القواعد الناظمة لفقه العلاقة
مع الآخر الديني

القواعد الناظمة لفقه العلاقة

مع الآخر الديني

الجزء الثاني

تأليف
حسين الخشن

العارف للمطبوعات

القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني

حسين الخشن

الطبعة الأولى 2024
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 526
ISBN 978-614-441-426-2

نشر وتوزيع

شركـة العـارف للأعمـال ش.م.م.

بيروت – لبنان
هاتف: 00961 70 839 503
00961 78 988 839
العراق – النجف الأشرف
هاتف: 00964 7801327828
00964 7804094020
00964 7826593032
www.alaref.net
al-aref@live.com

© جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي من أصحاب الحقوق.

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

هامّ جدّاً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي الناشر...

المحور الثاني

قواعد القطيعة والعلو التشريعي للمسلم

1 - قاعدة حرمة تولي غير المسلم

2 - قاعدة حرمة مودة غير المسلمين

3 - قاعدة نفي السبيل

4 - قاعدة العلو التشريعي

5 - قاعدة التمايز عن الآخر

في مقابل القواعد التي تقدمت في المحور الأول والآمرة بالعدل والقسط مع الآخر والداعية إلى الإحسان إليه والبر به واحترامه، ثمة قواعد أخرى سوف نتناولها في هذا المحور قد يستفاد منها أنها تنحو عكس ما خلصنا إليه في المحور السابق، أي تؤسس للتعامل معهم على أساس التعالي والقطيعة والتمايز، وهي خمس قواعد:

القاعدة الأولى

قاعدة حرمة تولي غير المسلم

1 - موارد الاستدلال بالقاعدة

2 - مستند القاعدة

3 - تحديد الولاية المحرمة

تضمنت طائفة من الآيات القرآنية نهياً صريحاً عن اتخاذ غير المسلمين أولياء، وتضمنت طائفة أخرى نهياً عن مودتهم، وإذا كان المقصود بالتولي في الطائفة الأولى هو مجرد الحب والمودة، فيكون مرجع الطائفتين إلى بيان مفاد واحد وقاعدة واحدة، وهي أنّه لا يسمح للمسلم أن يحمل لهم مشاعر الحبّ والاحترام، وهذا يستفاد منه بالأولوية حرمة نصرتهم وتأييدهم واتباعهم العملي، وأما إذا كان التولي ليس هو صرف محبتهم ومودتهم، وإنما هو خصوص اتباعهم ونصرتهم، كما سوف نرجح فيما يأتي، فتكون كل واحدة من الطائفتين قد تضمنت أمراً مختلفاً عن الأخرى، ويمكن عندها الحديث عن قاعدتين وهما: حرمة محبتهم، استناداً إلى الآية الناهية عن الموادة، وحرمة اتباعهم ونصرتهم، استناداً إلى آيات النهي عن تولّيهم، وهذان المفادان - بطبيعة الحال - يمثّل كل واحدٍ منهما كبرى كليّة عامة تحكم التعامل مع غير المسلمين.

والمراجع لكلمات فقهاء الفريقين يجد أنّهم أكثروا من الاستدلال بآيات النهي عن التولي وكذا آية النهي عن الموادة في العديد من الفروع الفقهية، مما يعني أنّهم استفادوا منها قاعدتين عامتين، وإن لم نجدْ أنهم دونوهما كقاعدتين مستقلتين في كتب القواعد الفقهية. ونحن نسجلهما هنا كقاعدتين مستقلتين ونبحث مدى نهوض الدليل عليهما.

ونبدأ بقاعدة حرمة تولي غير المسلمين، ويقع البحث حولها في النقاط التالية:

1 - موارد الاستدلال بالقاعدة

لقد استفاد الفقهاء من الآيات القرآنية الآتية حكماً عاماً كبروياً، وهو حرمة اتخاذ الكافرين أولياء[1]، واستندوا إلى هذه الكبرى في موارد شتى من الأبواب الفقهية باعتبارها تطبيقات لتلك الكبرى:

منها: شرطيّة الإسلام في كل من الوصي[2] والقاضي[3]، والوالي[4].

ومنها: منع المسلم من تغسيل الآخر غير المسلم أو تكفينه ودفنه، والاستدلال بالآيات في هذا الفرع بدأ - بحسب ما لاحظنا - مع المحقق

---

(1) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج 2، ص 239، **وحدود الشريعة / المحرمات**، ج 1، ص 17.

(2) قال في الجواهر: "(لا تجوز) حينئذ (الوصية) من المسلم (إلى الكافر ولو كان رحما) بلا خلاف كما في الرياض لقصوره عن منصب الولاية عن المسلم وعليه، إذ ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التّوبَة: 71]، بل قال الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ " **جواهر الكلام**، ج 28، ص 405، وقال السيد البروجردي: "وأما الإسلام، فيمكن أن يستدلّ له بالآيات الدالّة على عدم جواز اتّخاذ الكفّار أولياء، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾، والآيات الدالّة على عدم جواز جعلهم بطانة، والدالّة على عدم جواز الركون إلى الظالمين الموجب لمسّ النار إيّاهم، فإنّه يستفاد من مجموعها وغيرها من الأخبار أنّ الكافر لا يليق أن يجعله المسلم وليّا على أمر مّا من الأمور ولا الركون إليه"، **تقريرات ثلاثة (الوصية ومنجزات المريض - ميراث الازواج - الغصب)** تقرير بحث السيد البروجردي للشيخ علي پناه الاشتهاردي، ص 91.

(3) **فقه القضاء**، للأردبيلي، ج 1، ص 22.

(4) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 288.

الحلي[1]، وتبعه على ذلك جمع من الفقهاء[2].

ومنها: تحريم معونة الظالم في ظلمه[3].

ومنها: منع إقامة علاقة الصداقة مع غير المسلم، فقد حرّم بعض مشايخ السلفية إنشاء علاقات الصداقة[4] مع غير المسلمين معتبرين أنّ "اتخاذهم أصدقاء" هو نوع من الموالاة المحرمة[5].

ومنها: ما ذكره الشريف الرضي (406هـ) من أنّ مفاد هذه الآيات "يوجب أن يعاملوا بالمغالظة والمخاشنة، دون الملاطفة والملاينة، إلا ما كان شاذا، وخرج نادرا، لعارض من الامر، وواضح من العذر"[6].

2 – مستند القاعدة

إنّ عمدة الدليل على هذه القاعدة هو الآيات الناهية عن موالاة غير المسلمين، وهي آيات عديدة، وهذه أهمها:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المَائدة: 51].

---

(1) قال المحقق الحلي: "وأمّا المنع من الصلاة والدفن فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [المَائدة: 51] لا يقال المراد الموالاة في الدين، لأنا نقول يحمل على الجميع عملا بالإطلاق"، **المعتبر**، ج 1، ص 328.

(2) **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 325، **وروض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، ج 1، ص 253، **وغنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**، ج 3، ص 565، **ورياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل**، ج 2، ص 266، واعتبر المحقق السبزواري الآية الثانية المذكورة في كلام المحقق مؤيداً لا دليلاً، **ذخيرة المعاد**، ج 1، ق 1، ص 80.

(3) **التعليقة على المكاسب**، للسيد عبد الحسين اللاري، ج 1، ص 270.

(4) ناقشنا هذه الفتوى في **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية**، فراجع.

(5) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء**، ج 2، ص 68.

(6) **حقائق التأويل**، ص 75، والتعبير عينه نجده عند الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 434.

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المُمتَحنَة: 1].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ [النِّسَاء: 144].

إلى غيرها من الآيات القرآنية التي تحمل المفاد عينه، والتي سيأتي ذكر بعضها في سياق البحث.

3 - تحديد الولاية المحرمة

إنّ البحث في هذه الآيات يُفترض أن يقع في تحديد موضوع الحكم ومتعلقه ونوعه.

والذي يظهر من لسان الآيات المتقدمة:

أولاً: أنّ الحكم هو التحريم، لا لأن ظاهر النهي "لا تتخذوا" هو التحريم فقط، وإنما لأنّ القرائن المحتفة بالنهي ظاهرة في الحرمة، ومنها اعتبار الموالي لهم منهم، أو الحكم عليه بأنه قد ضل عن سواء السبيل وما إلى ذلك، ومنها أن متخذهم أولياء قد جعل لله عليه سلطاناً..

ثانياً: أنّ موضوع الحكم بترك الموالاة قد اختلف من آية إلى أخرى، ففي بعضها كان الموضوع "اليهود والنصارى"، وفي بعضها "عدوي وعدوكم"، وفي بعضها "الكافرين"، وفي بعضها "الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً".

ثالثاً: أن متعلق الحكم هو الاتخاذ، فالنهي منصب على هذا المتعلق.

وأعتقد أن النقطة الأساسية هي تحديد المراد بمتعلق الحكم، وهو اتخاذهم أولياء، أو الموالاة، وإذا اتضح المتعلق فسوف يتضح الموضوع أكثر فأكثر.

إننا وبملاحظة القرائن المختلفة المحتفة بهذه الآيات الكريمة نعتقد أنّ ثمّة أموراً داخلة - شرطاً أو شطراً - في مفهوم التولي المنهي عنه، وأنّ ثمّة أموراً أخرى لا تدخل فيه، وإليك توضيح ما يدخل فيه وما يخرج عنه:

أ - الموالاة التي لا تنظر إليها الآيات

إنّ الولاية المنهي عنها في الآيات المذكورة لا يراد بها مجرد حمل المشاعر الصرفة تجاه الآخر كما ذهب إليه البعض[1]، بحيث يكون على المسلم أن يحمل الأحقاد والضغائن ضد الغير أو يتجرد من عواطف المحبّة لغير المسلمين، فحمل مشاعر الود صرفاً - لو أمكن تعلق التكليف بالنهي عنه[2] - لا يصدق عليه لغة وعرفاً اتخاذهم أولياء ولا توليهم، فإنّ اتخاذهم أولياء هو مفهوم يختزن معنى القصد إلى الفعل والإقدام عليه باختيار، بينما المشاعر غالباً ما تتكون أو تحصل بشكل تلقائي غير مخطط له، فلا يصدق عليها الاتخاذ أو التولي، على أنّ المشاعر الصرفة التي لا تتحول إلى اتباع للآخر ولا تكون في معرض التأثر به أخلاقياً وروحياً ولا تكون حباً للباطل الذي يحمله في عقيدته وسلوكه، حتى لو كانت تولياً فالنهي منصرف عنها، كما سنرى من خلال القرائن والشواهد الآتية.

وكذا لا يراد بالموالاة إقامة العلاقات الاجتماعية العادية، التي تتجسد بالتزاور والتهادي والتعزية والسلام وما إلى ذلك، فهذه أيضاً ليست من التولي في شيء، بحيث تكون الآيات ناظرة إلى قطع كل أشكال التواصل والتعاون معهم، كيف والله تعالى قد أباح التواصل والتحاور معهم، وأمر بالبر بالمسالمين منهم والقسط إليهم، كما مرّ في قاعدة البر والإحسان.

