشر الشهيد سعيد المحبّي ـ ايران ، ط ١ / ١٣٨١ هـ . ش ، ٩ : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

( ٤٤ ) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٤٠ .

( ٤٥ ) القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٩ .

( ٤٦ ) ابن طاووس ، علي بن موسى ، سعد السعود ، منشورات الرضيّ ـ قم / ١٣٦٣ هـ . ش ، : ١٢٦ ، ١٢٧ .

( ٤٧ ) العاملي ، جواد بن محمّد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١٢ : ٢٩٩ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٢٧ : ٢٨٠ .

( ٤٨ ) الفاضل الهندي ، محمّد بن الحسن ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ٥٣٩ . الطباطبائي العاملي ، علي بن محمّد ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ١ : ١٣٨ . النراقي ، أحمد بن محمّد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ١٣ .

( ٤٩ ) النراقي ، أحمد بن محمّد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ٨ : ٧٧ . النوري الطبرسي ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٢٣٠ .

( ٥٠ ) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٢ : ١٣٦ . العاملي ، محمد بن علي الموسوي ، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٤ : ٣٨ .

( ٥١ ) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٩ : ٣٧٧ .

( ٥٢ ) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٤٢٣ ـ ٤٢٤ . النوري الطبرسي ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ١٨٤ .

( ٥٣ ) القمّي ، منتجب الدين علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، : ٦٩ . ابن طاووس ، علي بن موسى ، سعد السعود ، منشورات الرضيّ ـ قم / ١٣٦٣ هـ . ش ، : ١٢٦ و ١٢٧ .

( ٥٤ ) النوري الطبرسي ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ١٨٤ .

( ٥٥ ) المحقق الطهراني ، آقا بزرگ ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ١٦ : ٢٩٦ .

( ٥٦ ) الراوندي ، فقه القرآن ( مقدمة المؤلف ) : ٣ ـ ٤ .

( ٥٧ ) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٤٢١ .

( ٥٨ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه و الفتاوى ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ ، : ٢ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٥٨ .

( ٥٩ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه و الفتاوى ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ ، : ٣٠ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٦١ .

( ٦٠ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٤٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ ، : ١٩٦ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ٢٣٦ .

( ٦١ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٧ .

( ٦٢ ) المصدر السابق : ١٣ .

( ٦٣ ) كذا في المصدر ، والظاهر أن الأنسب : باله .

( ٦٤ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٤ .

( ٦٥ ) المصدر السابق : ٤٩ ، ٦١ ، ٦٩ .

( ٦٦ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٥٧ و ١٥٧ يطابق مع الموجود في ( الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢ : ٢٢٢ و ١١٦ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٠٤ ) و ١٥٧ يطابق مع التبيان ١ : ٥٣٤ و ٤١٦ .

( ٦٧ ) لقد أورده بهذا الاسم في بعض المواضع ، وفي موضع واحد ورد بعنوان ( أبو مسلم محمّد بن بحر ) [ ٢ : ٣٠٠ ] ، وفي أكثر الموارد ذكره بالكنية فقط من دون ذكر الاسم . وهو محمد بن بحر الأصفهاني من عمالقة التفسير . وقد استفاد من تفسيره المفقود السيد المرتضى ﷺ في عدّة موارد . وذكره السيد ابن طاووس في سعد السعود .

( ٦٨ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٨ ، ٣٢ ، ١٢٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ و ٤١٧ ، ٢ : ١٠ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٥٧ ، ٢٠٢ ، ٣٠٠ ، ٣٣٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٤٠٠ .

( ٦٩ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٤٢ . المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، : ٢١٦ .

( ٧٠ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٢٨٥ ، ١ : ١٨٤ و ٣٠٠ .

( ٧١ ) راجع على سبيل المثال : الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٢٠ ، عبارة : « ويمكن ان يكون الوجه ... » يقارن مع الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم / ١٤١٥ هـ ، : ١٥٤ . الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٢٥ ) ، وعبارة : « ولا تنافي بينهما ... » يقارن مع ( الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٦ : ٣٥٣ ) .

( ٧٢ ) المصدر السابق ٢ : ٣٥٧ .

( ٧٣ ) المصدر السابق ١ : ٦٦ .

( ٧٤ ) المصدر السابق ٢ : ٣٥٧ .

( ٧٥ ) الفاضل الهندي ، محمّد بن الحسن ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٢ : ٣٤٢ . الكراجكي ، أبو الفتح محمّد بن علي ، كنز الفوائد ، دار الذخائر ـ قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ١٩٨ . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، البيان ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، : ٣٣٧ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٤٣ : ٧٧ .

( ٧٦ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٦ .

( ٧٧ ) المصدر السابق : ٧٠ ـ ٧١ .

( ٧٨ ) المصدر السابق : ٢٠١ .

( ٧٩ ) السيد المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار : ٩٥ .

( ٨٠ ) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢ : ١٣٢ .

( ٨١ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٣٧٧ .

( ٨٢ ) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، : ٣٧٨ .

( ٨٣ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٩٤ .

( ٨٤ ) المصدر السابق : ١٠٧ ، ١٦٠ ، ٤١٠ ، ٤١٦ .

( ٨٥ ) المصدر السابق ٢ : ١٠٠ ، ٢٤٩ .

( ٨٦ ) المصدر السابق ١ : ١٢٣ ، ٨٢ و ٢ : ١٣٢ .

( ٨٧ ) المصدر السابق : ٣٤٩ .

( ٨٨ ) المصدر السابق : ٢٧ و ٢ : ٣٥٨ .

( ٨٩ ) المصدر السابق : ٨٠ ، ٦٢ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٦١ .

( ٩٠ ) المصدر السابق : ٢٧ و ٢ : ٣٥٨ .

( ٩١ ) المصدر السابق ٢ : ١٠٦ .

( ٩٢ ) النساء : ٥٩ .

( ٩٣ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٦٣ .

( ٩٤ ) المصدر السابق ٢ : ٣٥٨ .

( ٩٥ ) المصدر السابق : ٤٢٩ ـ ٤٣٠ .

( ٩٦ ) المصدر السابق ١ : ٤٢ . الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند أحمد ، دار صادر ـ بيروت / بدون تاريخ ٥ : ٢٥١ .

( ٩٧ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٤١ .

( ٩٨ ) الطيالسي ، سليمان بن داود ، مسند أبي داود الطيالسي ، دار المعرفة ـ بيروت / بدون تاريخ : ٣١٩ .

( ٩٩ ) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٣ : ٦٧ . الفاضل الهندي ، محمّد بن الحسن ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٢ : ٣٢ و ٣٩ . النراقي ، أحمد بن محمّد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١٠ : ٨٣ و ٦ : ١٧٠ و ٣ : ٤٥٨ .

( ١٠٠ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٩٣ . قال : « وإنّما قلنا : إنّ اجماعهم حجة ؛ لأنّ في اجماع الإمامية قول الإمام الذي دلّت العقول على أنّ كل زمان لا يخلو من رئيس معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل ؛ فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودلالة قاطعة » . وانظر أيضاً ١ : ٣ .

( ١٠١ ) المصدر السابق : ٣٦١ .

( ١٠٢ ) المصدر السابق : ٣٦١ .

( ١٠٣ ) المصدر السابق : ٦ .

( ١٠٤ ) المصدر السابق ١ : ٢١٣ ، ٢٥٥ ، ٢٣١ ، ٢٥٦ ، ٣٦٢ ، ٣٥٧ ، ٣٨٥ ، ٣٨١ و ٢ : ٤١٢ ، ٤٢٨ .

( ١٠٥ ) المصدر السابق : ٦٢ ، ١١ .

( ١٠٦ ) المصدر السابق : ٤١٥ .

( ١٠٧ ) المصدر السابق : ٥٦ و ٢ : ١٠٨ ، ١٠٤ .

( ١٠٨ ) المصدر السابق ٢ : ٣٥٢ .

( ١٠٩ ) المصدر السابق : ٩٣ ، ٣٠٠ ، ٣٧٠ ، ٣٥٢ .

( ١١٠ ) المصدر السابق ١ : ٩١ .

( ١١١ ) المصدر السابق : ٢٠٤ .

( ١١٢ ) المصدر السابق : ٢٠٤ .

( ١١٣ ) المصدر السابق ٢ : ٦٨ .

( ١١٤ ) المصدر السابق : ٣٥٨ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، عدّة الاصول ، مطبعة ستارة ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ١ : ٤٠٩ ـ ٤١١ .

( ١١٥ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٤١٦ .

( ١١٦ ) كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، نشر مكتبة المثنّى ، طبع دار احياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٤ : ٢٢٥ .

( ١١٧ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٣ : ٤٥٤ . فقه القرآن ١ : ٤٢ و ٥٩ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ١٩٩ و ٢١٤ .

( ١١٨ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه و الفتاوى ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ ، : ١٨٩ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٥٢ . الطوسي ، محمد ابن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٥ : ٧٢ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٤٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٩ : ٥٦٢ ، الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٢٥٠ . الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان لعلوم القرآن ، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ـ طهران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م ، ٣ : ٢٨٢ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٢ . الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان لعلوم القرآن ، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ـ طهران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م ، ٣ : ٩١ . الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٦ .

( ١١٩ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٩١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ٢ : ٣٦٠ .

( ١٢٠ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٥ .

( ١٢١ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣ .

( ١٢٢ ) السرائر ١ : ١٧٧ .

( ١٢٣ ) ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ ، ١ : ٢ ، ١٧٧ / ٧٣١ .

( ١٢٤ ) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة البعثة ـ طهران ، ط ٢ / ١٤٠٢ هـ ، ١ : ٢ ، ٣٥ / ٨٩ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٢ : ٢١ و ٢٦٣ . الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٤٠ .

( ١٢٥ ) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، البيان ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، : ١٩٣ . ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٢ : ١٣٢ .

( ١٢٦ ) المحقّق الكركي ، علي بن الحسين ، رسائل المحقق الكركي ، مكتبة آية الله مرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٣ : ٤١ .

( ١٢٧ ) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٤٠ .

( ١٢٨ ) العاملي ، جواد بن محمّد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٨ : ٤٩٠ . وانظر الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٣٤ .

( ١٢٩ ) الطوسي ، محمّد بن الحسين ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٦٠٩ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ١٤٦ .

( ١٣٠ ) الطوسي ، محمّد بن الحسين ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٦٠٩ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ١٤٦ .

( ١٣١ ) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٢٥٨ . الكيدري ، قطب الدين محمد بن الحسين ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، : ٣٨٨ .

( ١٣٢ ) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ٢٢٩ . وانظر : القمّي ، الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن ، غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ .

( ١٣٣ ) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٣ : ٤٥٠ .

( ١٣٤ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ١٤ .

( ١٣٥ ) الطوسي ، محمّد بن الحسين ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٧٦ .

( ١٣٦ ) الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٤٩ .

( ١٣٧ ) المصدر السابق : ١٣٥ . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ـ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ١٨٨ .

# رسالة في حجية الظنّ

## للسيد صدر الدين الموسوي العاملي قدس سره

## [ ١١٩٣ هـ ]

### القسم الثالث


□ آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي رحمه الله

□ تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري


**فصل : [ أدلّة التخصيص ] :**

ولنا على ما ندّعيه من التخصيص وجوه :

**[ الوجه ] الأول** : إن الظنّ ملزوم لنقض الغرض من التكليف ؛ لأنّ التكليف لنظم النظام ، والظان قد يحكم بكون البريء جانياً والقريب أجنبياً ، والأجنبية زوجة وهكذا وبالعكس . لكن جعل الظنّ ذريعة إلى التخلّص ممّا لا يطاق من التكليف حيث يلزم .