---

(1) في فتوى لجمع من علماء السلفية وتعليقاً على آيات النهي عن اتخاذ الكفار أولياء قالوا: "وهذا بيان من الله تعالى لحكم أعمال القلوب من محبة وود وبراء من الكافرين، وبغضهم وبغض ما ارتكبوه من غيٍّ وضلال"، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 4، ص 261.

(2) وذلك لأنّ المشاعر الصرفة هي مشاعر لا إرادية فلا يعقل النهي عنها.

وثمّة شاهد آخر على أنّ التولي لا يراد به مجرد مشاعر الحب للغير ولا مجرد زيارته أو تعزيته أو تهنئته أو نحوها من العلاقات التي لا يكون فيها اتباع له ولا معاداة للمؤمنين، ولا تتضمن تنازلاً عن الدين: وهو لسان التهديد والوعيد الشديد الذي تضمنته الآيات لمن يتولى غير المسلمين، بحيث تكاد بعض الآيات تحكم على من يتولاهم بالكفر، فبعضها عدّت من يتولاهم من الظالمين، وبعضها الآخر عدّته منهم ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المَائدة: 51]، وبعضها الثالث اعتبرته ممن ضل عن سواء السبيل، وبعضها الرابع نصّت على أنّه قد جعل لله عليه سلطاناً مبيناً، وبعضها الخامس نفت صلته بالله تعالى ﴿فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ [آل عِمرَان: 28]، إنّ هذه الألسنة وما تحمله من مضامين شديدة اللهجة ليست ناظرة لمن يحمل للآخر مجرد مشاعر صرفة أو يقيم معهم علاقات عادية وعابرة، لأنّ الوعيد - كما ذكرنا في مجال آخر[1] - لا بدّ أن يكون متناسباً مع حجم المعصية، فلو تنزلنا وافترضنا أنّ حمل المشاعر الطيبة تجاه الآخر هو معصية فإنّ عقوبته لا تكون بهذا المستوى الشديد الذي اشتملت عليه الآيات.

ب - الولاية المنهي عنها

والذي نرجّحه أنّ التولي الذي تنهى عنه هذه الآيات يختزن معنىً زائداً على المشاعر الصرفة، وحتى على العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العادية التي لا تكون من موقع الخضوع للآخر، وهذا المعنى الإضافي هو **إما** اتباعه وتوليه على حساب الدين والمجتمع الإسلامي، فتكون موالاته موجهة ضد المسلمين، **وإما** موالاته في حال قيام الحرب بينه وبين المسلمين بما يؤدي إلى إضعف جبهة المسلمين، **وإما** الموالاة التي تجعل المسلم فرداً أو مجتمعاً في موقع التبعية للغير اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً.. هذا هو المستفاد من آيات النهي عن التولي ونحوها، وتوضيحاً لذلك نقول:

(1) **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 2، ص 458.

أما الأول، وهو اتباعه على حساب الدين، فهو مما لا ريب في كونه مرفوضاً، ويستفاد من بعض الآيات الكريمة أنّ النهي منصبٌ على توليهم واتباعهم على حساب الدين والمبادئ، فيكون المؤمن في اتباعه لهم في معرض الانحراف والضلال، ومما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البَقَرَة: 257]، وقوله سبحانه بشأن الشيطان: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأعرَاف: 30]، فإن اتخاذه ولياً بمعنى اتباعه في ترك طاعة الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ [آل عِمرَان: 149-150]. فإن ردهم على أعقابهم هو كناية عن إعادتهم إلى الشرك والضلال، وإلى هذا المعنى ينظر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [التّوبَة: 23]. إن الولاء بهذا المعنى أو الذي يكون في معرض ذلك مرفوض ومحرم دون ريب، لأنه يتسبب في ضياع الفواصل الدينية مع الآخر ويؤدي اتباعه إلى ضياع الهوية الدينية، وهذا ما لا يقبل الإسلام بالمساومة فيه، والقرآن أراد للمسلم أن يكون واقعياً في نظرته للأمور، فالآخرون وبحسب نص الآية بعضهم أولياء بعض، وكأنهم يقفون في جبهة واحدة ضد الإسلام في عقائده، وأهمّها نبوة سيدنا محمد ﷺ، فهم يتوحدون عندما يكون الإسلام هو الهدف، وفي هذه الحالة لا بد من التعامل مع الموقف بواقعية فكرية لا عاطفية.

وأما الثاني، وهو توليه في حال قيام الحرب بيننا وبينه، وكونه في موقع العدوان، فلأن ذلك إعانة له على الظلم وتقوية لجبهة الباطل، أو إضعاف لجبهة الحق، وحرمته من البديهيات، وسيأتي بحثه بالتفصيل في فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المُمتَحنَة: 9]، وسنذكر لاحقاً آية سورة الممتحنة الناهية عن اتخاذ عدو الله وعدو المؤمنين أولياء، مع كونهم معادين للمؤمنين وقد أخرجوا الرسول والمؤمنين من ديارهم، مما يستفاد منه أنّ النهي منصب على تولي المحاربين، وليس المعاهدين والمسالمين.

وأما الثالث، وهو التولي بمعنى التبعية له، فلأنّ المستفاد من غالبيّة الآيات أنّ النهي هو عن العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تجعل المسلم – فرداً أو جماعة - إمّا منتمياً إلى كيان اجتماعي وسياسي واقتصادي آخر على حساب الانتماء إلى المجتمع الإسلامي وإما في موقع التبعية للآخر.

والشاهد على نظر الآيات إلى التولي بهذا القيد (الثالث) أو حتى بالقيدين السابقين هو – بالإضافة إلى ما أشرنا إليه – العديد من القرائن، وهي على أنواع:

النوع الأول: قرينة السياق التاريخي العام

وأقصد بها أنّ هذه الآيات نزلت في فضاء معين كان لمفهوم الولاء فيه دلالته الخاصة، حيث إن من المعلوم أنّ العلاقات الاجتماعية كانت قائمة على البنية العشائرية القبلية التي لها قيمها وقوانينها الخاصة، والتي قد تصطدم مع التشريع الإسلامي، وكان الولاء هو في أساس هذه العلاقات، فمن كان من غير العرب ومن غير العشائر الأساسية فإنه يتحالف مع عشيرة أخرى أو يطلب منها أن تمنحه الولاء، فينضوي فرداً كان أو جماعة بعقد ولاء مع إحدى القبائل القوية، ولذا كان غير العرب يُسمّون الموالي، وفي علمي الرجال والتراجم يكثر استخدام كلمة مولى في وصف الرواة غير العرب. ومن خصائص نظام الولاء أنه كان يمنح صاحبه الحماية لقاء تماهي الشخص مع القبيلة وتبني مواقفها وخياراتها في الحرب والسلم، فحربها حربه وسلمها سلمه. ومن مزاياه أن قيم القبيلة وقوانينها هي التي تحكم الولاء، وهذا النوع من التولي لا يوافق عليه الإسلام في معظم عناصره، وقد استبدله بقيم أخرى، فبعد قيام المجتمع الإسلامي أصبح الولاء للجماعة الإسلامية، وعلى المسلم

وكل من ينضوي تحت إطار الدولة الإسلامية أن يكون منتمياً وموالياً للاجتماع الإسلامي لا أن يكون انتماؤه للقبيلة، فضلاً عن أن يكون موالياً لنظام سياسي آخر في موقع العداء للإسلام والجماعة الإسلامية، فالولاء لغير المجتمع الإسلامي يكون عملاً محظوراً وقد يرقى إلى حد الخيانة العظمى، وهذا ما يجعلنا نفهم لسان الوعيد الشديد لمن يتولى غير المسلمين، والذي وصل إلى حد اعتباره ارتداداً كما سيأتي عما قليل. إنّ تولي غير المسلمين إن لم يختزن العودة إلى نظام بائد والردة على النظام الجديد، فإنه بالتأكيد يختزن شيئاً من التذبذب في الموقف، وهو تذبذب يمنع من الموالاة الصادقة والانضواء التام في النظام الجديد بكافة مقتضياته ومندرجاته.

وثمة قرينة أخرى لا بدّ أن تؤخذ بنظر الاعتبار، وهي أنّه قد عُرف عن العرب آنذاك أنهم كانوا ينظرون نظرة اعجاب وانبهار إلى الآخر الكتابي، ولا سيما اليهود منهم، ما يدفع على احتمال أن يكون النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ليس بهدف التأسيس لحالة من القطيعة والتمايز الكلي عن الآخر، وإنما يهدف إلى التخفيف من آثار العقدة النفسية التي كان يعيشها أهل الجزيرة تجاه اليهود وشعورهم بالدونية أمامهم، باعتبار أنّهم أهل كتاب سماوي، وقد كانوا يمنّون الناس ويستفتحون عليهم بنبي يبعثه الله فيهم.

النوع الثاني: القرينة اللغوية

ويلاحظ أنّ الآيات المتقدمة في معظمها لم تنه عن التولي بل عن اتخاذهم أولياء، وتعبير الاتّخاذ هو قرينة على أنّ المقصود هو سنخ خاص من التولي، فالاتخاذ هو الأخذ مع الدقّة والتوجّه، فيكون قريباً من الانتخاب[1]، وهو يختزن معنى الاختصاص بالشيء[2]. فتولي غير المسلمين يعني الملازمة لهم

(1) **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج 1، ص 42.

(2) قال الطبرسي: " الاتخاذ: أخذ الشيء على وجه الاختصاص"، **جوامع الجامع**، ج 3، ص 194.

والاختصاص بهم، على حساب المسلمين، قال الشريف الرضي: "الاتخاذ في الأصل هو: القصد إلى أخذ الشيء والعزم عليه والتمسك به والملازمة له، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 125]، أي: قصد إلى تمييزه بهذه الحال والإظهار لها والمداومة عليها، وإذا تأملت كلّ ما نطق به القرآن من ذكر الاتخاذ، وجدته يتضمن هذا المعنى"[1].

وقال الشيخ الطوسي: "والاتخاذ هو الافتعال من أخذ الشيء، والاتخاذ إعداد الشيء لأمر من الأمور، واتخاذهم أولياء هو أنْ يعتقدوا موالاتهم ووجوب نصرتهم فيما ينوبهم، وليس ذلك بمانع من صلتهم والإحسان إليهم، لأنّه تعالى حثّ على ذلك، فقال: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ﴾ [لقمان: 15] والأب والوالد نظائر، والأخ الشقيق في النسب من قبل الأب والأم، وكل من رجع مع آخر إلى واحد في النسب من والد ووالدة، فهو أخ، والأولياء جمع ولي وهو من كان مختصاً بإيلاء التصرف في وقت الحاجة"[2].

وقال الطبرسي: "الاتخاذ: هو الاعتماد على الشيء، لإعداده لأمره، وهو افتعال من الأخذ، وأصله ائتخاذ فأبدلت الهمزة تاء، وأدغمتها في التاء التي بعدها، ومثله الاتعاد من الوعد، والأخذ يكون على وجوه: تقول أخذ الكتاب: إذا تناوله، وأَخَذَ القربان: إذا تقبله، وأَخَذَهُ الله من مأمنه: إذا أهلكه. وأصله: جواز الشيء من جهة إلى جهة من الجهات. والأولياء جمع ولي وهو النصير، لأنه يلي بالنصر صاحبه"[3].