وبتقرير آخر : إن للظنّ [ قضاء ] (١) بوجوب التكليف ، وفي التكليف بالظنّ نقض الغرض ، وبالعلم في بعض الأحوال تكليف بالمحال ؛ إذ لو لم نأخذ باليد لم يكن غالباً لسلطان المدّعي لسابق ملك حاجز ، فإنّ ما في أيدي الناس من عقار ولباس وآلات ودواب وعبيد قلما يوجد غير مملوك للغير في السابق .

---

( ١ ) في النسخة : « قضى » .

ولو فرض دوام القدرة على البينة في ذلك كله لم تفد أكثر من الظنّ ، ولو لم نأخذ بالإقرار والبينة والفراش لذهب أموال الناس وأعراضهم وأنسابهم إلا قليلاً ، ولو لا الأُصول الأربعة لاختل أمر الناس في معاشهم ومعادهم ، فدار الأمر بين أمرين : سقوط التكليف ، والتكليف بالظنّ ، والأوّل خلاف مقتضى اللطف ، فتعيّن الثاني تقديماً لأقلهما قبحاً .

ومعلوم أنّ الضرورة تقدّر بقدرها ، ونحن نجد من أنفسنا العجز عن العلم بمقدارها ، فمنعنا القياس على ما رُخص لنا فيه من الظنون ، وقد مر ما شرحنا هنا مجملاً مع زيادة أُخرى .

[ **الوجه** ] **الثاني** : إنّ لكلّ فرع حكماً ، والحكم به أبديّ ، والأدلّة طريق ، فإن حصل العلم فمعلوم ، وإلا فلا بد في الظنّي من القطع بكونه طريقاً ، وذا غنّي عن البيان ، ومن ثمّ تمسك الأصحاب كالشيخ والمرتضى وابن زهرة والمحقق ( رضوان الله عليهم ) في إبطال القياس بأنّه لو تعبّدنا الله به لنصب عليه دليلاً .

واحتجّ المحقق ( رضوان الله عليه ) أيضاً بأنّ القياس عمل بالظنّ ، والعمل بالظنّ غير جائز [١] ، ونقل هو عن بعض الأصحاب الاحتجاج بما محصوله : أنّ بطلان حجج القياس كافٍ في إبطال القياس ؛ لأنّ القول بحجيته مع بطلان حججه قول ليس لأحد ، وهذا صريح في الاتفاق على أصالة عدم حجية الظنّ ، مضافاً إلى ما نقلنا سابقاً من الإجماع ، ونحن قد أجبنا عن أدلّة المعمم بما تيسر ، فيكفينا إذن ذلك في ثبوت المدّعى .

---

( ١ ) المحقّق الحلّي ، نجم الدين ، معارج الأصول ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ١٨٣ .

[ **الوجه** ] **الثالث** : لو أثبتنا دليلاً غير الظنون المخصوصة لزم تسوية المرجوح بالراجح ؛ لأنّه إن كان عليها دليل علمي فمعلوم ، وإلا فنتيجة البحث وشدّة الفحص عن الحجّة فيها العلم بانسداد باب العلم بالحجية ، والتكليف باقٍ بالاتفاق [ إن ] [1] قام عليه دليل ظنّي كالخبر ، وظاهر الكتاب حجّة ، والعمل به في الفروع عمل ينتهي إلى علم ؛ لأنّا فرضنا تعذر العلم بالحجية ، ولا تكليف بالمحال ، ولو جعلنا ما لا دليل عليه ظنّياً حجة ـ أيضاً ـ لزم التسوية بين مظنون الحجية وغير مظنون الحجية ، وهو ما ذكرنا .

ولا تقل : إنّ باب العلم في الفروع مسدود ـ أيضاً ـ ، والتكليف باقٍ ، فالعمل بالاستقراء ـ مثلاً ـ عمل بظنّ ينتهي إلى علم ؛ لأنّا فرضنا تعذرّ العلم [ بتلك ] [2] الفروع ، ولا تكليف بالمحال ؛ لأنّا قدمنا أنا لا نعلم عدا القطعيات تكليفاً بأكثر مما دلت عليه الظنون المخصوصة ، والاستدلال بمثل الاستقراء على وجود التكليف دوري ، كما مر .

**والحاصل** : إن هنا أمر انسداد باب العلم بوجود التكليف كزيادة ثلث في دية المقتول في الحرم ، حملاً على المقتول في الأشهر الحُرم ، وانسداد باب العلم بنفس التكليف مع العلم بوجود التكليف كعم أو عمة لأبٍ مع ابنة عم لأبوين ، أو عمة مع ابن عم كذلك ، فإنّ انحصار الميراث فيهما معلوم ، لكن الشأن في البناء على الأصل ، وإلحاق ما ذكر بعم لأبٍ مع ابن عم للأبوين .

والثاني ، لا نسلم وجود صورة منه لا دليل عليها من الظنون المخصوصة ، ولو وجد فلا مناص عن العمل فيها بالظنّ المطلق البتة .

---

( ١ ) وفي النسخة الكلمة غير واضحة .

( ٢ ) في الأصل : « بذلك » .

وأمّا الأوّل ، فلا داعي العمل فيه بمطلق الظنّ ؛ لأنّ الاستناد في زيادة الدية إلى الأولوية فرع علمنا بالتكليف بالزيادة ، وأنّه لا طريق لنا إليه غير الأولوية ، ونحن إنّما نعلم أنّ لكلّ واقعة حكماً ، فمن لنا بأنّ حكم هذه الجناية الزيادة ، وبالجملة : نحن لا نعلم أكثر من بقاء التكليف في الجملة ، بمعنى أنّ كلّ فرع بالخصوص لا قطع فيه يجوز عندنا في العقل أن يكون حكمه موافقاً للأصل ومخالفاً له ، وقد دلّت الظنون المخصوصة على جملة من التكليف ، ولا نعلم التكليف بأكثر منها .

[ **الوجه** ] **الرابع** : إنّ المعاصرين في زمن الحضور كمن وجد بعدهم في عصر الغيبة من المعدومين ، كلّ مخاطب بالحكم لا اللفظ بما قد [ لا يحصل ] [1] إليهم اللفظ ، وكان في الأوّلين القريب والبعيد والعرب وغيرهم ، فلابدّ للكلّ فيما لا يمكن فيه اليقين من قوانين علمية تتفرع عليها جزئيات التكليف ، ولو ظنّاً ، وقد علمنا ـ وكلّ إمامي بالضرورة ـ أنّهم قد نهوا عن القياس في الدين والاجتهاد فيه والركون إلى الرأي من دون استثناء فيهم ولا فيها ، وما يثبته المعمّم قد لا يخرج عن ذلك ، فإن كان التمكن من العلم في بعض المسائل وعدمه في أُخرى وهو انسداد باب العلم فقد كان الغائبون مسدوداً عليهم ذلك الباب ؛ إذ دعوى تمكّن أولئك من العلم في كلّ وقت حاجة لا يخلو من مكابرة ، وإن كنتم تدّعون انسداد الباب فيما عدا الضروريات عنا رأساً ، فنحن نجد من أنفسنا العلم أحياناً بما عداها ، وقد أشرنا سابقاً أنّ بين أفراد الناس في العصرين ـ عصرنا وعصر الأوّلين ـ تارة عموماً من وجه ، وأُخرى عموماً مطلقاً .

أوَ لا ينظر الإنسان أنّه قد لا يجد يوماً كتاباً يراجعه ، ولا أحد يخبره ، وقد تتبّعنا فوجدنا ما ليس يحصى من احتجاج أصحاب الأئمة ( صلوات الله عليهم )

---

( ١ ) كذا في النسخة ، ويُحتمل : « لا يصل » .

بالكتاب والسنّة ـ التي هي ثاني الثقلين بالنسبة إلينا ـ والأمر بذلك منهم ( صلوات الله عليهم ) أو تقريرهم ، ورأينا اعتناءهم بنقل ما يحصّلون من الإجماع ، وجاء فيما ندّعيه من الأُصول العقلية ما لا يحصى كثرة من الأخبار ، ولم نجد لشيءٍ ممّا يزيد المعمّم من الظنون ذكراً في احتجاجهم ، ولا ورد فيه دليل البتة مع ما علمت من احتياج أولئك إليه كاحتياجنا ، بل وجدنا العكس ، وأنّ كلّ من طلب الرخصة في التعدّي عن الحجج إلى رأيه جُبه بالردّ ، وتقدّموا ﷺ إليه بالتحذير ، ولو كان لما يدّعي المعمّم من الأمارات أصل في الشريعة لكثر عنه سؤال مَن في الهند والصين ، وقد كانت نيشابور وقم مشحونتين بالشيعة ورسلهم إليهم ﷺ تترى .

فإن قيل لك : إنّه كان في كلّ ما يحدث من الوقائع في كلّ آن عندهم ما يغنيهم عن ذلك .

فسل القائل : من أين علم ذلك ؟ ثمّ سَلْهُ ، إنّ مَن كان يرسل السؤال إلى الإمام ﷺ إلى أن يجيء الجواب ، كيف كان يصنع ؟ !

**فصل : [ الآيات والأخبار المتضافرة ] :**

ولنا على ما ذكر الآيات المتكاثرة ، والأخبار المتضافرة المفيدة بتعاضدها وتظاهرها العلم ، وقد أورد على الاستدلال بها وجوه :

**[ الوجه ] الأوّل** : إنّ النهي في الآيات إنّما هو عن إتّباع الظنّ في أصول العقائد لا [ الفروع ] الفقهية ؛ لأنّ موردها في الكفار وأهل البدع من المشركين .

وأُجيب بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد .

**واعترض** ، بأنّ ذلك مع كونه محلّ خلاف ، إنّما هو في الألفاظ الموضوعة للعموم ، لا ما يفيد العموم باعتبار آخر ، كالمفرد المحلّى ، ألا ترى أنّه ينصرف

إلى [ الفرد ] الشائع كالمطلق . سلّمنا ، لكن الأمر دائر بين حمله على العهد الخارجي ، وارتكاب تقييدات كثيرة ؛ لأنّ كثيراً من الظنون غير منهي عنها ، وترجيح التقييد على المجاز مسلّم مع وحدة التقييد لا مع تعدّده كما هنا ، مع أنّ من المحققين من يذهب إلى أنّ حرف التعريف مشترك لفظاً بين العهد والجنس والاستغراق ، فلا بدّ من القرينة .

**وجوابه** ، إنّ المخالف في القاعدة المذكورة ليس من أصحابنا الذين معهم الكلام في هذا الأصل . والفرق بين الموضوع للعموم وغيره مجرّد دعوى ، وما الفرق في عموم المحلّى بين أن يكون من الوضع أو بمقتضى الحكمة ، مع أنّ الشيخ في الاستبصار قد نقل عموم المفرد عن كثير من أهل اللغة ، ولم نقف لأحد من أهل اللغة على تصريحٍ بخلافه . والانصراف إلى الفرد الشائع لو سلّم لا يضرنا ؛ لأنّ غايته اختصاص عمومه بالأفراد الشائعة .

**قولك** : إنّ المجاز أولى من تقييدات كثيرة .

**قلنا** : ذلك مع عدم المرجّح ، والمرجّح موجود ، أعني لزوم الإطناب في موضع الإيجاز ، وهو القرينة إن قلنا بالاشتراك أيضاً ، لكن لا يذهب عليك أنّ العهد الخارجي كالعموم العرفي تخصيص . فالدوران بين تخصيصين لا مجاز وتخصيص ، فيحمل اللفظ على الأكثر أفراداً ؛ استصحاباً لاندراج ما لم يثبت التخصيص فيه .