إن هذه الكلمات تشهد لما قلناه، من أن اتخاذهم أولياء هو عمل له دلالته الخاصة التي تختزن معنى النصرة لهم والاعتماد عليهم والركون إليهم.

---

(1) **حقائق التأويل**، ص 73.
(2) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 194.
(3) **تفسير مجمع البيان**، ج 3، ص 354.

النوع الثالث: قرائن السياق القرآني العام

وإنّ المتأمل في السياق القرآني العام يجده شاهداً على ما نقول، فليلاحظ على سبيل المثال:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ﴾ [النِّسَاء: 144]، وهو واضح في أنّ النهي عن اتخاذهم أولياء على حساب المؤمنين، وكأنه يقطع ولايته عن المؤمنين. وبكلمة أخرى: إنه يتولى جبهة الكافرين على حساب جبهة المؤمنين. وقال تعالى في آية أخرى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النِّسَاء: 139]. إنّ الآية توحي بأنّ اتخاذهم للكافرين أولياء بهدف التقوي والاعتزاز بهم، ومن يريد العزة من غير المؤمنين إنما هو من لا يملك انتماءً قوياً ولا ثقة له بهويته.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِىۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [المُمتَحنَة: 1] فإنّ الحديث في الآية ناظر إلى الأعداء الذين أخرجوا الرسول ﷺ وأصحابه من ديارهم، فهؤلاء لا ينبغي اتخاذهم أولياء، لأن توليهم هو بمثابة المعاداة للمؤمنين، وتشير آخر فقرة من الآية إلى أنّ بعض المسلمين كان قد أسرّ إلى المشركين بالمودة في محاولة لتأمين خطّ الرجعة مع الكافرين، في حال انتصارهم وغلبتهم على المسلمين، وهذا يكشف عن ضعف إيمانهم واعتقادهم.

ثالثاً: ومن أوضح الآيات دلالة على ما نقول هي التي تضمنت النهي عن اتخاذهم أولياء حتى لو آمنوا ما لم يهاجروا، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ

بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: 72]. إنّ هذه الآية واضحة الدلالة على النظر إلى الولاء في بعده السياسي، ولهذا نجدها اعتبرت أنّ من آمن ولم يهاجر فهو لم ينتم بعد إلى الاجتماع الإسلامي فلا يدخل في ولاية المسلمين الكاملة لأنه لا يزال تحت ولاية الجبهة الأخرى، مع أنه مسلم ولا بدّ من نصرته والدفاع عنه إن لم تستلزم النصرة والدفاع عنه الإخلال بميثاق أو عهد مع كيان سياسي معين، ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ [الأنفال: 72]. إنّ الولاية الكاملة التي تستتبع حقوق المواطنة التامة هي للذين هاجروا وانضووا تحت لواء المجتمع الإسلامي وكذلك الذين آووا ونصروا وكانوا من نسيج هذا البناء الإسلامي الجديد.

ونحوه قوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النّساء: 89]. وما تضمنته هذه الآية من الدعوة إلى قتلهم سوف نتناوله بالبحث في مبحث "فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر".

رابعاً: إنّ قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المُمتَحنَة: 8-9]، يمثّل أصلاً في فهم كلّ ما ورد في الكتاب بشأن غير المسلمين، فهي تقسّمهم إلى صنفين، هما: المسالمون، والمحاربون، فما جاء من آيات تدعو إلى القتال والبراءة ونفي الموادة وعدم التولي، إنما هي ناظرة إلى الصنف الثاني، دون الأول، وبعبارة أخرى: إذا جمعنا هاتين الطائفتين من الآيات وعطفنا بعضهما على بعض، "يكون المعنى: يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء إذا نصبوا العداء لكم، وكانوا حرباً عليكم، أما إذا كانوا وادعين مسالمين فعليكم أن تحسنوا العشرة معهم، وتعيشوا جميعاً متعارفين متآلفين.. بل ولكم أن تبروهم

وتقسطوا إليهم، لأن اللّه يحب العدل والإحسان إلى جميع خلقه"[1].

النوع الرابع: قرائن السياق القرآني الخاص

وعندما نلاحظ السياق الخاص للآيات القرآنية الثلاث المتقدمة في مستهل هذه القاعدة، فإننا نلاحظ أنها محتفة بقرائن سياقية تحدد المراد بالتولي:

أما الآية الأولى، وهي التي نهت عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء، فثمة ما يشهد لكونها ناظرة إلى الولاية السياسية المشار إليها، فالآية التي جاءت بعدها مباشرة هي قوله تعالى: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَـٰدِمِينَ﴾ [المَائدة: 52]. وهذه الآية المعطوفة على ما قبلها توضح معنى التولي أكثر، حيث تشير إلى أنّ مسارعة الذين في قلوبهم مرض في توليهم، كان من جهة خوفهم من أن تصيبهم دائرة، بمعنى حصول تحوّل في الظروف السياسية وموازين القوة لغير صالح المسلمين، وقد طمأن الله المسلمين من حدوث الدائرة وأنّ ما سيحصل هو الفتح للمسلمين، وسيندم عندها المنافقون على مواقفهم المتذبذبة. ثم جاءت بعدها آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المَائدة: 54]، حيث نجد تحذير المرتدين من أن الله تعالى سيستبدلهم بقوم آخرين، وهي ردة كانت تجعل المرتد يعود إلى الجبهة المعادية. ثم جاء عقيبها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾ [المَائدة: 55-56]، وهاتان الآيتان هما على الأصح ناظرتان إلى الولاية على الأمة. قال المازندراني: " لا نسلم أن التولي فيما بعد هذه الآية بمعنى النصرة والمحبة بل بمعنى الأحق بالتصرف

(1) **التفسير الكاشف**، ج 3، ص 73.

فإنّ باب التفعل يجيء كثيراً لاتخاذ الفاعل أصل الفعل، فالمعنى من "اتخذ الله ورسوله والذين آمنوا" وهم الأئمة أولياء يعني الأحقين بالتصرف"[1].

ثم تلتها الآيتان التاليتان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ وَإِذَا نَادَيۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوٗا وَلَعِبٗاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ﴾ [المائدة: 57-58]، والنهي عن التولي هنا هو كسابقه في النظر إلى ما قلناه.

وأما الآية الثانية، وهي في سورة الممتحنة، فهي واضحة في النظر إلى الأعداء المحاربين للرسول ﷺ، وسياقها أيضاً واضح في النظر إلى ذلك أيضاً، فقد تلاها مباشرة قوله تعالى: ﴿إِن يَثۡقَفُوكُمۡ يَكُونُواْ لَكُمۡ أَعۡدَآءٗ وَيَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ وَأَلۡسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ﴾ [المُمتَحنَة: 2]، ثم جاءت الآية الثامنة من السورة عينها لتؤكد على أنّ الآخر المسالم الذي لا يُقَاتِل، لا يجب قتاله ولا ينهى الله تعالى عن البر والقسط إليه، قال تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [المُمتَحنَة: 8]، ثم تلتها الآية التاسعة لتؤكد أنّ من يُنهى عن موالاته حصراً (بقرينة إنما) هو خصوص من قاتل المسلمين وأخرجهم من ديارهم، قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المُمتَحنَة: 9].

وأما الآية الثالثة، فهي تنهى عن اتخاذهم أولياء من دون المؤمنين، وذلك أمر يوجب غضب الله تعالى على المؤمنين، وجعلهم لله سلطاناً عليهم، وقد سبقها في السياق الخاص، قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعٗا﴾ [النِّسَاء: 139]، وهذا يوضح سبب اتخاذهم للكافرين أولياء من دون المؤمنين، والسبب هو أنّهم يبتغون عندهم العزة، فهم يعيشون خوف الدولة وانقلاب الأمور، بأنْ يضعف المؤمنون ويصبحوا أذلاء وضعفاء أمام المشركين.

(1) **شرح أصول الكافي**، ج 4، ص 235.

القاعدة الثانية

النهي عن مودة غير المسلمين

1 - الفقهاء والنهي عن مودة غير المسلمين

2 - مناقشة دليل النهي عن مودتهم

3 - ما دلّ على مشروعيّة مودتهم

هذه القاعدة مخصصة لدراسة كبرى "حرمة مودة غير المسلمين"، وعمدة ما استدل به القائلون بالحرمة قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: 22]، وسبقه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: 20-21]. وفي مقابل الاستدلال بهذه الآية على النهي عن المودة قد تذكر بعض الآيات أو الوجوه الأخرى على مشروعية المودة لغير المسلمين في الجملة، ولهذا نوقع الكلام حول ذلك في عدة نقاط:

1 - الفقهاء والنهي عن مودة غير المسلمين

استفاد كثير من الفقهاء من آية النهي عن الموادة حكماً شرعياً عاماً، وهو حرمة مودة غير المسلم، قال الشربيني: "تحرم مودة الكافر، لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22] "[1].

(1) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج 2، ص 228، وذكر الفتوى عينها في **مغني المحتاج**، ج 4، ص 256.

وقال البهوتي: "(و) يكره (التعرض لما يوجب المودة بينهما[1]) لعموم قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 22] "[2].

وقال العلامة الحلي: "ولا تجوز مودتهم. قال الله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 22]"[3]. إلى غير ذلك من الكلمات[4] التي حرمت مودة الكافر. ولم يقتصر الأمر على تحريم المودة، بل إن فقهاء المسلمين أكثروا من الاستدلال بالآية المذكورة في العديد من الفروع الفقهية التي رأوا أنها مصداق للمودة:

منها: منع الزواج من الكتابية بقول مطلق، لأنّ النكاح مستلزم للمودة، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الرُّوم: 21]، "وكلّ مودة لكل كافر حرام، لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 22] "[5].

منها: ترك تعزية أهل الذمة، قال المحقق الحلي أنّ "تعزية أهل الذمة ليس بمسنون، لأنه يتضمن وداً وحنواً وهو منهي عنه"[6].

منها: منع الوصية له، حيث قيل: "إنّ الوصيّة تستلزم الموادة، وهي محرمة بالنسبة إلى الكافر، لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 22] "[7].

---

(1) يقصد بين المسلم والكافر.
(2) **كشف القناع**، ج 3، ص 149.
(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 348.
(4) **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 593.
(5) راجع: **أحكام القرآن للجصاص**، ج 3، ص 572. و**إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 23، **والتنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 3، ص98.
(6) **المعتبر**، ج 1، ص 343.
(7) قال الشهيد الثاني: "أن الوصية تستلزم الموادة، وهي محرمة بالنسبة إلى الكافر"، **مسالك الإفهام**، ج 6، ص 219، ولكنه رفض هذا الاستدلال كما سيأتي.

منها: منع الوقف عليهم[1].

ومنها: منع تهنئتهم[2].

ومنها: ترك إلقاء التحية عليهم[3].

ومنها: منع إعطائهم الزكاة[4].

ومنها: منع مشاركتهم ولو على نحو المضاربة[5].

في المقابل فقد رفض بعض الفقهاء التمسك بآية النهي عن الموادة للمنع عما ذكر من الصدقة أو الهدية أو الصلة للآخر كما سنرى.