**[ الوجه ] الثاني** : حمل الظنّ فيها على نوع من الشك والتردد والتخمين ، ويمكن أن يؤيد بأمرين :

**أحدهما** : دعوى أنّ الخارج من الظنون أكثر من الباقي ، والتخصيص لا بد فيه من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ، ولا يقدح فيه أنّ من الأسباب الشرعية ما لا يحصل في بعضها الظنّ ؛ لأنّ الفرار من زيادة التخصيص لا من أصله .

**وثانيهما** : إنّ من الناس من يكتفي في دعوى الشيء بمجرد الاحتمال والإمكان ، ولا يتورع عن ترويج ما لا يذعن به الاعتقاد ، ويأخذ عند تعارض الظنون بما يوافق هوس النفس ، وإن كان أضعف ، وفي مجرد تعارضها الشك ليس إلا ، فكيف مع كون الطرف الآخر أقوى ؟ !

وإطلاق الإتّباع على مثل هذه الحال ، إمّا تجوّز ؛ لكونه في نظر [ الرائي ] [1] إتبّاعاً ، وإن كان المرئي معتقداً خلافه .

وإمّا حقيقة ؛ لأنّ التمادي على البدعة والاستمرار فيها قد تسكن به النفس فيذعن القلب بالباطل لحدوث ما يشبه الغفلة ، وحبك للشيء يعمي ويصمّ .

هذا غاية ما يمكن به تصحيح هذا الجواب ، ولا أعلم أحداً ذكره غير الفضل ابن روزبهان في شرح نهج الحق ، فردد بينه وبين احتمال التخصيص ، ولم أجده فيما يحضرني من كتب التفسير ، وهو كسابقه غير جار في الثالثة من آيات سورة يونس ، كما أنّه لا يجري في آية النجم أيضاً ؛ لأنّ في آخرها : ﴿ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ... ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنْ الْعِلْمِ ... ﴾ [2] .

وقد وجدنا إطلاق الظنّ على الشك وبالعكس ، ولم نجد إطلاق العلم على الشك ، وكيف تصدق انحصار علمهم على الشك ، وأنّه لا يحصل لهم الظنّ مع أنّ الاستنباطات الفاسدة سرعان ما يحصل منها الظنّ .

وتعارض الظنون إنّما يكثر على من دأبه التعمّق ، وطول النظر والفكر لما يولد الفكر من تعارض الأدلّة ، وأين مشركو العرب عن هذه المراتب ؟ !

---

( ١ ) في النسخة : « الرأي » .

( ٢ ) النجم : ٢٩ ، ٣٠ .

ومن طريف ما يحكى ، أنّ بدوياً قُدّم إليه حلْوى أعجبته ، فقال : هذه حمّام أو مسجد ؛ لأنّ جدّي لما عاد إلينا من البلد كان يمدحهما فيكثر ، فظنّ البدوي إنّما كان على قدر علمه ، وعِلْمُهُ كان منحصراً في رواية جده ، وهل يتمكّن جدّه في البلد أكثر من رُؤيَةِ حمام ومسجد ، وظنّي أنّ ظنّ البدوي لم يكن ضعيفاً عنده ، بل قوياً مستنبطاً من قاعدة قد اطمأنّت بها نفسه ، وهي أنّ كلّ شيء مليح حمّام أو مسجد .

وأمّا أكثرية الخارج في التخصيص فممنوعة ، والشكّ في المقام كافٍ استصحاباً لاندراج ما لم يثبت التخصيص فيه ، مع أنّ الحمل على الشكّ لا يغني عن التخصيص ؛ لأنّ من الأسباب الشرعية « كيد المسلم » و « الفراش » قد لا تفيد الظنّ ، والمرأة قد تأخذ في تحيّضها بالشكّ ، وكذا تارك الاستبراء ، فمن يعدّ لنا الباقي حينئذٍ والخارج ؟ !

**وبالجملة** ، المجاز يحتاج إلى قرينة [ صادقة ] [١] ؛ فلا يكفي كونها صالحة سيما مع كون العدول عن تخصيص إلى مجاز وتخصيص ، وأيضاً الحكم في هذه الآيات لنا على الأكثر أو الجميع .

ولا ريب أنّ التابع أضعاف المتبوع ، وأنّ التقليد في الأغلب يفيد الظنّ ، فكيف يمكن الإخبار عن الكلّ أو الأكثر بكون عملهم على الاحتمال والشك ؟ !

**[ الوجه ] الثالث** : أنّ هذه الآيات لكونها ظواهر لا تفيد أكثر من الظنّ ، وهو غير كافٍ في الأُصول .

سلّمنا ، لكن يلزم من وجوب العمل بها وجوب عدم العمل بها ؛ لأنّ المفروض كونها ظنوناً ، فيلزم من منع العمل بالظنّ منع العمل بها ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل .

---

( ١ ) كذا ، والمظنون قوياً : « صارفة » .

وجوابه ، أنا ندّعي العلم بحجية ظنون مخصوصة ؛ [ لتظاهر ] [1] الأدلّة فيها . ومنها ، ظواهر الكتاب ، وهذا كافٍ في الجواب ، لكن المعمم ينكر هذا العلم ، ويدعي العلم بانسداد باب العلم ، كما ندّعي العلم بعدم حدوث انسداده ، ولا يمكنه ترك ما يدّعيه من العلم ؛ لأنّ مطلوبه لا يتمّ بدونه ، ونحن نترك الآن كلا الدعويين ؛ لأنّ مطلوبنا يتمّ [ بدونهما ] ؛ وذلك أنا قد أبطلنا فيما تقدّم احتمال ما عدا التخصيص في هذه الآيات .

وفي القوانين اعترف بأنّها عمومات ظنّية ، ولم يتعرّض لاحتمال ما عدا التخصيص فيها .

فنقول : إنّ احتمال التخصيص بمجرّده لا يقتضي الحكم بظنّيتها بالنسبة إلى ما نحن فيه ؛ لأنّ دلالة العام المجرّد عن القرائن الصارفة على أفراده علمية سواء كان عاماً بالوضع أو بمقتضى الحكمة .

وإنّما يجيء الظنّ من احتمال التخصيص ، فلو استدلّ به على عدم حجية فرد خاص كالقياس والاستقراء كان استدلالاً بدليل ظنّي ؛ لأنّ اندراج كلّ من الأفراد تحت ذلك العامّ مع احتمال التخصيص ظنّي البتة ، وليس المقصود ذلك ، بل المقصود أنّ الأصل تحريم العمل بالظنّ بمعنى أنّ كلّ ما يدّعى حجيته من الظنّ يحتاج إلى دليل ، وهو في قوة [ قولنا : ] [2] كلّ فرد يدّعى خروجه عن العام بخصوصه ويحكم بعدم اندراجه فيه لا بد فيه من بيان المخصص ، وليس هذا بظنّي ، بل هو قطعي .

**وتوضيحه** : أنّ بين الأسد والرغيف من قولك : « رأيت أسداً » ، و « أكلت رغيفاً » في الظهور فرقاً ؛ لأنّ الأسد يحتمل غير الحيوان المفترس مطابقة

---

( ١ ) كذا ، والمظنون : « تظافر » .

( ٢ ) الكلمة مصحّفة في النسخة .

وتضمناً ، والرغيف يحتمل غير مدلوله المطابقي لا التضمني ؛ لأنّ التجرد فيه لا يكون إلا بإرادة البعض منه ، فدلالة الرغيف على الكلّ ظنّية ، وعلى بعض غير معيّن منه قطعية ، والعام [ من ] [١] هذا القبيل ؛ لأنّ كل فرد بعض مدلوله ، وإن قلنا بكون [ دلالته ] [٢] على كلّ من الأفراد مطابقة ؛ [ لأنّها ] [٣] بشرط الانضمام .

سلمنا ، لكن لِمَ لا تقنعون بعد انسداد باب العلم في الأُصول بالظن ، وقد تقدّم لهذا مزيد بيان في موضعه .

**قولكم** : يلزم من وجوب العمل بها إلى آخره . **قلنا** : كيف يكون مطلق الظن حجّة ؟ ! والظن قاضٍ بأنّه ليس بحجّة ، فقد استلزم ثبوته عدم ثبوته ، وما يلزم من وجوده عدمه ، فهو باطل .

سلّمنا ، لكن المقصود على تقدير حجّية هذه الظواهر وعدمها حاصل ؛ لأنّها إن كانت حجّة في الواقع فمعلوم ، وإلا فلكونها ظناً ، وكون الظنّ ليس بحجّة ، وهو عين المطلوب .

سلّمنا لكن العلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول ، فكيف يكون الدليل فردا من المدلول ؟ ! إلا أن يقاس عليه قياساً ، [ وليست ] [٤] العلّة قطعية فيكون تنقيحاً ؛ لأنّ من الظنون ما هو سائغ بالإجماع .

وقد يورد على الأوّل ، بأنّ التعارض واقع بين الظنّ المتعلّق بالحكم ، والظنّ الحاصل بعدم الحجية ، فيؤخذ بالأقوى .

---

( ١ ) في النسخة : « منه » .

( ٢ ) في النسخة : « دلالة » .

( ٣ ) في النسخة : « لأنّه » .

( ٤ ) في النسخة : « وليس » .

وعلى الثاني ، أنّ عدم كون ظنّ بالخصوص حجّة ليس موقوفاً على كون كل ظنّ ليس بحجّة ؛ لإمكان أن يختص عدم الحجية بظنّ بعينه .

وعلى الثالث ، أنّ كلاً من الآيات ينفي حجية الأُخرى ؛ لكونها ظنّاً .

**والجواب :**

عن الأوّل ، أنّ مقتضى الظنّ الثاني كون الأول ليس بحجّية ؛ لأنّه المفروض ، وذلك مانع من حصول العلم بجواز العمل بالحكم ، وإنّما تكون قوة الظنّ بالنسبة إلى مطابقة الظاهر للواقعي ، وهي لا تصلح مرجّحاً هنا ؛ لأنّ المفروض عدم حجية الظنّ مطلقاً ؛ أي قوياً كان أو ضعيفاً .

وعن الثاني ، أنا لا نُنكر الإمكان ، وإنّما الكلام في الوقوع ؛ لأنّ تحريم هذا الظنّ بعينه ليس عليه حجّة قطعاً ، فلا بد أن يكون التحريم الظنّ مطلقاً .

وعن الثالث ، لزوم أحد المحذورين ؛ لأنك إن سبقت بالاستدلال بواحدة فجعلتها أصلاً لزم الترجيح بلا مرجّح ، وإن جعلت كلاً منها دليلاً لزم الدور .

وحينئذٍ ، فلا بدّ من التزام التساوي في الدليلية ، ويكون المدلول غيرها من الظنون .

وإن شئت اليقين بما ذكرناه ، فانظر لو ظفرت ببرهان قطعي يَدْرَأ عنك الريب في حجية ظاهر الكتاب نفسه بالخصوص ، أترى يكون ذلك مخصّصاً لعموم هذه الآيات ، ومخرجاً لها من شمول الظنون التي دلّت هي على منع العمل بها ؟ ! كلا بل تكون حينئذٍ ممّا علم حجيته بعد سبق جهلها وعدم العلم بها ، لا ما علم حجيته سبق العلم بعدم الحجية .

[ **الوجه** ] **الرابع** : أنّ إطلاقها مقيّد بالأدلّة القطعية الدالة على أصالة حجية الظنّ في الأحكام الشرعية والمطالب اللغوية ، على أنّ الحكم المستفاد من الظنّ

المعلوم الحجية ليس بظنّي ، بل قطعي ؛ ولذا قال العلامة ﷺ في التهذيب : إنّ ظنّية الطريق لا تنافي علمية الحكم ، وخطّأ المرتضى ﷺ [١] والشيخ ﷺ [٢] من احتجّ بالآيات على بطلان القياس ؛ لأنّ دليله بزعمه علمي ، بل ذكر الشيخ ﷺ [٣] والعلامة ﷺ أنّ الحكم المستنبط منه عندهم قطعي ـ أيضاً ـ وإن كان الطريق ظنّياً ، وأصل هذا الاعتذار عن ظنّية القياس للآمدي [٤] .