والاستدلال بالآية لهذه الأحكام مبني على أنّ قوله ﴿لَا تَجِدُ﴾ [الإسرَاء: 75] "هو خبر في معنى النهي، لاستحالة عدم مطابقة خبره تعالى"[6]. أي لو أريد به الإخبار المحض لكان كاذباً ويستحيل أن يكون خبره تعالى كاذباً. وأكمل المستدلون كلامهم، بأنّ قوله: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي

(1) كما أشار إليه الشهيد في **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، ج 2، ص 434. والسيد عميد الدين الأعرج، راجع: **كنز الفوائد**، ج 2، ص 135، **وإيضاح الفوائد**، ج 2، ص 388، وألمح إلى ذلك السيد اليزدي معتبراً أنّ الاستدلال بها توهم، **العروة الوثقى**، ج 6، ص 321، وراجع: **فقه الصادق**، ج 20، ص 346. قال الفاضل المقداد في استدلاله على المنع من الوقف على الحربي بأنّ "الوقف نوع مودة وهو ظاهر، ولا مودة للحربي، لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾.."، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 2، ص 313.

(2) ذكرنا ذلك في بحث التهنئة. راجع: **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر الديني**.

(3) قال النووي الشافعي أنه إذا لم يكن هناك حاجة لتحية الآخر ولو بغير السلام: "فالاختيار أن لا يبتدئه بشيء من الاكرام أصلاً، فإنّ ذلك بسط له وإيناس وملاطفة وإظهار ودّ، وقد قال الله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾"، **روضة الطالبين**، ج 7، ص 432.

(4) **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 307.

(5) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 7، ص 138.

(6) **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، ج 2، ص 434.

ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ﴾ [المُمتَحنَة: 8] منسوخ الحكم[1].

2 - مناقشة دليل النهي عن مودتهم

عرفت أن عمدة الدليل على القول المانع من مودة غير المسلمين هو الآية المتقدمة، فهل يتم الاستدلال بها على المدعى؟

الظاهر أنّ هذه الآية المباركة لا تدلّ على شيء مما ذكر، لأنّ دلالتها تتوقف على التثبت من أمرين أساسيين: **أولاهما**: تحديد المقصود بالمودة المنهي عنها في المقام، **ثانيهما**: تحديد مَنْ هم الذين حادوا الله ورسوله ممن طلبت الآية قطع مودتهم، فهل كل من ليس مسلماً هو محادٌّ لله ورسوله ﷺ ولا بدّ من اجتناب مودته؟

أ - معنى الموادة

أما الأمر الأول، فنقول بشأنه: إنّ الموادة المنهي عنها في هذا السياق ليست مجرد مشاعر داخليّة، وإنما هي **إما** بمعنى التولي والنصرة أو التي يتبعها ذلك، **وإما** بمعنى موادة الآخر دينياً، ومرجعه إلى مودة دينهم، أو مودتهم لكونهم يحادون الله ورسوله، وأمّا صرف محبتهم الناشئة أو المسببة عن وجود بعض العلائق الإنسانية أو الروابط الاجتماعية فليست من الموادة المنهي عنها في شيء، وهذا باعتقادنا هو الفارق بين المودة والحب، فإنّ الحبّ هو مشاعر قلبيّة، أمّا المودة فإنّها تختزن معنى الاتباع والنصرة والميل العملي، وهذا ما نقوله في مودة أهل البيت عليهم السلام المأمور بها في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشّورىٰ: 23]، فهي لا تعني المحبة الصرفة فحسب، وإلا لكانت متحققة حتى مع عدم اتباعهم وتوليهم بل ومع محاربتهم، كما حصل مع بعض من حارب الإمام الحسين عليه السلام ممن كانت

(1) **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 23، **والتنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 3، ص 98.

قلوبهم معه وسيوفهم عليه، كما عبر الفرزدق في كلمته الشهيرة[1]، وإذا لم يُقبل ما ذكرناه في شأن كلمة "المودة"، فلا أقل من أن يقبل في كلمة "الموادة" الواردة في الآية، فإن الآية لم تستخدم فعل "يودون" بل فعل "يوادّون"، على وزن "يضارّون"، والموادة غير المودة، فإن زيادة المباني تدلُّ على زيادة المعاني. والمعنى الإضافي الذي يختزنه تعبير "يوادون" هو التبعية والتولي والنصرة، وهذا المعنى من الموادة هو ما يختزنه أيضاً التعبير بـ "تلقون إليهم بالمودة" مفرِّعاً ذلك على اتخاذهم أولياء، في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ إِن كُنتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَٰدٗا فِي سَبِيلِي وَٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِيۚ تُسِرُّونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعۡلَمُ بِمَآ أَخۡفَيۡتُمۡ وَمَآ أَعۡلَنتُمۡۚ وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المُمتَحنَة: 1].

وبالإضافة إلى هذه القرينة، فهناك عدة قرائن تثبت أن وجود مشاعر الود تجاه غير المسلمين ليس منهياً عنه، كما سنذكر ذلك بعد قليل، وهو ما يعني أنّ الموادة المنهي عنها في الآية ليست صرف المشاعر التي لا يتبعها ولاء عملي.

وإلى ما ذكرناه من أنّ الموادة تختزن معنى التولي والنصرة، ذهب جمع من المفسرين كالطوسي والطبرسي وغيرهم، قال الشيخ الطوسي: "ومعنى يواده يواليه، وإنْ كان ذلك الذي يواده أباه أو ابنه أو أخاه أو عشيرته، فمن خالف ذلك، ووالى من ذكرناه كان فاسقاً، لا يكون كافراً... والموادة الموالاة بالنصرة والمحبة، فهذا لا يجوز إلا للمؤمن بالله دون الكافر، والفاسق المرتكب للكبائر، لأنه يجب البراءة منهما، وهي منافية للموالاة"[2]، وقال

(1) انظر: **دلائل الإمامة** للطبري، ص 182، وفي **تاريخ الطبري**، ج 4، ص290 جاءت كلمة الفرزدق كالتالي: "قلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أميّة"، وفي **العقد الفريد** لابن عبد ربه، ج 5، ص 126، جاءت كالتالي: "القلوب معك، والسيوف عليك، والنصر من الله".

(2) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 556.

الطبرسي في تفسيرها: "أي يوالون من خالف الله ورسوله، والمعنى: لا تجتمع موالاة الكفار مع الإيمان، والمراد به الموالاة في الدين ﴿وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: 22] أي وإن قربت قرابتهم منهم، فإنهم لا يوالونهم إذا خالفوه في الدين"[1].

وفي اعتراضه على الاستدلال بالآية لعدم صحة الوقف على الكافر، قال السيد اليزدي: "ولا دلالة فيه، إذ المنع المستفاد منه إنّما هو عن الموادّة من حيث كونها محادّة لا مطلقاً، ولذا لا إشكال في عدم حرمة مجالستهم ومحادثتهم والإحسان إليهم والتعارف معهم، بل ربّما يكون راجحاً إذا كان موجباً لتأليف قلوبهم ورغبتهم في الإسلام"[2].

وقد استدل البهوتي الحنبلي (1151هـ)[3] بآية "النهي عن الموادة" على تحريم معونة غير المسلمين على عدوهم، وهذا يعني أنه قد فهم من الموادة معنى يتخطى المشاعر إلى الإعانة العملية، ولكن قد سبق في كلامه في النقطة الأولى ما يستفاد منه النهي عن مطلق المودة.

ب - من هم الذين حادوا الله تعالى ورسوله ﷺ؟

وأما الأمر الثاني وهو تعيين وتشخيص من هم الذين حادوا الله تعالى ورسوله، فقد ذكر الشيخ الطوسي: أنّ "كلّ كافر فهو محاد لله ولرسوله"[4].

ولكننا نخالفه الرأي، فليس كل من لم يكن مسلماً فهو محادٌّ لله ولرسوله، ويشهد له:

---

(1) **مجمع البيان**، ج 9، ص 422.

(2) **العروة الوثقى**، ج 6، ص 623.

(3) قال: "(و) يحرم (أن يعينهم) المسلم (على عدوهم إلا خوفا) من شرهم. لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾"، **كشف القناع**، ج 3، ص 71.

(4) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 556.

أولاً: المعنى اللغوي والعرفي للآية، فإنّ "حاد" بمعنى شاقَّ وعادى، قال الجصاص: " المحادة أن يكون كل واحد منهما في حدٍّ وحيز غير حدِّ صاحبه وحيزه، فظاهره يقتضي أن يكون المراد أهل الحرب لأنهم في حد غير حدنا، فهو يدل على كراهة مناكحة أهل الحرب وإن كانوا من أهل الكتاب، لأنّ المناكحة توجب المودة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21] "[1]. وقال: "وقوله: ﴿يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22] إنما هو في أهل الحرب دون أهل الذمة، لأنه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد، وكذلك المشاقة وهو أن يكونوا في شق ونحن في شق، وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة"[2].

ثانياً: سياق الآية نفسها، فهو لا يتناسب مع دعوى أنّ المقصود بمن حادّ الله ورسوله مطلق من ليس مسلماً ولو كان مسالماً، والقرينة السياقية على ذلك، هي ذكر الآباء والأرحام في من نُهي عن مودتهم، فإنّ الآباء حتى لو كانوا مشركين، لا يؤمر الإنسان بأن يبغضهم ولا يحرم عليه أن يحمل لهم مشاعر الحبّ، كيف والوصية القرآنية بهم وبرعايتهم والإحسان إليهم واللطف بهم هي لا تنفكّ عن حمل هذه المشاعر، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 23-24]، بخلاف ما لو كان المقصود بهؤلاء هم الأعداء المحاربون لله ولرسوله، فإن العدو لا يسمح لك أن تواده ولو كان أباً أو أماً.

ثالثاً: السياق القرآني العام، الذي يُستفاد منه تصنيف غير المسلمين إلى

(1) **أحكام القرآن**، ج 3، ص 572.
(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 405.

صنفين، وهما المحاربون والمسالمون، والقرآن ينصّ على أنّ كثيراً من أهل الكتاب قد لا يكونون محادين لرسوله ﷺ، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المَائدة: 82]. كما أنّ الجمع بينها وبين آية: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المُمتَحنَة: 8]، هو شاهد آخر على ما نقول، لأنّه وفقاً لقاعدة أنّ القرآن "يفسر بعضه بعضاً" يكون نظر الأولى ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا﴾ [المجَادلة: 22] إلى المحارب والثانية ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المُمتَحنَة: 9] إلى المسالم، وهذا ما فهمه جمعٌ من الفقهاء، حيث استدلوا بالأولى على منعِ الصدقة والوصية إلى الحربي[1]، وبالثانية على جوازها وكذلك جواز الوصية والوقف على أهل الذمة[2]. وحمل الشهيد الثاني الموادة على الموادة لمن حاد الله من حيث إنه محاد لله تعالى، قال في مناقشته للاستدلال بالآية على منع الوصية لغير المسلم: "ويمنع كون مطلق الوصية له موادة، لأنّ الظاهر أنّ المراد منها موادة المحاد لله من حيث هو محاد لله"[3]

ودعوى أنّ آية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المُمتَحنَة: 8] منسوخة الحكم بقوله: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [المجَادلة: 22] كما ذكر غير واحد من الفقهاء[4]، أو بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التّوبَة: 5] كما نقل عن ابن عباس والحسن وقتادة[5]، مرفوضة، كما سلف في قاعدة البر والإحسان.