وأجاب عنه العلامة ﷺ في نهاية الوصول ، بمنع علمية الدليل والحكم ، قال : « ... بل كما أنّ الحكم مظنون ، كذا وجوب العمل بهذا الظنّ » [٥] ، وهو من باب المجادلة بالتي هي أحسن ؛ لأنّ النهي عن القياس علمي ، فكيف يكون وجوب العمل به ظنّياً ، وإن كان ظنّ المطابقة لا ينكر ، فلا منافاة فيه لما في التهذيب .

وتفسيره : أنّ العلم بالأحكام عبارة عن الإذعان الجزئي بالنسب بين الموضوعات ومحمولاتها كالصلاة واجبة ، والكرّ لا ينفعل ، والإذعان ليس بنفس النسبة ؛ لأنّها من مقولة التصوّر ، بل بوقوعها أو لا ، وقوعها [ خارجاً ] [٦] في مثل زيد منطلق معلوم ، وأمّا هنا فله ملاحظات : الإذعان باعتبار مطابقة مفاد

---

( ١ ) المرتضى ، علي بن الحسين ، الذريعة الى أُصول الشريعة ، جامعة طهران / ١٣٤٨ هـ . ش ، ٢ : ٦٩٨ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، نهاية الوصول الى علم الأُصول ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٧ هـ ، ٣ : ٥٤٥ .

( ٢ ) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، عدّة الأُصول ، مطبعة ستارة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٣٧٦ هـ . ش ، ٢ : ٦٦٧ ـ ٦٦٨ .

( ٣ ) المصدر السابق : ٦٦٨ .

( ٤ ) الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أُصول الأحكام ، المكتب الإسلامي / ١٤٠٢ هـ ، ٤ : ٥٤ .

( ٥ ) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، نهاية الوصول الى علم الأُصول ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٧ هـ ، ٣ : ٥٤٥ .

( ٦ ) في النسخة : « وخارجها » .

الدليل للحكم الواقعي ، والإذعان باعتبار وجوب العمل به ، وهذا علمي كما أنّ الأوّل ظنّي فقد صحّ أنّ الحكم يتصف بكلّ من الظنّية والعلمية ؛ لاختلاف الملاحظة ، فظنّية الطريق لا تنافي [ علميته ] (١) ، إذ يكفي في دفع المنافاة ملاحظة أحد الاعتبارين ... ؟ .

وكيف كان ، فنحن نجيب هنا بمثل ما في النهاية ، ونمنع كون ما عدا الظنون المخصوصة معلوم الحجّية ؛ لأنّا لو قبلنا منهم كونه معلوم الحجّية لارتفع النزاع ، ولا يذهب عليك أنّ التقييد في نظر المورد من وجهين ، وليس كذلك ؛ لأنّ قطعية الحكم من قطعية الدليل على دليله الظنّي لو سلّمت ، ومعناه العلم بجواز العمل .

وقد أجاد المرتضى ﵀ في عدم التعرض له ؛ لأن المراد بالظنّ الذي لا يغني ـ مثلاً ـ الظنّ في طريق الحكم ، لا الحكم نفسه ، فلا ينفع دعوى قطعية الحكم ؛ لأنّ المفروض كونها لا تخرج دليله الظنّي عن الظنّية .

نعم ، يتغاير الوجهان لو قلنا بالتصويب ، وهو خطأ عند الخاصة وأكثر العامة ، وأمّا تخطئة المرتضى ﵀ والشيخ ﵀ المستدلّ فمعارضة بالاستدلال للمحقق ﵀ والعلامة ﵀ على إبطال القياس بها ، وليس مراد المرتضى ﵀ والشيخ ﵀ أنّه بمجرّد دعوى العلم بحجية القياس يخرج القياس عن عموم الظنّ ، فيسقط الاحتجاج في إبطاله بالآيات ، وإنّما المقصود أنّ الاحتجاج بها مع إصراره في دعوى العلم ، كالاحتجاج عليه بخبر عن الصادقين ﵈ وهو لا يقول بعصمتهما ، فلا يقع الإسكات .

وأنت منزّه عن مثل إصرار ذي القياس ، وعناده فنستدلّ عليك بالآيات .

ونقول : قد خرجت الظنون المخصوصة بقيام الدليل على حجيتها ، فأين الدليل على حجية سائر الظنون ؟ !

---

( ١ ) في النسخة : « علمية » .

**وبالجملة** ، إن كان مراد المورِد أنّ الاحتجاج بالآيات ساقط بإقامة الحجّة بزعمهم على التعميم ، فهو في قوة أن يقال لنا عن دليلكم جواب لكن لا تقبلونه منا ؛ لأنّه عين الدعوى .

وإن كان المراد أنّ مطلوب المخصّص من الاحتجاج لا يحصل إلا بعد إبطال حجّة الخصم ، فحق ذلك ، لكن ليس بإيراد في الحقيقة ؛ لأنّ كلّ مستدلّ لا يثبت مطلوبه إلا بعد إبطال دليل خصمه ؛ لأنّ بالمعارضة تقف الدعوى .

# موسوعة الفقه الإسلامي

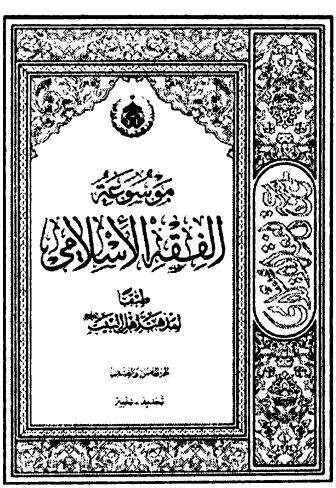
## طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٥

❑ إعداد : التحرير

المجلّد الخامس 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 الخامس والعشرون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في ( ٥٦٤ ) صفحة من القطع الكبير ( = الرحلي ) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة على ثمانية وسبعين عنواناً ، بدأت بـ ( تجديد ) ، وانتهت بـ ( تخيير ) .

كما اشتمل على أربعة أنواع من العناوين : أصلية وفرعية وتأليفية وعناوين

الدلالة . مثال الأوّل ( تحجير ) ، ومثال الثاني ( تجمير ) ، ومثال الثالث ( تجديد ) ، ومثال الرابع ( تجربة ) .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ ـ تجديد
٢ ـ تجربة
٣ ـ تجرّد
٤ ـ تجرّي
٥ ـ تجريد
٦ ـ تجزّي
٧ ـ تجسّس
٨ ـ تجسيم
٩ ـ تجشّؤ
١٠ ـ تجصيص
١١ ـ تجفيف
١٢ ـ تجمّل
١٣ ـ تجمير
١٤ ـ تجميل
١٥ ـ تجنيب
١٦ ـ تجهيز
١٧ ـ تجويد
١٨ ـ تحاكم
١٩ ـ تحالف
٢٠ ـ تحبيس
٢١ ـ تحجير
٢٢ ـ تحديد
٢٣ ـ تحذير
٢٤ ـ تحرّز
٢٥ ـ تحرّف
٢٦ ـ تحرّي
٢٧ ـ تحرير
٢٨ ـ تحريش
٢٩ ـ تحريض
٣٠ ـ تحريف

٣١ ـ تحريم

٣٢ ـ تحريمة

٣٣ ـ تحسين

٣٤ ـ تحشّي

٣٥ ـ تحصّن

٣٦ ـ تحصيب

٣٧ ـ تحصين

٣٨ ـ تحفّي

٣٩ ـ تحقّق

٤٠ ـ تحقير

٤١ ـ تحقيق

٤٢ ـ تحكيم

٤٣ ـ تحلّل

٤٤ ـ تحلّي

٤٥ ـ تحليف

٤٦ ـ تحليق

٤٧ ـ تحليل

٤٨ ـ تحمّل

٤٩ ـ تحميد

٥٠ ـ تحنّك

٥١ ـ تحنيط

٥٢ ـ تحنيك

٥٣ ـ تحيّز

٥٤ ـ تحيّة

٥٥ ـ تخاصم

٥٦ ـ تختّم

٥٧ ـ تخدير

٥٨ ـ تخذيل

٥٩ ـ تخريب

٦٠ ـ تخشّع

٦١ ـ تخصّر

٦٢ ـ تخصيص

٦٣ ـ تخطئة وتصويب

٦٤ ـ تخطّي

٦٥ ـ تخفيف

٦٦ ـ تخلّل

| | |
|---|---|
| ٦٧ ـ تخلّي | ٧٣ ـ تخمة |
| ٦٨ ـ تخليل | ٧٤ ـ تخنّث |
| ٦٩ ـ تخلية | ٧٥ ـ تخوّي |
| ٧٠ ـ تخلية السرب | ٧٦ ـ تخويف |
| ٧١ ـ تخميس | ٧٧ ـ تخيّل |
| ٧٢ ـ تخمين | ٧٨ ـ تخيير |

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 تسليط الضوء على هذا المجلّد من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة ، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان ( تحريف ) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث متوسّط من حيث الحجم استوعب ( ١٩ ) 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 ( تحريف ) في أحد عشر محوراً :

**المحور الأوّل : التعريف**

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية .

فالتحريف لغة : مصدر من الفعل ( حرّف ) . والحرف من كل شيء : طرَفه وجانبه . وتحريف الشيء : إمالته والعدول عنه . ومنه تحريف الكلام ، وهو تغييره وصرفه عن معناه .

وقد شاع على ألسنة علماء القرآن الكريم لفظ ( التحريف ) ، ويقصدون به ( شبهة تحريف القرآن ) خاصّة .

والتحريف بمعناه العامّ قد يتعلّق بالأُمور التكوينية ، وقد يتعلّق بالأُمور

الاعتبارية .

واستعمله الفقهاء في معناه اللغوي العامّ الشامل لما هو شائع في مجال علوم القرآن وغيره .

**المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة**

وقد تمّ التعرّض إلى خمسة موارد ، وهي :

١ ـ **التصحيف** : وهو التغيير والتبديل في الكلام . وأصله الخطأ . وفسّر بقراءة المصحف وروايته على غير ما هو ؛ لاشتباه حروفه .

وقيل : المحرّف هو ما غُيّر فيه شكَل الكلمة مع بقاء الحروف كما هي ، مثل : البُرد والبَرد .

والمصحف هو ما غُيّرت فيه النقط مع الحفاظ على الشكَل ، مثل : جرير وحريز .

وأمّا عند أهل الحديث فيرى بعضهم اتّحادهما .

٢ ـ **التزوير** : وهو من الزوار بمعنى الكذب والباطل . والتزوير : تزيين الشيء وتحسينه ، وكلّ إصلاح من خير أو شرّ فهو تزوير إلا أنّ الغالب استعماله في الباطل .

٣ ـ **اللحن** : وهو الميل عن جهة الاستقامة ، والغالب في استعماله في الميل في الكلام عن صحيح المنطق . وهو مختصّ بالكلام فيما التحريف أعمّ .

٤ ـ **النسخ** : وهو إزالة شيء بشيء يتعقّبه . والنسخ في اصطلاح علماء الشريعة : إزالة ما كان ثابتاً بنصّ شرعي سواء أكان في اللفظ أو في الحكم أو فيهما معاً . وهذا لا يكون إلا حقاً ، فيما التحريف لا يكون إلا باطلاً .