قد يقال: إنّ الودّ أو الحبّ حتى لو كان مشاعر صرفة، لكنه - بحسب طبيعة الأمور - يقود إلى الميل العملي وإلى النصرة، فيكون تحريمه لأجل سدّ

---

(1) وهكذا فقد حمل آية الموادة على الأعداء الشيخ سيد سابق في: **فقه السنة**، ج 2، ص 608.

(2) **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 2، ص 135، و206، **وغاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، للشيخ مفلح الصيمري، ج 2، ص 373.

(3) **مسالك الإفهام**، ج 6، ص 219.

(4) **إيضاح الفوائد**، ج 3، ص 23.

(5) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 582، **ومجمع البيان**، ج 9، ص 450.

هذا الباب الذي يفضي إلى الوقوع في المحذور في كثير من الأحيان.

لكننا نقول: إنّ ما ذكر مقبول عندما يكون متعلق الحب هو الآخر على أي حال، أي سواء كان في حالة عداء مع المؤمنين أم حالة وئام، وسواء كان حباً له لشخصه فقط أو لشخصه ووصفه الذي هو عليه معاً، وهو الكفر والعصيان، فإنّ هذا محرم لأن معناه أنك تحبه لكفره وعصيانه، أمّا لو كان حباً له لمجرد كونه إنساناً ذا روح فلا يكون منهياً عنه، وكذا لو كان حباً له لبعض مواصفاته الجميلة والحسنة، كما لو كان من أهل الخير والإحسان والصدق والوفاء.. وكذا لو كنّا نحبه إذا كان في موقع الضعف، كما في حالتي المرض والأسر وما إلى ذلك، حيث قد نشفق عليه، والشفقة لا تخرج عن كونها مشاعر مودة. إن مشاعر الحب في مثل هذه الحالات ليست منهياً عنها.

وقد تسأل: وهل إن التفكيك في المشاعر بين الشخص وصفاته أمر ممكن ومعقول؟

والجواب: إنّ التفكيك في المشاعر بين حال وحال أمر ممكن، وقد ورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "إِنَّ اللَّه يُحِبُّ الْعَبْدَ ويُبْغِضُ عَمَلَه"[1]، وفي الحديث عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: "أما علمت أنّ الله يحب العبد ويبغض عمله، ويبغض العبد ويحب عمله"[2]، فتأمل[3]، وإذا كانت صلة الشخص ومساعدته بإعطائه الطعام أو الشراب أو المال أو غيرها هي مما يُعقل فيها التفكيك بين صلته بوصفه كافراً وصلته بوصفه نفساً إنسانية، كما يستفاد من الشهيد الثاني، قال: "نسلم أنه لو أوصى للكافر من

(1) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 44.
(2) **الأمالي** للشيخ الطوسي، ص 411.
(3) لأنه قد يقال: إن العبد في هذا الأمر لا يقاس بالله تعالى، فالله عزّ وجل قادر على التفكيك فيمن يصبّ عليه حبه أو بغضه ولا يمكن أن يتجاوز الحد قيد أنملة، أما العبد فيصعب عليه الانضباط في هذا المجال، ولذا يكون من المنطقي أن ينهى عن الحب بشكل عام خوف أن يمتد الأمر إلى ما يبغضه الله تعالى.

حيث إنه كافر - لا من حيث إنه عبد الله ذو روح من أولاد آدم المكرمين - لكانت الوصية باطلة "[1]، فكذلك يمكن التفكيك أيضاً بين مودته كإنسان وبغضه كمجرم وقاتل، وكافر.

وإذا كان التفكيك في المشاعر الإنسانية بين حالات الشخص الواحد وأوصافه أمراً ممكناً وعرفياً، فبالأولى أن يعقل التفكيك بين المشاعر الصرفة تجاه الآخر وبين توليه ونصرته ودعمه، إن هذا ليس أمراً ممكناً فحسب، بل هو أمر متحقق وحاصل في كثير من الأحيان. وهذا نظير ما سلف منا في قاعدة الاحترام، حيث قلنا: إنّ التفكيك بين احترام الإنسان لشخصه وبين التنديد به في سلوكه وأفعاله هو أمر متعارف.

نعم، على المؤمن أن يحاذر دائماً من امتداد هذه المشاعر إلى السلوك العملي ومن استحواذها عليه بحيث يغدو حبّه لأهل المعصية أكثر من حبه لأهل الإيمان، فهذا مؤشر خطير، في الحديث عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ فِيكَ خَيْراً فَانْظُرْ إِلَى قَلْبِكَ فَإِنْ كَانَ يُحِبُّ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّه ويُبْغِضُ أَهْلَ مَعْصِيَتِه فَفِيكَ خَيْرٌ واللَّه يُحِبُّكَ وإِنْ كَانَ يُبْغِضُ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّه ويُحِبُّ أَهْلَ مَعْصِيَتِه فَلَيْسَ فِيكَ خَيْرٌ واللَّه يُبْغِضُكَ والْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ"[2].

وعلى ما ذكرناه يُحمل الخبر الوارد في تفسير الآية وهو الذي رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً عن جامع البزنطي، عن أبي جعفر عليه السلام عن أبي الحسن عليه السلام قال: "لا لوم على من أحبّ قومه وإن كانوا كفاراً، فقلت له: قول الله عز وجل: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22]، الآية، فقال عليه السلام: ليس حيث تذهب، إنّه يبغضه في الله ولا يودّه ويأكله[3] ولا يطعمه غيره من

(1) **مسالك الإفهام**، ج 6، ص 219.
(2) **الكافي**، ج2، ص 127، **والمحاسن**، ج 1، ص 263، **وعلل الشرائع**، ج 1، ص 117.
(3) هكذا في المصدر، ربما «يؤكله».

الناس"[1]، فإنّ قوله "لا لوم على من أحب قومه"، ناظر حبّ قومه حباً إنسانياً، وأمّا قوله بعد ذلك "إنه يبغضه في الله ولا يوده"، أي لا يوده في الله، فهو يتحدث عن "بغضه ومودته في الله"، وهذا لا يتنافى مع حبه كأبٍ أو أمٍ أو أخ، قال الحر العاملي: "الحبّ في أوله محمول على المجاز أو على اجتماع حبه وبغضه باعتبارين"[2].

3 - ما دلّ على مشروعية مودتهم

وبالإضافة إلى ما تقدم من عدم نهوض دلالة الآية على إثبات حرمة مودتهم، فإنّ بالإمكان إقامة الدليل على مشروعية المودة وعدم حرمته، والدليل هو عدة وجوه:

الوجه الأول: بعض الآيات القرآنية التي استفيد منها مشروعية مودة غير المسلمين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرُّوم: 21]، فإنّ الزواج من الكتابية - على الصحيح المختار - جائز شرعاً، والسؤال: هل يطلب من الزوج أن لا يحب زوجته الكتابية، مع أنّ الله تعالى هو من جعل بينهما - كزوجين - أواصر المودة؟ أفهل نسخت هذه الآية المباركة أو قُيِّد إطلاقها؟ إنّ النسخ والتقييد غير ثابتين، بل هما غير معقولين، لأنّ جعل المودة بين الزوجين هو جعل تكويني وليس تشريعياً ليعقل نسخه أو تقييده؟!

الآية الثانية: قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَـٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم

(1) **مستطرفات السرائر**، ص 576.
(2) **وسائل الشيعة**، ج 16، ص 182.

مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التّوبَة: 24]، بتقريب أنّ الآية المباركة - بمقتضى أفعل التفضيل في قوله "أحب" - لم تنهَ عن أصل الحبّ، وإنما حذرتهم من أن يكون حبُّهم لآبائهم وإخوانهم وأزواجهم وعشيرتهم وتجارتهم ومصالحهم أكثر من حبهم لله تعالى ومقدماً عليه، فلو كان حبهم للأهل والأرحام والأزواج - أكانوا من المسلمين أو غيرهم - غير مقدم على حبّ الله تعالى فلا نهي عنه ولا تحذير منه، بل هو مشروع وجائز.

وهذا الاستدلال جيد، فيما لو كان المراد بالآباء والأهل والأرحام والأزواج هم الأقارب من المشركين ويناسبه قرينة دعوتهم إلى التربص إلى أن يأتي أمر الله، وهو الفتح بحسب الظاهر[1]، ويشهد له ما جاء في أسباب النزول، سواء ما كان منها مروياً عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام[2] أو ما روي من طريق آخر من نزولها في الذين أسلموا لكنّهم رفضوا الهجرة لأجل أقربائهم وعشائرهم وتجاراتهم[3]، وهو ما تبناه غير واحد من أهل التفسير[4]، وإذا لم تكن الآية نازلة في الأقارب من المشركين، فلا أقل من أنّها شاملة لهم، ولو من خلال التمسك بإطلاقها.

---

(1) ذكر ذلك الطبري في **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 10، ص 127، **وتفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)**، ج 6، ص 1772.

(2) قال الشيخ الطوسي: "روي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: أنّ هذه الآية نزلت في حاطب بن أبي بلتعة، حيث كتب إلى قريش بخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين أراد فتح مكة"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 194، وتبعه على ذلك الطبرسي في **تفسير مجمع البيان**، ج 5، ص 30.

(3) قال السمعاني: "روي أن الآية الأولى لما نزلت قال أولئك الذين أسلموا ولم يهاجروا: إن نحن هاجرنا ضاعت أموالنا وخربت دورنا، وقطعنا أرحامنا؛ فأنزل الله تعالى هذه الآية"، **تفسير السمعاني**، ج2، ص 297.

(4) قال الشيخ الطبرسي: "لما أمر المؤمنون بالهجرة وأرادوا أن يهاجروا، فمنهم من تعلقت به زوجته، ومنهم من تعلق به أبواه وأولاده، فكانوا يمنعونهم من الهجرة فيتركونها لأجلهم، فبين سبحانه أن أمر الدين مقدم على النسب، وإذا وجب قطع قرابة الوالدين والولد فالأجنبي أولى"، **جوامع الجامع**، ج 2، ص 54، ونظيره ما في **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 196.