٥ ـ **البدعة** : البدع إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة . والبدعة : اسم ما ابتدع . والبدعة في الدين : إدخال ما ليس من الدين في الدين .

وعليه فالبدعة إحداث ما لم يكن ، والتحريف تغيير ما كان .

**المحور الثالث : أقسام التحريف**

ينقسم التحريف بلحاظ متعلّقه إلى قسمين :

١ ـ التحريف المتعلّق بالأُمور التكوينية ، وقد يُسمّى ( التحريف التكويني ) ، مثل : التحريف في قطع الأدواج الحاصل بيد الذابح في الذبح .

٢ ـ التحريف المتعلّق بالأُمور الاعتبارية ، وقد يُسمّى ( التحريف التشريعي ) ، مثل تحريف الشريعة وتحريف الكلام .

وينقسم التحريف المتعلّق بالكلام إلى : اللفظي والمعنوي :

**التحريف اللفظي** : هو التغيير الذي يطرأ على الكلمة سواء بسبب تغيير الشكَل أو بسبب تغيير موضع النقاط على الحروف .

**التحريف المعنوي** : هو التغيير الحاصل في المعنى ، وحمل اللفظ على غير معناه المراد به . والتحريف المعنوي في مجال الحديث الشريف قد يقع في متن الحديث ، وقد يقع في سنده .

**المحور الرابع : صفة التحريف في المجال الاعتباري والتشريعي**

لا شكّ في حرمة التحريف تكليفاً إذا تعلّق بالنصّ الشرعي ، كتحريف كلام الله ـ لا سمح الله ـ أو كلام المعصوم النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام ، سواء أكان بالزيادة أو النقصان أو التغيير والتبديل :

١ ـ قال تعالى في ذمّ ما فعله بعض أهل الكتاب من تحريف الكتب السماوية :

﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ (٢).

٢ ـ وقال في ذمّ بعض اليهود : ﴿ وَمِنْ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ﴾ (٣).

٣ ـ وقال أيضاً : ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ (٤) إلى غير ذلك من الآيات .

٤ ـ وأمّا تحريف كلام النبي صلى الله عليه وآله فلأنّه يرجع الى تحريف كلام الله وتكذيب الوحي والنبي صلى الله عليه وآله ؛ قال تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (٥).

٥ ـ مضافاً إلى الروايات الدالّة على الحرمة .

٦ ـ وأمّا تحريف كلام الأئمة عليهم السلام فلأنّهم ( عِدل القرآن الكريم ) ، فيعود تحريف كلامهم إلى تحريف كلام الله سبحانه وكلام رسوله صلى الله عليه وآله .

هذا كلّه بالنسبة إلى التحريف في المجال التشريعي ، وأمّا التحريف في الوثائق والسجلات فهو التزوير الذي قد يكون محرّماً .

وأمّا التحريف في الأُمور التكوينية فسيأتي حكمه تكليفاً ووضعاً .

**المحور الخامس : صيانة القرآن الكريم من التحريف**

لا خلاف في حرمة تحريف القرآن الكريم تكليفاً ، كما تقدّم . إنّما الكلام في وقوع التحريف فيه وعدمه إثباتاً . وفذلكة القول : إنّه يطلق ( التحريف ) ويراد منه عدّة معان : بعضها واقع في القرآن الكريم بإجماع المسلمين ، وبعضها لم يقع إجماعاً ، وبعضها وقع الخلاف فيه . وهذه المعاني عبارة عمّا يلي :

**المعنى الأوّل** : التحريف المعنوي الواقع في التفسير . وهذا واقع .

**المعنى الثاني** : التحريف بالنقص أو الزيادة في الحروف والحركات أو في مواضع النقاط . وهذا واقع أيضاً .

**المعنى الثالث** : التحريف بالنقص أو الزيادة بكلمة ونحوها . وهذا واقع كذلك .

**المعنى الرابع** : التحريف بالزيادة بمعنى أنّ بعض ما في المصحف الشريف ليس من كلام الله سبحانه . وهذا النوع من التحريف باطل بإجماع المسلمين ، بل هو ممّا علم بطلانه بالضرورة .

**المعنى الخامس** : التحريف بالنقيصة بمعنى أنّ بعض ما نزل من عند الله سبحانه ضاع .

وقد وقع فيه الخلاف . والمشهور بين علماء الشيعة ومُحققّيهم القول بعدم التحريف وأنّ الموجود بأيدينا هو جميع القرآن الكريم المنزَل على النبي محمّد ﷺ . وقد صرّح بذلك كثير من الأعلام كالصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي والطبرسي والفيض الكاشاني وكاشف الغطاء والسيّد الحكيم والعلامة الطباطبائي والسيّد الخوئي والإمام الخميني والسيّد الكلبايكاني ، واستدلّوا على عدم التحريف بعدة أدلّة قاطعة ، وردّوا شبهات من قالوا بالتحريف ، وعالجوا ما قد يُستفاد من بعض الروايات من وقوع التحريف معالجة فنّية دقيقة .

**المحور السادس : وقوع التحريف في غير القرآن من الكتب السماوية**

لا خلاف في وقوع التحريف في غير القرآن الكريم من الكتب السماوية لا سيما التوراة والانجيل كما نطق به القرآن الكريم ، ومن هنا اعتبرها الفقهاء بالجملة من كتب الضلال .

**المحور السابع : مواجهة التحريف في الدين**

يجب على كلّ مكلّف قادر على أن يواجه مختلف مظاهر التحريف في الدين الحقّ ؛ فإنّ ذلك جزء من محاربة البدعة والضلال ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرشاد الضالّين وتعليم الجاهلين وحمايتهم من الفساد والانحراف ، وكلّها عناوين شرعية ملزمة ... وتتأكّد هذه المهمّة على العلماء الربانيين .

**المحور الثامن : تحريف السنّة الشريفة وتصحيفها**

١ ـ وقوع التحريف في السنّة ومواجهة العلماء له :

لا شكّ في وقوع التحريف في الأحاديث الشريفة في الجملة . وقد تصدّى العلماء لذلك بعدّة طريق :

منها : التأليف في علم الرجال ونقد الأسانيد .

ومنها : التأليف في الموضوعات والأحاديث المختلفة .

٢ ـ التحريف ونقل الحديث بالمعنى :

فصّل بعض العلماء بين من لا يعلم مقاصد الألفاظ لا يجوز له النقل بالمعنى ، وبين من يعلمها فيجوز له ذلك . وبعض الروايات تدعمه .

٣ ـ تصحيح التصحيف في السنّة :

حيث عمل المختصّون على تصحيح الأحاديث متناً وسنداً وتحديد موارد التصحيف ومعالجته .

**المحور التاسع : التحريف في ألفاظ العقود :**

وقع خلاف في اشتراط صحّة ألفاظ العقود وسلامتها عن التحريف من حيث المادّة والهيئة مع الاختيار . والتفصيل في محلّه .

**المحور العاشر : التحريف في استقبال القبلة في الصلاة**

يشترط مراعاة استقبال القبلة في الصلاة ، فلو كان راكباً ولم تكن الدابة إلى جهة القبله يجب حرفها إليها . والتفصيل في محلّه .

**المحور الحادي عشر : التحريف في الذباحة**

يشترط في التذكية قطع الأوداج الأربعة ، ولو قطع الأوداج أو واحداً منها محرّقاً ، فإن كان التحريف بحيث لم يحصل القطع الطولي في عضو ، بل كان بالعرض فقط لم تحلّ الذبيحة . والتفصيل في محله .

# الهوامش

( ١ ) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ٩٥ ـ ٩٩ .

( ٢ ) آل عمران : ٧٨ .

( ٣ ) المائدة : ٤١ .

( ٤ ) المائدة : ١٣ .

( ٥ ) النجم : ٣ ، ٤ .

# إصلاح [1]

**أولاً ـ التعريف :**

**لغـةً :**

الإصلاح : نقيض الإفساد ، وهو الإتيان بالخير والصواب ، يقال : أصلح بين القوم ، أي وفّق وألّف بينهم بالمودّة [2] .

وقد استعمله الفقهاء في نفس هذه المعاني اللغويّة .

والمستفاد من هذا التعريف أنّ كلمة إصلاح تطلق تارة على ما هو مادّي ، وأُخرى على ما هو معنوي ، وأنّه ربّما يكون دفعاً للفساد ، لا إزالته بعد وجوده .

**ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :**

١ ـ الترميم : تطلق كلمة ترميم على إصلاح الأُمور المادّية ـ كالحبل والدار ونحوهما ـ إذا فسد بعضها [3] ، وإن أُطلقت على ما هو معنوي فهو إطلاق مجازي ، حيث يقال ـ مجازاً ـ : أحيا رميم المكارم [4] .

فالفرق بين الإصلاح والترميم : أنّ الإصلاح أعمّ ؛ لأنّه يطلق حقيقة على المادّي والمعنوي ، أمّا الترميم فيطلق حقيقة على المادّي دون المعنوي .

٢ ـ الإرشاد : وهو في اللغة : الهداية والدلالة [5] . ويستعمله الفقهاء بمعنى الدلالة على الخير والمصلحة ، سواء كانت دنيوية أم أُخروية ، فيقال : إرشاد الجاهل ، ويريدون به هدايته ودلالته إلى ما هو الصواب والصلاح .

فالفرق بين الإرشاد والإصلاح :

أنّ الإرشاد يطلق على التبيين ، ولا يلزم من التبيين الإصلاح ، أمّا الإصلاح فيتضمّن حصول الصلاح حتى لو لم يسبقه تبيين .

**ثالثاً ـ أنواع الإصلاح :**

يختلف معنى الإصلاح ونوعه باختلاف مواطنه ، نشير إلى أهمّها :

الإصلاح تارةً يكون بإكمال النقص ، كإصلاح النقص في الصلاة بصلاة الاحتياط ، أو سجدة السهو .

وأُخرى : بالتعويض عن الضرر ، كوجوب الدية على الجنايات .

وثالثةً : بالعقوبات ، كالحدود والقصاص والتعزيرات والتأديب ؛ فإنّها شرّعت لتكون وسيلة إصلاح .

ورابعةً : بالكفّارات ؛ فإنّها شرّعت لإصلاح خلل في تصرّفات خاصّة ، ككفّارة اليمين ونحو ذلك .

وخامسةً : بالمنع عن التصرّف وبنزع اليد لإيقاف الضرر ، وإيقاف الضرر يعني الإصلاح ، كعزل القاضي الذي لا يحسن القضاء ، والحَجر على السفيه ، ونحو ذلك .

وسادسة : بالولاية والوصاية والحضانة ، وهي التي شرّعت لإصلاح المولّى عليه ، أو إصلاح ماله .

وسابعةً : بالوعظ ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عموماً .

وثامنةً : بالتوبة ، وهي تصلح شأن الإنسان وتمحو الذنب .

وتاسعةً : بإحياء الموات ، حيث يتمّ إصلاح الأرض الميتة به .

وبالجملة : كلّ ما يؤدّي إلى الكفّ عن المعاصي أو الفساد أو إلى فعل الخير وما فيه النفع فهو إصلاح .

وبكلمة موجزة جامعة : أنّ هدف الأنبياء عليهم السلام والشرائع والرسالات وإنزال الكتب وبعث الرسل هو إصلاح حال البشرية ، كما قال تعالى (٦) . فالدين بكلّ هذه الأحكام سببٌ أساس للإصلاح .

**رابعاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :**

يستفاد من استقراء كلام الفقهاء

في أبواب الفقه استحباب الإصلاح في موارد، ووجوبه في موارد أُخرى، نشير إلى أهمها:

**١ ـ إصلاح ذات البين:**

ويراد به إصلاح الحالة الفاسدة والرابطة السيّئة [٧].

قال الشيخ الطبرسي: «﴿ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [٨]، أي أصلحوا ما بينكم من الخصومة والمنازعة، وقوله: ﴿ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ كناية عن المنازعة والخصومة» [٩].

وبناءً على هذا فإصلاح ذات البين تارة يكون على المستوى الفردي كما لو اختلف الزوجان في أمر وتنازعا وساءت علاقتهما، وأُخرى على المستوى الاجتماعي والسياسي كما في العلاقات السلبية بين المسلمين أو بين عشيرتين:

**أ ـ الإصلاح بين الزوجين:**

لو تحقّق الشقاق بين الزوجين فينبغي بعث حكمين للإصلاح ورفع الشقاق بينهما؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ﴾ [١٠].

والشقاق: هو الكراهة بين طرفين ـ لا من طرف واحد ـ فكأنّهما باختلافهما كلّ واحد في شقّ، أي في جانب [١١].

واختلف الفقهاء في وجوب بعث الحكمين، فذهب بعضهم إلى القول بالوجوب؛ لظاهر الأمر في الآية الكريمة [١٢].

وآخر بالندب؛ للأصل، وكون الأمر من الأُمور الدنيويّة ظاهر في الإرشاد [١٣].

والتفصيل ثالثاً بين ما إذا توقّف الإصلاح عليه فيجب، وإلاّ استحبّ أو جاز بلا رجحان [١٤].

كما وقع كلام في المخاطب بالبعث هل هو الحاكم أو الزوجان أو أهلهما؟ وكانت لهم في ذلك أقوال، والمنسوب إلى الأكثر هو الأوّل [١٥].

ووظيفة الحكمين الاجتهاد في النظر والبحث عن حال الزوجين ، والسبب الباعث على الشقاق ، والتأليف بينهما ما أمكن .

وينبغي أن يخلو حكم الرجل بالرجل وحكم المرأة بالمرأة خلوة غير محرّمة ؛ ليتعرّفا ما عندهما وما فيه رغبتهما [١٦] . فإن رأيا أنّ الإصلاح هو الأصلح لهما فعلاه ، وإن رأيا الأصلح هو الفراق ، فهل يجوز لهما ذلك أو يتوقّف على إذن الزوجين ؟ قولان مرتّبان على كونهما وكيلين أو حكمين ، فعلى القول بكونهما وكيلين لا إشكال في وجوب مراعاة الوكالة ، فإن تناولت الفراق فعلاه ، وإلاّ فلا .

وعلى القول بكونهما حكمين ففي جواز الفراق قولان أيضاً ، مبنيّان على أنّ مقتضى إطلاق الحكميّة هو تسويغ ما يفعلانه من إصلاح أو طلاق ، وأنّ الطلاق يخصّ الزوج ؛ للنبوي : « الطلاق بيد من أخذ بالساق » [١٧] ، فلابدّ من استئذانه ، ونسب هذا القول إلى الأشهر [١٨] ، بل المشهور [١٩] ، بل ادّعي عدم الخلاف [٢٠] فيه .

ب ـ الإصلاح بين الناس :

يستحبّ الإصلاح بين الناس في ابتداء الأمر ، ولكنّه قد يجب ، كما إذا توقّف عليه حفظ الدماء والأموال والأعراض وصونها ، ونحو ذلك . بل قد تكون بعض موارده مشمولةً لأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢١] .

ويدلّ عليه من الكتاب والسنّة :

أمّا الكتاب :

١ ـ فقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [٢٢] .

٢ ـ وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ [٢٣] .

قال الشيخ الطبرسي : « ﴿ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴾ أي تأليف بينهم بالمودّة » [٢٤] .

وأمّا السنّة :

١ ـ ففي خطبة رسول الله ﷺ : « ومن مشى في صلح بين اثنين صلّى عليه ملائكة الله حتى يرجع ... ومن مشى في قطيعة بين اثنين كان عليه من الوزر بقدر ما لمن أصلح بين اثنين من الأجر » (٢٥) .

بذل المال في إصلاح ذات البين :

يستحبّ بذل المال فيما يستحبّ فيه الإصلاح إذا توقّف عليه ؛ لرواية المفضّل قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا رأيت بين اثنين من شيعتنا منازعة فافتدها من مالي » (٢٦) .

نعم ، لم يصرّح الفقهاء بحكم الإصلاح لو استلزم لحوق الضرر على المصلح بين اثنين أو جماعتين في غير ما لو طرأ عنوان ثانوي أو جرى قانون التزاحم .

إعطاء الزكاة للغارم لإصلاح ذات البين :

الغارمون صنفان : أحدهما : من استدان في مصلحته ونفقته في غير معصية ، وعجز عن أدائه وكان فقيراً فإنّه يأخذ من سهم الغارمين ليؤدّي ذلك ، وادّعي الإجماع عليه .

الثاني : من تحمّل حمالة لإطفاء الفتنة ، وسكون نائرة الحرب بين المتقاتلين وإصلاح ذات البين ، وهو قسمان :

أحدهما : أن يكون قد وقع بين طائفتين فتنة لقتل وُجد بينهما ، فيتحمّل رجل ديته لإصلاح ذات البين ، فهذا يدفع إليه من الصدقة ليؤدّي ذلك ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَالْغَارِمِينَ ﴾ (٢٧) .

ثانيهما : أن يكون سبب الفتنة إتلاف مال ولا يعلم من أتلفه وخشي من الفتنة ، فتحمّل ذلك المال حتى سكنت النائرة ، فإنّه يدفع إليه من سهم الغارمين ؛ لصدق اسم الغرم عليه ، وللحاجة إلى إصلاح ذات البين .

واختلف الفقهاء في إعطاء الزكاة لهذا الصنف من الغارمين إن كان غنيّاً، فقد ذهب بعضهم إلى الجواز [٢٨]، وذهب آخر إلى عدمه [٢٩]. وأشكل فيه ثالث [٣٠].

**تحمّل الضرر في إصلاح ذات البين:**

للفقهاء بحث كلّي عام في تحمّل الضرر لدفعه عن الغير، ويمكن لذاك البحث أن يطبّق على تقدير أن يكون في عدم الإصلاح ضررٌ لاحق، وقد ذكروا هناك عدم وجوب ذلك [٣١].

**الكذب لإصلاح ذات البين:**

جوّز الفقهاء الكذب للإصلاح بين المتخاصمين [٣٢]، بلا فرق بين أن يكون الخصام من الجانبين أو من جانب واحد، وكذا بلا فرق بين أن يكون المصلح أحد المتخاصمين أو غيرهما [٣٣]، وصرّح بعض بعدم الخلاف [٣٤] فيه، وقد استفاضت الأخبار بجوازه عند إرادة الإصلاح:

منها: وصيّة النبي ﷺ لعلي عليه السلام وفيها: «يا علي إنّ الله أحبّ الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد» [٣٥].

**مسؤولية الفقيه في إصلاح ذات البين:**

فوّض الأئمّة عليهم السلام الحكم والإصلاح بين الناس إلى فقهاء شيعتهم في حال عدم تمكّنهم من تولّيه بأنفسهم [٣٦].

**٢ ـ إصلاح العباد:**

لا إشكال ولا خلاف في لزوم إصلاح الإنسانية جمعاء، بمعنى رفع الظلم والفساد والجهالة من بينهم، وبسط العلم والعدل فيهم.

بل صريح الكتاب والسنّة أنّ الهدف من بعثة الأنبياء عليهم السلام ـ أي إرسال الرسل وإنزال الكتب والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ هو إصلاح الأُمّة وهدايتهم.

وقد وردت آيات وروايات

كثيرة في ذلك :

أمّا الكتاب :

١ ـ فقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ ﴾ (٣٧) .

وأمّا السنة :

١ ـ فلقول الإمام الحسين عليه السلام في وصيّته لأخيه محمّد بن الحنفيّة : « ... إنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً ، وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمّة جدّي صلى الله عليه وآله ، أُريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ... » (٣٨) .

٣ ـ إصلاح القراءة في الصلاة :

يجب على الألثغ وشبهه الاجتهاد في إصلاح اللسان ، فإن لحن مع التمكّن من إصلاح لسانه بطلت صلاته ، سواء أخلّ بالمعنى أو لم يخلّ (٣٩) .

٤ ـ إمامة من لا يقدر على إصلاح لسانه :

المشهور بين الفقهاء (٤٠) عدم جواز إمامة من يلحن في قراءته ولا يقدر على إصلاح لسانه للمتقن (٤١) ؛ لأصالة عدم سقوط القراءة عن المأموم إلاّ مع العلم بالمسقط المنتفي هنا ؛ فإنّ اللحن يمنع عن تحقّق تحمّل القراءة من الإمام ، والقراءة لا تسقط إلاّ بالتحمّل المذكور (٤٢) .

نعم ، ذكر بعض الفقهاء أنّه يكره إمامة من يلحن في قراءته ، سواء كان في الحمد أو غيرها إذا لم يقدر على إصلاح لسانه ، فإن قدر وأهمل لم تصحّ صلاته ولا صلاة من خلفه إن علموا بذلك (٤٣) .

٥ ـ إصلاح المعابد :

يجوز لأهل الذمّة إصلاح معابدهم ومنعها من الخراب ورمّ ما تصدّع وتشعّث منها (٤٤) ، وادّعي عدم الخلاف (٤٥) في جوازه بالنسبة

إلى ما جاز إبقاؤه من المعابد ، بل ادّعي الاتّفاق عليه [٤٦] .

**٦ ـ قبول ولاية الجائر للإصلاح :**

يجوز قبول الولاية من قبل السلطان الجائر مع قصد الإحسان إلى المؤمنين وإصلاح شؤونهم ودفع الضرر عنهم ، بل ذهب بعض الفقهاء إلى استحبابه [٤٧] ، وبعض آخر إلى وجوبه إن توقّف عليها الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر الواجبان [٤٨] .

وقد وردت في ذلك روايات كثيرة يستفاد من جملة منها الجواز ، ومن جملة أُخرى الاستحباب :

فممّا يدلّ على الاستحباب رواية محمّد ابن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام [٤٩] .

**٧ ـ إصلاح ما يسرع إليه الفساد في الرهن :**

لا إشكال [٥٠] ولا خلاف [٥١] في صحّة رهن ما يسرع إليه الفساد قبل الأجل مع إمكان إصلاحه بتجفيف ونحوه ؛ لوجود المقتضي وعدم المانع ، فيجب حينئذ على الراهن الإصلاح ؛ لأنّ ذلك من مؤونة حفظه [٥٢] .

**٨ ـ دلالة إصلاح المال على الرشد :**

يمتدّ حجر الصغير حتى يبلغ ويرشد ، وهو أن يكون مصلحاً لماله [٥٣] ، بحيث يكون له ملكة نفسانيّة تقتضي إصلاحه وتمنع من إفساده وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء [٥٤] .

**٩ ـ إصلاح مال اليتيم :**

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز التصرّف لكلّ أحد في مال اليتيم بقصد الإصلاح إلاّ للولي الشرعي أو العرفي اللذين كان مال اليتيم تحت أيديهما أو من أذن الولي له [٥٥] .

١٠ ـ ضرب الصبي للإصلاح :

يجوز للولي والمعلّم ضرب الصبي المميّز للتأديب والإصلاح ما لم يتجاوز المعتاد [٥٦] ، ولكن صرّح غير واحد بضمان المعلّم إذا ضرب الصبي للتأديب [٥٧] ، بل في المسالك : أنّ ظاهر الفقهاء الاتّفاق على ضمان الأب والجدّ له لو أدّباه [٥٨] ، فضلاً عن المعلّم [٥٩] ، فيضمنون ما يجنونه عليه ، فإن مات الصبي بسببه وجبت الدية والكفّارة [٦٠] .