ولكنْ في تفسير القمي: "قال علي بن إبراهيم: لما أذّنَ أمير المؤمنين عليه السلام بمكة أن لا يدخل المسجد الحرام مشرك بعد ذلك العام، جزعت قريش جزعاً شديداً، وقالوا: ذهبت تجارتنا وضاعت عيالنا وخربت دورنا فأنزل الله عز وجل في ذلك قل يا محمد: ﴿إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ﴾ [التوبَة: 24]"[1]. والذي يظهر من هذا الكلام أنّ قريشاً كانوا حينها قد أسلموا، فيكون متعلق حبهم المقدّم على حبِّ الله تعالى هم أقاربهم من المسلمين، فلا يستفاد منها مشروعية حبّ غير المسلمين، ولكنّ كلام القمي لا يشكل في نفسه حجة شرعية تمنع من التمسك بإطلاق الآية.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عِمرَان: 119]. وقد استفاد منها بعض المفسرين إقرار المسلمين على محبة غيرهم وأنه لا ضير في أن يحملوا لهم مشاعر الود[2]، قال الشيخ محمد رشيد رضا (1354هـ): "أليس حبُّ المؤمنين لأولئك اليهود الغادرين الكائدين وإقرار القرآن إياهم على ذلك لأنه أثر من آثار الإسلام في نفوسهم، هو أقوى البراهين على أنّ هذا الدين دين حبّ

(1) **تفسير القمي**، ج 1، ص 284.

(2) هذا مبني على أن المراد بالحبّ هو المعنى الظاهر من الميل القلبي إليهم، ولكن قد ذكرت وجوه أخرى في بيان حب المؤمنين لهم، وقد أنهاها ابن الجوزي إلى أربعة: " أحدها : أنها الميل إليهم بالطباع، لموضع القرابة والرضاع والحلف، وهذا المعنى منقول عن ابن عباس. والثاني : أنها بمعنى الرحمة لهم، لما يفعلون من المعاصي التي يقابلها العذاب الشديد، وهذا المعنى منقول عن قتادة. **والثالث**: أنها لموضع إظهار المنافقين الإيمان، روي عن أبي العالية. **والرابع**: أنها بمعنى الإسلام لهم، وهم يريدون المسلمين على الكفر، وهذا قول المفضل، والزجاج"، **زاد المسير في علم التفسير**، ج 2، ص 22، والراجح من هذه الأقوال هو الأول لموافقته للظاهر، وأما الباقي فهي مناشئ لهذا الحب وليست معاني له، وقد أضاف إليها الفخر الرازي قولين، وأشار إلى ما ذكرناه من أنها أسباب موجبة للحب، ما يعني أنه لا تنافي بينها ويكون الكل داخلاً في الآية، وقد أسهب في بيان هذه الأسباب، راجع: **التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي)**، ج 8، ص 213.

ورحمة وتساهل وتسامح لا يمكن أن يصوب العقل نظره إلى أعلى منه في ذلك؟ بلى، ولكن وجد في الناس من ينكر عليه ذلك ويصفه بضده زوراً وبهتاناً، بل تعصباً"[1].

ولكننا لا نوافق على ما استفاده من الآية، لأنها ليست بصدد الإقرار، لأنّ السياق سياق تنديد لهم على موالاتهم واتخاذهم بطانة، وعليه، فلا يستفاد منها الإقرار، بل ربما استفاد بعض المفسرين أنها بصدد إدانة المسلمين على محبتهم، فقد نقل عن الضحاك أن معناها "كيف تحبون الكفار وهم لا يحبونكم ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ﴾ [آل عِمرَان: 119]؟!"[2]. وقال الزمخشري في تفسير الآية: "أي أنتم أولاء الخاطئون في موالاة منافقي أهل الكتاب، وقوله: ﴿تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: 119] بيان لخطئهم في موالاتهم، حيث يبذلون محبتهم لأهل البغضاء.. والحال أنكم تؤمنون بكتابهم كله وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم؟!"[3].

وبناءً على هذا الرأي تصبح الآية دليلاً للقول بحرمة محبتهم، لا لمشروعيتها.

لكننا كما لم نوافق على الأول (كونها دليلاً على مشروعية محبتهم) فإننا أيضاً لا نوافق على الثاني (كونها دليلاً على نفي المشروعية)، وذلك:

أولاً: إنه لا ظهور لها في النهي عن الحبّ، وإنما غاية ما يستفاد منها أنّها تهدف إلى كشف حقيقة المنافقين أو اليهود - على القولين [4]- ودعوة

---

(1) **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، ج 4، ص 91

(2) **تفسير السمرقندي**، ج 1، ص 266.

(3) **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج 1، ص 459، ونحوه ما ذكره البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)**، ج 2، ص 35،

(4) على اختلاف الأقوال، راجع القولين المذكورين في: **تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن**

المؤمنين إلى الحذر واليقظة وأن لا يكونوا في تعاملهم مع الآخرين ساذجين، بحيث يحبونهم مع أن الآخرين يكيدون لهم، لكنْ هل إنّ هذا الحب لهم مبغوض؟ هذا ما لا دلالة للآية عليه، بل هي ساكتة عنه.

ثانياً: لو سلمنا أنّها بصدد إدانة المؤمنين وتوبيخهم على حبهم لهم، فإنها إنما تدينهم على حبهم لهم مع كون الآخرين لا يبادلونهم الحب بل يكيدون لهم، ولا تنهى عن حبهم في حال كان الآخرون محبين للمؤمنين ولا يحملون ضدهم مشاعر الكراهية.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القَصَص: 56] ، بتقريب[1] أنّ النبي ﷺ كان يحبّ عمّه أبا طالب ويحبّ هدايته، فنزلت هذه الآية لتبين له ﷺ أنّ هداية أبي طالب لن تتحقق[2]، ولكن الآية لم تمنعه من حبه بل أقرته على ذلك.

ولكننا لا نوافق على هذا التفسير للآية وما ذكر في أسباب نزولها، لأن

أبي حاتم)، ج 3، ص 745، وقد رجح غير واحد أنّ المراد بهم المنافقون، بدليل قوله عز وجل ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ [آل عمران: 119]، **معاني القرآن** للنحاس، ج 1، ص 467، **تفسير ابن زمنين**، ج 1، ص 314، **والجامع لأحكام القرآن**، ج 4، ص 181، بينما رجح آخرون أنهم اليهود، ونقل ذلك عن ابن عباس، راجع: **زاد المسير في علم التفسير**، ج2، ص 22.

(1) استدل الشيخ فيصل المولوي بهذه الآية لإثبات مشروعية بعض صور الحب لغير المسلمين، راجع: **المسلم مواطناً في أوروبا**، ص 24.

(2) قال البخاري: "حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ، دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ، فَقَالَ: أَيْ عَمِّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَالَا يُكَلِّمَانِهِ حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ، مَا لَمْ أُنْهَ عَنْهُ، فَنَزَلَتْ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾، وَنَزَلَتْ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾"، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 247.

ذلك مبني على أساس باطل بنظرنا، والصحيح أن أبا طالب كان مسلماً مؤمناً وإن لم يظهر إسلامه بشكل صريح[1].

الوجه الثاني: ما دلّ في النصوص المتفرقة على إباحة أو مطلوبية بعض السلوكيات مع الآخر، وهي سلوكيات التي لا تنفك عادة عن مشاعر الود، إما بمعنى أن يكون الودّ هو الدافع إليها، أو بمعنى أنه يحصل مترافقاً معها، ومع ذلك لم يتم التنبيه في شيء من النصوص على ضرورة عدم الوقوع في فخ المودة وتجريد تلك الأعمال منها، من ذلك: الأمر القرآني بالبر بالآخر، كما مر في قاعدة البر والإحسان، وفي خبر زكريا بن إبراهيم الذي سأل عن كيفية التعامل مع أمه النصرانية، قال له أبو عبد الله عليه السلام: ".. فَانْظُرْ أُمَّكَ فَبَرَّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكِلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَقُومُ بِشَأْنِهَا"[2]، وفي عهد علي عليه السلام لمالك الأشتر يطلب منه أن يُشعر قلبه الرحمة للرعية واللطف بهم، أكانوا إخوة في الدين أو نظراء في الخلق[3]، وقد ذكرنا في مبحث "فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر" ما يدل - من النصوص أو القواعد - على جواز صلتهم والصدقة عليهم والهدية لهم وزيارتهم واستضافتهم ومصادقتهم وتهنئتهم وتعزيتهم، وهذه الأفعال والعلاقات تستدعي عادة نشوء المودة بين الطرفين، ومنها أيضاً: مشروعية الزواج من الكتابيّة، فإنّ الزواج - وبصرف النظر عن الآية المتقدمة - يستدعي نشوء المودة بين الزوجين، كما أنّه ينتج عنه تولد الأبناء والبنين من المرأة غير المسلمة، فهل يؤمر الأولاد بأن يبغضوا أمهاتهم وأن لا يحملوا مشاعر الحب والودّ اتجاهها مع أنّ ذلك من مقتضيات طبيعة الخلق؟! ولو كان الأمر كذلك، أما كان في هذا الحكم عسرٌ وحرجٌ كبيران؟!، ما يستدعي السؤال والاستفسار عنه ومع ذلك لم نجد

---

(1) قد ذكرنا مستند هذا المذهب في كتاب **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر**، مبحث حضور جنازة غير المسلم، فراجع.

(2) **الكافي**، ج 2، ص 160.

(3) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 84.

شيئاً من التساؤل. وهكذا فقد جاء في النصوص جواز استرضاع اليهودية والنصرانية، ومعلومٌ أنّ المرضعة تغدو أماً لهذا الطفل المسلم بالرضاعة فهل يؤمر بعد بلوغه أن ينزع من قلبه مشاعر الحب تجاه أمّه؟!

لا تقل: إنّ "البر والصلة والاحسان لا تستلزم التحاب والتواد المنهي عنه"[1].

لأننا نقول: لسنا ننكر عدم وجود ملازمة عقلاً، لكن الملازمة العرفية حاصلة في كثير من الأحيان، فاقتضى التحذير منها والنهي عنها شرعاً لو كانت محرمة. **ودعوى** أنّ الشارع قد حذر منها وذلك من خلال آية النهي عن المودة **مرفوضة** بأن دلالة الآية على المدعى هي أول الكلام، كما تقدم.

الوجه الثالث: إنّ مشاعر الودّ في كثير من الأحيان ليست اختياريّة ولا سيما للأقارب، فلا معنى للنهي عنها، لأنه يكون نهياً عما ليس في الاختيار. نعم، يمكن أن ينهى عن تحويلها إلى سلوكيات.

ولكن قد يعترض على هذه القرينة، بأنّ دعوى كون المشاعر ونبضات القلوب غير اختيارية وإنْ كانت صحيحة في الجملة، ولكنْ مع ذلك يمكن النهي عنها بلحاظ أنّ مناشئها في غالب الأحيان اختيارية، وهذه المناشئ هي من قبيل: مصاحبة الآخر ومجالسته ومخالطته والاستماع إليه، ويمكن بالتربية وبالتوجه إلى آثار هذه المشاعر ونتائجها رفعها من النفس أو التخفيف من حدتها ووطأتها إلى حد كبير. وإلى ذلك أشار الشربيني (977هـ) بقوله: "فإنْ قيل: الميل القلبي لا اختيار للشخص فيه. أجيب: بإمكان دفعه بقطع أسباب المودة التي ينشأ عنها ميل القلب، كما قيل: إنّ الإساءة تقطع عروق المحبة"[2].

(1) كما قال الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج 6، ص 107.
(2) **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**، ج 2، ص 228.