١١ ـ ضرب الزوجة الناشزة للإصلاح :

ذهب الفقهاء إلى جواز ضرب الزوجة الناشزة للتأديب والإصلاح [٦١] ، وادّعي عدم الخلاف فيه [٦٢] ، بل عليه دعوى الإجماع [٦٣] ، بشرط أن لا يكون مدمياً ولا مبرّحاً ، فلو حصل بالضرب تلف ضمن [٦٤] ؛ لخروج الضرب حينئذ عن المشروع ، فإنّه إنّما شرّع للإصلاح وهذا إفساد [٦٥] . نعم ، تردّد بعضهم في الضرب الجائز والمشروع [٦٦] .

١٢ ـ إصلاح الأرض في المساقاة :

يجب على العامل ـ مع إطلاق المساقاة ـ كلّ عمل يتكرّر كلّ سنة ممّا فيه صلاح الثمرة أو زيادتها ، من إصلاح الأرض بالحرث والحفر المحتاج إليه ، وإصلاح الأجاجين [٦٧] وإزالة الحشيش المضرّ بالأُصول ، وتهذيب الجرائد ونحوها ، وإصلاح طريق الماء وتنقيته من الحمأة ونحوها ، وإصلاح موضع التشميس المحتاج إليه ، ونقل الثمرة إليه ، ونحو ذلك [٦٨] .

١٣ ـ إصلاح العين المستأجرة على المالك :

اختلف الفقهاء في جواز إجبار الموجر وإلزامه بإصلاح البناء المستأجر أو إعادته وعدمه ، فذهب بعضهم [٦٩] إلى وجوب إصلاح ما

استهدم ، وأنّ للمستأجر إلزام المؤجر بالإصلاح ؛ نظراً إلى استحقاق المستأجر المنفعة ، فله إلزام المالك بذلك توصّلاً إلى حقّه [٧٠] .

بينما ذهب آخرون [٧١] إلى عدم وجوب ذلك على المُكْرِي ؛ نظراً إلى أنّ الحكم بوجوب الإصلاح تكليف منفي بالأصل ؛ لعدم الدليل عليه ؛ إذ ليس على المؤجر إلاّ تسليم ما آجره مع ما يتوقّف عليه الانتفاع ، أمّا الإصلاح بعد الخراب فلا يجب [٧٢] ، غاية الأمر أنّ المستأجر يتخيّر في فسخ الإجارة إذا كان يتضرّر بذلك [٧٣] .

### ١٤ ـ إصلاح آلة اللهو :

يحرم استعمال آلات اللهو ، لكن لو أمكن إصلاحها بحيث لا تستعمل في اللهو كما لو جعل المزمار عصاةً ، فقد حكم بعض الفقهاء بحرمة الاستعمال أيضاً ، وقالوا : كأنّه لا خلاف في ذلك [٧٤] ؛ لأنّ ما حرم استعماله مطلقاً حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال [٧٥] .

كما استدلّوا ببعض الروايات الدالّة على أنّ النبي ﷺ بعث لمحق المعازف والمزامير [٧٦] ، أو أنّ الصناعة فيها حرام كلّها [٧٧] .

لكن ناقش بعض الفقهاء في ذلك بأنّ إصلاح آلة اللهو لتكون شيئاً آخر ليس مشمولاً لهذه الروايات بل هي منصرفة عن هذه الحالة [٧٨] .

بل ذكر بعض الفقهاء أنّه تصحّ الوصيّة بطبل اللهو إن أمكن إصلاحه للحرب ونحوه ، بتغيير يسير يبقى معه اسم الطبل [٧٩] .

### ١٥ ـ إصلاح اللقطة :

إذا التقط ما يفسد بتركه على حاله قبل الحول فهو على ضربين :

أحدهما : ما لا يمكن إبقاؤه ـ كالطعام ونحوه ـ فيتخيّر بين أن يتملّكه بالقيمة ويأكله أو يبيعه

ويأخذ ثمنه ثمّ يعرّفه ، وبين أن يدفعه إلى الحاكم ليعمل فيه ما هو الحظّ للمالك .

والثاني : ما يمكن بقاؤه بالمعالجة والتجفيف والإصلاح ، فإن تبرّع الواجد بإصلاحه فذاك ، وإلاّ بيع بعضه وأُنفق في إصلاح الباقي .

وهل يتوقّف ذلك على إذن الحاكم أم يجوز للملتقط تولّيه ابتداءً ؟ فيه قولان :

أطلق جماعة الرجوع فيه إلى الحاكم [٨٠] ؛ لأنّه مال غائب ، وهو وليّه في حفظ ماله وعمل ما هو الحظّ له فيه ، وذهب آخرون إلى تخيير الملتقط بين تولّيه بنفسه والرجوع إلى الحاكم [٨١] .

**١٦ ـ توبة المجرم وصلاحه مسقط للعقوبة :**

ذكر بعض الفقهاء أنّ من تاب قبل قيام البينة عليه وأصلح سقط عنه الحدّ ، أمّا لو تاب بعدها وأصلح لم يسقط [٨٢] ، واستندوا في ذلك لبعض الروايات مثل مرسل جميل ابن دراج عن أحدهما عليهما السلام في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم ذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح ؟ فقال : « إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ » [٨٣] .

كما لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً ﴾ [٨٤] ، لكن لو تاب وأصلح قبلت شهادته بلا خلاف أيضاً [٨٥] ، بل الإجماع بقسميه عليه [٨٦] .

وهل يشترط إصلاح العمل زيادةً على التوبة أم لا ؟ فيه قولان .

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه زيادة على التوبة [٨٧] ؛ لقوله تعالى : ﴿ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ

غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [٨٨] ، فاستثنى ممّن لا تقبل لهم شهادة ، منهم الذين تابوا وأصلحوا ، فلا تكفي التوبة وحدها ؛ لأنّ المستثنى فاعل الأمرين معاً [٨٩] .

وذهب بعض آخر إلى الاكتفاء بالاستمرار ؛ لأنّ بقاءه على التوبة إصلاح ولو ساعة [٩٠] .

**١٧ ـ القصاص مع إصلاح الأعضاء :**

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا قصاص في كسر الأعضاء والعظام التي يرجى إصلاحها بالعلاج ، بل ينتظر حتى ينجبر الموضع فيحكم حينئذ بالأرش [٩١] .

**١٨ ـ مسؤولية الحاكم في إصلاح المجرمين :**

إذا كان الغرض من السجن عقاب الجاني بمنع حرّيته في التنقل والحركة ، وردعه عمّا فعله كي لا يعود إليه مرةً أُخرى ، فإنّ من الضروري بناء السجن على إصلاح الجاني إضافةً إلى معاقبته .

وإلاّ ربما لزم من عقابه من خلال السجن تحقيق المزيد من الجرائم في المستقبل حيث يتسبّب تلاقي المجرمين مع بعضهم في السجن في سلسلة من المحاذير والإشكاليات من قبيل : التعارف على بعضهم بما قد يفضي إلى التنسيق فيما بينهم فيما بعد عقب خروجهم من السجن ، وكذلك تعليم بعضهم بعضاً المزيد من الأساليب الإجرامية من خلال تبادل تجاربهم .

وهذا الأمر يستدعي من الحاكم الشرعي والمتولّين لشؤون السجون إصلاح أوضاع السجن بما يخدم إصلاح السجين لا مجرد معاقبته لفترة زمنية ، استناداً في ذلك إلى عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحماية أمن المسلمين وأموالهم وأعراضهم ، وغير ذلك من القواعد العامة .

والتدابير التي تتخذ في هذا الصدد كثيرة ، مثل الفصل بين المجرمين بحسب سنّهم ودرجات إجرامهم ، والقيام بتأهيل الجاني عبر إخضاعه للبرامج التربوية والاجتماعية والتعليمية ، الأمر الذي يخرجه من مناخه الضيّق الذي دفعه إلى الجريمة ليدخله في مناخ آخر غير موبوء .

والأهم من ذلك توفير فرص عمل له ليتمكّن من الإقلاع عن الجريمة بعد خروجه من السجن ، إلى جانب رعايته الصحية اللازمة .

# الهوامش

( ١ ) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٣ : ٣٤١ ـ ٣٥٨ .

( ٢ ) الصحاح ١ : ٣٨٣ ـ ٣٨٤ . لسان العرب ٧ : ٣٨٤ . المصباح المنير : ٣٤٥ . القاموس المحيط ١ : ٤٧٣ .

( ٣ ) لسان العرب ٥ : ٣٢٢ . المصباح المنير : ٢٣٩ .

( ٤ ) أساس البلاغة : ١٧٩ .

( ٥ ) لسان العرب ٥ : ٢١٩ .

( ٦ ) هود : ٨٨ .

( ٧ ) انظر : القاموس المحيط ٤ : ٥٩٦ . مجمع البحرين ١ : ٢١٢ ـ ٢١٣ .

( ٨ ) الأنفال : ١ .

( ٩ ) مجمع البيان ٢ : ٥١٨ .

( ١٠ ) النساء : ٣٥ .

( ١١ ) الصحاح ٤ : ١٥٠٣ . لسان العرب ٧ : ١٦٦ .

( ١٢ ) السرائر ٢ : ٧٣٠ . المسالك ٨ : ٣٦٦ . كفاية الأحكام ٢ : ٢٧١ . الحدائق ٢٤ : ٦٣٥ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١٣ .

( ١٣ ) التحرير ٣ : ٥٩٨ . وانظر : كشف اللثام ٧ : ٥٢١ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١٣ ، حيث نسباه إليه .

( ١٤ ) كشف اللثام ٧ : ٥٢٠ ـ ٥٢١ .

( ١٥ ) المهذّب ٢ : ٢٦٥ . الوسيلة : ٣٣٣ . الشرائع ٢ : ٣٣٩ . المسالك ٨ : ٣٦٥ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١١ .

( ١٦ ) المسالك ٨ : ٣٦٩ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١٧ .

( ١٧ ) عوالي اللآلي ١ : ٢٣٤ ، ح ١٣٧ .

( ١٨ ) المسالك ٨ : ٣٦٨ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١٥ .

( ١٩ ) المختلف ٧ : ٣٩٦ . كشف اللثام ٧ : ٥٢٢ ـ ٥٢٣ . الرياض ١٠ : ٤٨٢ . جواهر الكلام ٣١ : ٢١٥ .

( ٢٠ ) كشف اللثام ٧ : ٥٢٣ .

( ٢١ ) البيان في عقائد أهل الإيمان : ٢٠٥ .

( ٢٢ ) الحجرات : ١٠ .

( ٢٣ ) الحجرات : ٩ . وانظر : سورة الأنفال : ١ . النساء : ١١٤ .

( ٢٤ ) مجمع البيان ٢ : ١٠٩ .

( ٢٥ ) الوسائل ١٨ : ٤٤١ ، ب ١ من الصلح ، ح ٧ . وانظر : نهج البلاغة : ٤٢١ ، الكتاب ٤٧ . نعم ، فسّرها الشيخ الطوسي بصلاة التطوّع وصيامه . انظر : الأمالي ( الطوسي ) : ٥٢٢ ، ح ١١٥٤ ، الهامش رقم ٢ . الوسائل ١٨ : ٤٤١ ، ب ١ من الصلح ، ح ٦ . الوسائل ١٨ : ٤٣٩ ، ب ١ من الصلح ، ح ٢ . الكافي ٢ : ٢٠٩ . البحار ٧٦ : ٤٣ .