ويرده: أنّ ما ذُكر لا يكون مبرراً سوى للنهي عن تلك المقدمات التي قد ينتج عنها هذا الأمر غير الاختياري، لا أنه يقع بنفسه - بالرغم من عدم اختياريته - مصباً للنهي، على أن مقدماته تلك لم يثبت أنها محرمة بل ثبت جوازها، وهذا المعنى (أعني أن النهي عن الحب غير الاختياري غير معقول، والنهي عن مقدماته غير متحقق) لا بدّ أن يكون شاهداً على أنّ التفسير الذي ذكرناه للمودة هو المتعين.

القاعدة الثالثة

قاعدة نفي السبيل

1 - العلاقة بين قاعدة نفي السبيل وقاعدة العلو التشريعي

2 - موارد الاستدلال بالقاعدة

3 - دليل القاعدة

من القواعد الفقهية الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر: قاعدة نفي السبيل، والتي أخذ عنوانها من قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 141] .فما هي موارد الاستدلال بهذه القاعدة في كتب الفقهاء؟ وما هو مدركها؟ وما المراد بالسبيل المنفي؟ وهل هو عام للتشريع والتكوين، وللدنيا والآخرة؟

1 - العلاقة بين قاعدة نفي السبيل وقاعدة العلو الشرعي[1]

يظهر من بعض الأعلام، ومنهم السيد المراغي في العناوين[2] والسيد البجنوردي في القواعد الفقهية[3]، وتبعهما غيرهما على ذلك[4]، أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، فقد ذكروا قاعدة نفي السبيل واستدلوا عليها بحديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه".

ولكننا نرجح أنّهما قاعدتان، وهذا ما يظهر ممن استدل على بعض الفروع الفقهية بآية نفي السبيل ورواية "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" معاً كدليلين

(1) وهي القاعدة الرابعة الآتية.
(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 353.
(3) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 190.
(4) **القواعد الفقهية** للمصطفوي، ص 293، **والموسوعة الفقهية الميسرة**، ج 3، ص 268.

مستقلين في عرض بعضهما البعض[1]، والوجه في كونهما قاعدتين هو تغاير مفادهما في أكثر من جانب رئيس:

منها: أنّ الآية تنفي أن يكون للكافر سبيل على المسلم، بينما الحديث - بحسب الظاهر - ناظر إلى علو الإسلام، لا علو المسلم، ولا ملازمة بين علو الإسلام وعلو المسلم، كما سنشير.

ومنها: أنّ نفي السبيل في الآية غاية ما يستفاد منه أن ليس للآخر علو أو سبيل على المسلم أو على الإسلام، ولكن في الوقت عينه لا يستفاد منه أن للمسلم علواً على الآخر، إذ بالإمكان كونهما في الحقوق سيان، بينما الحديث يصرح بعلو الإسلام على غيره.

ويبدو أنّ المتقدمين أو كثيراً منهم لم يروا مساوقة دلالة الآية لدلالة الحديث، ولذا نجد أنهم استدلوا - كما سيأتي - بالحديث في موارد عديدة لم يستدلوا فيها بالآية وهي ليست من موارد الآية أصلاً، من هنا نرى ضرورة الفصل بين القاعدتين، على الرغم من التقائهما الجزئي، فندرس أدلتهما ونرى مدى صحتهما.

2 - موارد الاستدلال بالقاعدة

استدل الفقهاء بهذه القاعدة في العديد من الموارد، وقد أنهاها الفاضل المقداد إلى تسعة، وهي أكثر من ذلك بكثير، كما نلاحظ عند صاحب العناوين الفقهية[2]، ومعظمها يتصل بالعبد المسلم. فقد أفتوا بأنه لا يصح تملك غير المسلم للأمة أو العبد المسلمين[3] وحكموا ببطلان البيع[4]، وإذا

(1) راجع: **الحدائق الناضرة**، ج 23، ص 267، **ورياض المسائل**، ج 7، ص 544.
(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 350 - 351.
(3) **الخلاف**، ج 3، ص 188، **المبسوط**، ج 2، ص 167، **فقه القرآن** للرواندي، ج 2، ص 56. **ومتشابه القرآن ومختلفه**، ج 2، ص 221.
(4) **المبسوط** للطوسي، ج 6، ص 129، **فتح العزيز** للرافعي، ج 8، ص 110، **والمجموع** للنووي، ج 9، ص 360.

أسلم عبد الكافر أو أمته ألزم ببيعه وإن امتنع باعه الحاكم قهراً[1]، وأفتوا بعدم صحة إيجار العبد المسلم من كافر، ولا أن يكون الحر المسلم أجيراً للخدمة[2] عند غير المسلم، ولا يصح رهن العبد المسلم لكافر[3]، ولا تصح الوصية بالعبد المسلم للكافر[4].

ويمكن تصنيف موارد الاستدلال بها بطريقة أخرى، حيث يلاحظ أنّ القاعدة شكلت دليلاً في العديد من الأبواب الفقهية منها - بالإضافة إلى ما تقدم في شأن العبد -:

أ - باب الماليات: من البيع والوكالة والرهن والشفعة والحوالة، ولاحظنا للتو بعضاً من الأمثلة، ويضاف إليها: عدم جواز توكيل الكافر على المسلم ولو كان الموكل مسلماً[5]، ولا توكيل الكافر في تزويج المسلمة لمسلم، بل منع بعضهم من توكيل الذمي على المسلم ولو في غير الزواج[6]. وأنّه لا شفعة

---

(1) **السرائر**، ج 3، ص 22. **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

(2) قال الفاضل المقداد: "لا يصح إيجار العبد المسلم من كافر، وهل يصح إيجار الحرّ نفسه من كافر؟ أمّا للخدمة فلا يجوز، وأمّا لا لها: فأمّا لعمل مطلق، فيصحّ لأنّه كالدّين، وأما أجيراً خاصّاً فاحتمالان أحدهما: المنع للآية، والآخر: الجواز لعدم استقرار السبيل وهو قوي"، **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 13، ص 146. قال المقداد: "رهن العبد المسلم عنده أمّا مع قبضه له فلا يجوز، وأمّا مع عدم قبضه فالأصح جوازه"، **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

(4) قال المقداد لا تصحّ الوصيّة بالعبد المسلم للكافر وكذا لا يصحّ وقفه عليه، ولا هبته له، وبالجملة كلّما يستلزم إدخاله في ملكه أو السلطنة عليه فهو باطل للآية"، **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

(5) راجع: **الخلاف**، ج 3، ص 190. وقال المقداد: "كون الكافر وكيلا على مسلم سواء كان الموكَّل مسلماً أو كافرا لا يجوز"، **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

(6) وخالف في ذلك ابن إدريس، نافياً تحقق السبيل قال: "وللمسلم أن يتوكل للمسلم على أهل الإسلام والذمة، ولأهل الذمة على أهل الذمة، ويكره أن يتوكل للذمي على المسلم. وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته: وللمسلم أن يتوكل للمسلم على أهل الإسلام، وأهل الذمة، ولأهل الذمة على أهل الذمة خاصة، ولا يتوكل للذمي على المسلم. وقال بكراهة ذلك في مبسوطه، قال: يكره أن يتوكل المسلم لكافر على مسلم، وليس بمفسد للوكالة، هذا آخر كلامه رحمه الله. وكذلك قال في مسائل

لكافر على مسلم[1]، ولا حوالته عليه في حق[2].

ب - باب النذر والعهد واليمين: حيث قالوا إنه لا تتوقف صحتها على إذن الوالد الكافر[3].

ت - باب الزواج: لا يجوز تزويج المسلمة من الكافر[4]. وانفساخ عقد الزوجية بين من أسلمت وبقي زوجها على الكفر[5]، ولا ولاية للأب الكافر على ابنته المسلمة[6].

خلافه، وهو الأظهر، لأنه لا دليل على تحريمه. فإن تمسك متمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾. قلنا: المسلم الذي هو الوكيل ليس بكافر، وأيضا لا خلاف أن للذمي الذي هو الموكل، المطالبة للمسلم، بما له عليه من الحق، فله عليه سبيل، لأنه الذي جعل له عليه سبيلا، أعني المسلم الذي عليه الحق، فللوكيل المسلم، ما لموكله من المطالبة"، **السرائر**، ج 2، ص 91.

(1) **المبسوط**، ج 3، ص 139، **والغنية**، ص 234. **الخلاف**، ج 3، ص 454، **السرائر**، ج 2، ص 388.

(2) **العناوين الفقهية**، ح 2، ص 351.

(3) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 350.

(4) قال أبو بكر الكاشاني (587 هـ): "فلا يجوز إنكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز إنكاحها الوثني والمجوسي لان الشرع قطع ولاية الكافرين عن المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فلو جاز إنكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز"، **بدائع الصنائع**، ج 2، ص 272، وتبنى الاستدلال بها ابن حزم في **المحلى**، ج 9، ص 449، وراجع **تحرير المجلة**، ج 1، ص 92.

(5) قال ابن إدريس رداً على ما اختاره الشيخ الطوسي من بقاء المسلمة على زوجية زوجها الكافر مع عدم تمكينه منها: "والدليل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ومن ملكه عقدها فقد جعل له من أعظم السبل عليها، والله تعالى نفى ذلك على طريق الأبد بقوله: "ولن"، وأيضاً فالإجماع منعقد على تحريم إمساكها، وأن يجعل للكافر عليها السبيل، وشيخنا أبو جعفر في نهايته محجوج بقوله في مسائل خلافه، ومبسوطه"، **السرائر**، ج 2، ص 543.

(6) ذكره من السنة ابن نجيم المصري، في **البحر الرائق**، ج 3، ص 217، ومن الشيعة الشيخ الأنصاري، قال: "والولاية سبيل"، **كتاب النكاح** له، ص 128، وراجع: **العروة الوثقى**، ج 5، ص 624.

ث - باب المقدسات الإسلامية: لا يحل بيع المصحف منه[1]، وألحق به كتب الحديث.

ج - باب الولايات والوصية ونحوها: لا يكون غير المسلم وصياً على صبي مسلم[2]، ولا قاضياً على المسلمين، وهو عبارة أخرى عن شرطيّة الإسلام في القاضي أو قل مانعيّة الكفر فيه[3]. وكذلك لا يكون مفتياً للمسلمين، لأنّ الإفتاء سبيل[4]، وبطلان إمامة الكافر[5]، ومنع بعضهم من إشهاد الكافر على نكاح المسلم، لأنّ الإشهاد ولاية والكافر ليس من أهل الولاية على المسلم[6]، ومنع بعض الفقهاء[7] من مطلق شهاداتهم على المسلم للسبب عينه.

ح - باب القصاص: وأنه لا يقتل مسلم بكافر[8].

خ - الفقه السياسي، وفقه الجهاد والمواثيق بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، فكل اتفاقية تجعل للآخرين سبيلاً على المسلمين يمكن إبطالها

---

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج 13، ص 146، **وتحرير المجلة**، ج 1، ص 92.

(2) قال المقداد: "كذا لا يصح كونه وصيّا على صبيّ مسلم"، **كنز العرفان**، ج 2، ص 44، وقال الشربيني: " فلا يصح الايصاء من مسلم إلى ذمي إذ لا ولاية لكافر على مسلم، ولتهمته، قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾"، **مغني المحتاج**، 3، ص 74.