( ٢٦ ) البحار ٧٦ : ٤٤ ، ح ٨ . وانظر : ٤٥ ، ح ٩ .

( ٢٧ ) التوبة : ٦٠ .

( ٢٨ ) المبسوط ١ : ٣٤٩ . الوسيلة : ١٢٩ . التذكرة ٥ : ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ، ٢٦٦ ، ٢٨٠ . البيان : ٣١٨ . الدروس ١ : ٢٤١ . مجمع الفائدة ٤ : ١٦٤ . الرياض ٥ : ١٥٨ . مستند الشيعة ٩ : ٢٨٧ .

( ٢٩ ) كفاية الأحكام ١ : ١٨٨ ـ ١٨٩ ، وفيه : « ولم أعرف دليلاً واضحاً عليه » . الحدائق ١٢ : ١٩٤ . كلمة التقوى ٢ : ٢٠٧ .

( ٣٠ ) نهاية الإحكام ٢ : ٣٩٢ . الغنائم ٤ : ١٥١ . جواهر الكلام ١٥ : ٣٦١ ـ ٣٦٢ . مصباح الفقيه ١٣ : ٥٦٤ ـ ٥٦٥ .

( ٣١ ) المكاسب ( تراث الشيخ الأعظم ) ٢ : ٨٩ . المكاسب المحرمة ( الخميني ) ٢ : ٢١٩ . التنقيح في شرح العروة ( الطهارة ) ٩ : ١٩٣ .

( ٣٢ ) المكاسب ( تراث الشيخ الأعظم ) ٢ : ٣١ . المكاسب المحرّمة ( الخميني ) ٢ : ١٣٦ .

( ٣٣ ) مصباح الفقاهة ١ : ٤١٤ ـ ٤١٥ .

( ٣٤ ) فقه الصادق ١٤ : ٤٤٣ .

( ٣٥ ) الوسائل ١٢ : ٢٥٢ ، ب ١٤١ من أحكام العشرة ، ح ١ . وانظر : ح ٣ . وتوضيحات المجلسي . البحار ٧٦ : ٤٦ ، ذيل الحديث ١٠ .

( ٣٦ ) النهاية : ٣٠١ ـ ٣٠٢ . السرائر ٢ : ٢٥ . جواهر الكلام ٤٠ : ٣١ ـ ٣٤ .

( ٣٧ ) الجمعة : ٢ . وانظر : الحديد : ٢٥ . الأعراف : ١٥٧ . الأنعام : ٤٨ . آل عمران : ١٠٤ .

( ٣٨ ) البحار ٤٤ : ٣٢٩ . وانظر : الوسائل ١٦ : ١٢٠ ، ب ١ من الأمر والنهي ، ح ٧ .

الوسائل ١٦ : ١١٩ ، ب ١ من الأمر والنهي ، ح ٦ . هود : ٨٨ . الميزان ١٥ : ٣٠٧ . الميزان ٢ : ١٣٠ ـ ١٣١ .

( ٣٩ ) المبسوط ١ : ١٥٧ . البيان : ١٥٩ . الدروس ١ : ١٧٣ . الرسالة الجعفريّة ( رسائل المحقّق الكركي ) ١ : ١٠٩ .

( ٤٠ ) المدارك ٤ : ٣٥٣ ـ ٣٥٤ . الحدائق ١١ : ١٩٤ . جواهر الكلام ١٣ : ٣٤١ .

( ٤١ ) الشرائع ١ : ١٢٤ . الذكرى ٤ : ٣٩٦ .

( ٤٢ ) المدارك ٤ : ٣٥٤ .

( ٤٣ ) المبسوط ١ : ٢١٩ . الوسيلة : ١٠٥ .

( ٤٤ ) المختصر النافع : ١٣٥ . القواعد ١ : ٥١٤ . المسالك ٣ : ٧٧ ـ ٧٨ . كشف الغطاء ٤ : ٣٦١ . الرياض ٧ : ٤٨٥ .

( ٤٥ ) جواهر الكلام ٢١ : ٢٨٣ .

( ٤٦ ) التذكرة ٩ : ٣٤٣ .

( ٤٧ ) النهاية : ٣٥٦ . المهذب ١ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧ . السرائر ٢ : ٢٠٢ . الشرائع ٢ : ١٢ . جواهر الكلام ٢٢ : ١٦٤ ـ ١٦٥ .

( ٤٨ ) الحدائق ١٨ : ١٢٦ ـ ١٣٣ . المكاسب ( تراث الشيخ الأعظم ) ٢ : ٨٤ . مصباح الفقاهة ١ : ٤٤١ ـ ٤٤٣ .

( ٤٩ ) رجال النجاشي : ٣٣١ ـ ٣٣٢ ، ذيل رقم ٨٩٣ .

( ٥٠ ) مصباح الفقيه ١٤ : ٦٠٣ .

( ٥١ ) جواهر الكلام ٢٥ : ١٣٧ .

( ٥٢ ) الروضة ٤ : ٧٢ . المسالك ٤ : ٢٧ . مصباح الفقيه ١٤ : ٦٠٣ .

( ٥٣ ) المبسوط ٢ : ٢٥١ . الخلاف ٣ : ٢٨٣ ، م ٣ . الشرائع ٢ : ١٠٠ . المختلف ٥ : ٤٣١ . الروضة ٤ : ١٠١ . المسالك ٤ : ١٤٨ . جواهر الكلام ٢٦ : ٤٨ ـ ٤٩ . البيع ( الخميني ) ٢ : ٢٥ .

( ٥٤ ) المسالك ٤ : ١٤٨ . الروضة ٤ : ١٠١ . الرياض ٩ : ٢٤٥ .

( ٥٥ ) البيع ( الخميني ) ٢ : ٧٠٣ ـ ٧٠٧ .

( ٥٦ ) جامع المقاصد ٧ : ٢٨٠ . مجمع الفائدة ١٣ : ٣١١ . الدرّ المنضود ٢ : ٢٨١ ـ ٢٨٣ .

( ٥٧ ) انظر : جواهر الكلام ٢٧ : ٢٨٩ .

( ٥٨ ) المسالك ١٥ : ٥٩ ـ ٦٠ .

( ٥٩ ) جواهر الكلام ٢٧ : ٢٨٩ .

( ٦٠ ) جواهر الفقه : ١٣٣ ـ ١٣٤ . السرائر ٢ : ٤٧٤ . القواعد ٢ : ٣٠٧ و ٣ : ٥٧٢ . جامع المقاصد ٧ : ٢٨٠ . مجمع الفائدة ١٣ : ٣١١ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢١٨ .

( ٦١ ) الخلاف ٤ : ٤١٥ ، م ٨ . المهذب ٢ : ٢٣١ . السرائر ٢ : ٧٢٨ ـ ٧٢٩ . الشرائع ٢ : ٣٣٨ . الجامع للشرائع : ٤٧٨ . القواعد ٣ : ٩٦ . الروضة ٥ : ٤٢٨ . نهاية المرام ١ : ٤٢٧ ـ ٤٢٨ . كشف اللثام ٧ : ٥١٨ ـ ٥١٩ . الرياض ١٠ : ٤٧٤ . جواهر الكلام ٣١ : ٢٠٠ ـ ٢٠٧ .

( ٦٢ ) المبسوط ٣ : ٦١٠ .

( ٦٣ ) التحرير ٣ : ٥٩٧ .

( ٦٤ ) المبسوط ٥ : ٤٠٨ . القواعد ٣ : ٩٦ . الروضة ٥ : ٤٢٩ . كشف اللثام ٧ : ٥١٩ . جواهر الكلام ٤١ : ٦٦٩ .

( ٦٥ ) كشف اللثام ٧ : ٥١٩ .

( ٦٦ ) الشرائع ٤ : ١٩٢ .

( ٦٧ ) الأجاجين : جمع إجّانة ـ بالكسر والتشديد ـ وهي : موقف الماء تحت الشجرة ، ومنه : « يجب على العامل تنقية الأجاجين » ، والمراد ما يحوط حول الأشجار . مجمع البحرين ١ : ٢١ .

( ٦٨ ) الشرائع ٢ : ١٥٦ . المسالك ٥ : ٤٦ ـ ٤٧ . جواهر الكلام ٢٧ : ٦٦ ـ ٦٧ . العروة الوثقى ٥ : ٣٥٩ ، م ٩ .

( ٦٩ ) المراسم : ١٩٦ . المختصر النافع : ١٧٧ . بحوث في الفقه ( الإجارة ) : ٢٦٥ .

( ٧٠ ) الرياض ٩ : ٢١٦ .

( ٧١ ) المبسوط ٣ : ٥٨ . المهذب ١ : ٤٧٣ . إصباح الشيعة : ٢٧٨ . الإرشاد ١ : ٤٢٤ . مجمع الفائدة ١٠ : ٦١ . الرياض ٩ : ٢١٦ .

( ٧٢ ) مجمع الفائدة ١٠ : ٦١ . الرياض ٩ : ٢١٦ ـ ٢١٧ .

( ٧٣ ) المبسوط ٣ : ٥٨ . المهذب ١ : ٤٧٣ ـ ٤٧٤ .

( ٧٤ ) مستند الشيعة ١٨ : ١٦٧ .

( ٧٥ ) التذكرة ٢ : ٢٢٧ . المنتهى ٢ : ١٠١١ ( حجري ) .

( ٧٦ ) الوسائل ٢٥ : ٣٠٧ ، ب ١٠ من الأشربة المحرّمة ، ح ١ .

( ٧٧ ) الوسائل ١٧ : ٨٥ ، ب ٢ من التجارة ، ح ١ .

( ٧٨ ) كتاب الشهادات ( الگلبايگاني ) : ١١٨ .

( ٧٩ ) المبسوط ٣ : ٢١٨ . القواعد ٢ : ٤٥٦ . جامع المقاصد ١٠ : ١٠٧ .

( ٨٠ ) المبسوط ٣ : ١٥٣ . الشرائع ٣ : ٢٩٢ . القواعد ٢ : ٢١١ . اللمعة : ٢٢٥ . جامع المقاصد ٦ : ١٦٦ .

( ٨١ ) التذكرة ٢ : ٢٦٠ ( حجريّة ) . الدروس ٣ : ٨٧ . المسالك ١٢ : ٥١٨ ـ ٥١٩ . جواهر الكلام ٣٨ : ٣٠٢ .

( ٨٢ ) النهاية : ٦٩٦ . الشرائع ٤ : ٩٣٦ . تحرير الأحكام ٥ : ٣١٠ .

( ٨٣ ) الوسائل ٢٨ : ٣٧ ، ب ١٦ ، ح ٣ .

( ٨٤ ) النور : ٤ .

( ٨٥ ) المسالك ١٤ : ١٧٣ . جواهر الكلام ٤١ : ٣٧ .

( ٨٦ ) جواهر الكلام ٤١ : ٣٧ .

( ٨٧ ) المبسوط ٥ : ٥٤١ . إصباح الشيعة : ٥٢٩ . السرائر ٢ : ١١٦ .

( ٨٨ ) النور : ٤ ـ ٥ .

( ٨٩ ) انظر : المسالك ١٤ : ١٧٥ .

( ٩٠ ) الشرائع ٤ : ١٢٨ . المسالك ١٤ : ١٧٥ . جواهر الكلام ٤١ : ٤١ . وانظر : القواعد ٣ : ٤٩٤ . ٦ .

( ٩١ ) المقنعة : ٧٦١ . النهاية : ٧٧٢ . المراسم : ٢٤٦ .

# 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 سَلَامٌ 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. 70 – 2013/1434***

Fiqhmag_ar@afiqh.org