(3) قال الشربيني: " فلا يولي كافر على مسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ ولا سبيل أعظم من القضاء"، **مغني المحتاج**، ج 4، ص 375، **والأحكام السلطانية** للماوردي، ص 65، **والعناوين الفقهية**، ج 2، ص 350، والاستدلال بالآية وارد عند السيد اليزدي في **العروة الوثقى**، ج 6، ص 417.

(4) **النور الساطع**، ج 2، ص 202.

(5) قال الشربيني: "الكافر إذا تغلب لا تنعقد إمامته لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾"، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج 2، ص 205، ونحوه ما في **مغني المحتاج** له، ج 4، ص 132.

(6) **بدائع الصنائع**، ج 2، ص 253.

(7) **المصدر نفسه**، ج 6، ص 280.

(8) **الخلاف**، ج 5، ص 146. **والسرائر**، ج 3، ص 324. **متشابه القرآن ومختلفه**، ج 2، ص 221، **وكتاب القصاص للفقهاء والخواص** للكاشاني، 54. وكذلك **المحلى** لابن حزم، ج 10، ص 352.

استناداً إلى القاعدة. يقول الإمام الخميني: "ولم يتّضح أنّ علّة نفي السبيل على المؤمنين احترام المؤمن. بل يمكن أن يكون له وجه سياسيّ، هو عطف نظر المسلمين إلى لزوم الخروج عن سلطة الكفّار بأيّة وسيلة ممكنة، فإنّ تسلّطهم عليهم وعلى بلادهم ليس من الله تعالى، فإنّه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً وسلطة، لئلّا يقولوا: "إنّ ذلك التسلّط كان بتقدير من الله وقضائه، ولا بدّ من التسليم له والرضا به" فإنّه تسليم للذلّ والظلم، وأبى الله تعالى ذلك، فإنّ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين"[1].

3 - أدلة القاعدة

استدل على القاعدة بعدة وجوه، بعضها أدلة لبيّة وبعضها الآخر أدلة لفظية، وعمدتها القرآن الكريم، وهذا بيان الأدلة:

أولاً: الإجماع

قال السيد المراغي: "الإجماعات المنقولة حد الاستفاضة، بل التواتر من الأصحاب - كما لا يخفى على المتتبع - المؤيدة بالشهرة العظيمة البالغة حد الضرورة"[2].

وقال السيد البجنوردي: "الثالث هو الإجماع المحصل القطعي على أنه ليس هناك حكم مجعول في الإسلام يكون موجباً لتسلط الكافر على المسلم، بل جميع الأحكام المجعولة فيه روعي فيها علو المسلمين على غيرهم، كمسألة عدم جواز تزويج المؤمنة للكافر، وعدم جواز بيع العبد المسلم على الكافر، وعدم صحة جعل الكافر والياً أو ولياً على المسلم وأمثال ذلك"[3].

(1) **كتاب البيع**، ج 2، ص 725.
(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 352.
(3) **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، ج 1، ص 191.

وقال الشيخ اللنكراني: "الإجماع على أنّه لم يجعل في الشريعة حكم موجب لوجود السبيل للكافر على المسلم وثبوت السّلطة له عليه، ولم يظهر من أحد إنكار هذا الأمر، كما يظهر بالتتبع في موارد هذه القاعدة كمسألة تزويج المؤمنة من الكافر وبيع العبد المسلم من الكافر، وغيرهما من الموارد، وبالجملة الظاهر تحقق الإجماع، وقد بلغ نقل الإجماع حدّ الاستفاضة بل التواتر، كما يظهر بمراجعة كلمات الأصحاب"[1].

ولكن يرد على دعوى الإجماع:

أولاً: من الناحية الصغروية لم نجد القاعدة مطروحة في كلمات المتقدمين، ليُدعى كونها إجماعية، وإنما قد يوجد إجماع على بعض الفتاوى التطبيقية للقاعدة، كعدم بيع العبد المسلم من الكافر أو بالأصح عدم إقراره على ملكيته[2]، والإجماع على الفتوى لا يدلّ على كون القاعدة إجماعية إلا مع حيثية النص على القاعدة، وهذا لم نجده في الفتاوى.

ثانياً: ومن الناحية الكبروية يمكن القول: إن الإجماع المذكور ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام بحيث يكون حجة من هذه الجهة، بل هو إجماع مدركي، ويظن أنّ مستند المجمعين ومدركهم هو سائر الأدلة المذكورة في الاستدلال على القاعدة، ولا سيما آية نفي السبيل، وقد أشار إلى هذه المناقشة الشيخ اللنكراني[3].

---

(1) **القواعد الفقهية**، للنكراني ج 1، ص 233.

(2) فإنه يظهر من كلام المحقق الحلي وجود الخلاف، قال: "وأن يكون المشتري مسلماً إذا ابتاع عبدا مسلماً، وقيل: يجوز ولو كان كافراً، ويجبر على بيعه من مسلم، والأول أشبه"، **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 270.

(3) قال: "ولكن مع ذلك كله لا يكون الإجماع متصفاً بالأصالة ولا يكون حجة مستقلة؛ لأنه من المحتمل جدّاً أن يكون مستند المجمعين في هذه القاعدة بعض الأدلة الآتية، فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام بل اللازم النظر في تلك الأدلة من جهة التمامية وعدمها"، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 233.

ثانياً: مناسبات الحكم والموضوع

قال السيد المراغي: "الاعتبار العقلي، فإن شرف الإسلام قاض بأن لا يكون صاحبه مقهوراً تحت يد الكافر ما لم ينشأ السبب من نفسه، فإنه حينئذ أسقط احترام نفسه. وهذا وإن لم يكن في حد ذاته دليلاً، لكنه مؤيد قوي مستند إلى فحوى ما ورد في الشرع"[1].

قال السيد البجنوردي: "مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ شرف الإسلام وعزته مقتضٍ، بل علة تامة لأن لا يجعل في أحكامه وشرائعه ما يوجب ذل المسلم وهوانه، وقد قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: 8]، فكيف يمكن أن يجعل الله حكماً ويشرعه ويكون سبباً لعلو الكفار على المسلمين، ويلزم المسلم على الامتثال بذلك الحكم؟ فيكون الكفار هم الأعزة، ويكون المسلمون هم الأذلة الصاغرون، مع أنه تبارك وتعالى حصر العزة لنفسه، ولرسوله، وللمؤمنين في الآية الشريفة التي تقدم ذكرها"[2].

أقول: إنّ ما ذكره حول أنّ شرف الإسلام علة تامة لكي لا يكون في أحكامه ما يقتضي ذلّ المؤمن وهوانه صحيح، فإنّ الله تعالى أراد للمؤمن - فرداً ومجتمعاً - أن يكون عزيزاً، كما نصت الآية المباركة، بيد أنّ هذا لا يعني أن يكون في أحكام الإسلام ما يكون مقتضياً لذلّ الآخر وهوانه، والاستدلال مبني على افتراض أنّ الحكم الشرعي يدور بين عزة المسلم وذلة الآخر، أو بين علو الكافر وهوان المسلم، وهذا غير صحيح، لأنّ الحكم من الممكن أن يكون مراعياً لكرامة الطرفين وعزتهما، مساوياً بينهما، فهما سواء في الإنسانية، وعزة المؤمن لا تكون على حساب إذلال غيره، وأما قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] فهي ناظرة إلى حالة الحرب.

---

(1) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 352.

(2) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 192.

ويمكنك القول: إنّ عزّة المؤمن قد تتجسد بمجموعة عناصر منها قوة الأمة، ولكن ذلك لا يعني إباحة إذلال الآخرين وإهانتهم، فيمكن للمسلمين أفراداً أو جماعة أن يكونوا في منتهى العزة حتى مع احترامهم للآخرين.

ثالثاً: تنقيح المناط

وقد يستدل[1] على قاعدة نفي السبيل بتنقيح المناط، ببيان أنه يمكن أن يستنتج من الموارد المتعددة، من قبيل مسألة المنع من بيع العبد المسلم وكذا المصحف، أو منع زواج المسلمة من الكافر أنّ العلة في هذا المنع هو سلطة الكافر على المسلم، قال السيد المراغي مستدلاً على القاعدة: "ما دل من الأدلة الخاصة في بعض الموارد، كباب النكاح، فإنّ النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة للكافر، وغير ذلك مما دل على اشتراط الإسلام في الولي على المسلم، فإنّ المستفاد منها أنّ العلة في ذلك كله عدم رضا الشارع بتسلط الكافر على المسلم، فيتسرى إلى سائر المقامات بتنقيح المناط، أو بالعلة المنصوصة المستفادة من كلام الشرع وإن كان من حيثيّة تعليق الحكم على الوصف. وأظنّ ورود التعليل صريحاً في روايات النكاح، فينبغي الرجوع إليها"[2]

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن هذا الاستدلال قد يُناقَش من زاوية أنّ مستند كثيرٍ من الأمثلة المذكورة، كبيع المصحف من الكافر - فضلاً عن كون الحكم فيها محل نقاش - هو قاعدة نفي السبيل نفسها، فكيف نجعل تلك الموارد دليلاً على قاعدة نفي السبيل؟!

ثانياً: بصرف النظر عن ذلك، فإنّ التأمل في تلك الأمثلة لا يقود الفقيه إلى

(1) **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 32، ص 175، من مقال للشيخ محمد الرحماني.
(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 352.

الجزم بكون مناط الحكم في تلك الموارد هو نفي السبيل، نعم إن ذلك مظنون، بيد أن الظن لا ينفع ولا يغني شيئاً. ففي مثال النكاح لا يُجزم بأنّ منع زواج المسلمة من الكافر هو نفي السبيل الناشئ عن كون الزواج يعطي الزوج سلطاناً معيناً على الزوجة، فلربما كان الوجه في المنع هو الخوف على المرأة أو أولادها من ترك الإسلام، ولذا يفتي الفقهاء بالمنع حتى لو فرض انتفاء السبيل، كما هو الحال في المجتمعات الغربية المعاصرة وما تكفله أنظمتها القانونية من استقلالية المرأة، ولا يمنح الزوج حق القوامة. وما ظنّه المستدل من ورود التعليل صريحاً في روايات النكاح غير دقيق، فلم يرد في الأخبار أنّ المناط فيه هو نفي السبيل[1]، ولو أحرز أنّ ذلك هو المناط فيه، فيمكن أن يقال بصعوبة إلغاء الخصوصية عنه وإلحاق غيره به، لخصوصية النكاح.

رابعاً: آية نفي السبيل

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]. وهذه الآية هي عمدة الدليل على القاعدة المذكورة، وقد أخذت عنوانها منها، ولذا لا بدّ أن نتوقف عندها ملياً.

والكلام في دلالة الآية يقع في عدة نقاط:

النقطة الأولى: مدلول الآية بين النفي والنهي

يظهر من كلمات الفقهاء وجود اتجاهين في تفسير الآية:

الاتجاه الأول: أن الآية يراد بها النفي والإخبار صرفاً، كما هو ظاهرها. وسيأتي توضيحه.

(1) وقد نبّه محققو كتاب العناوين إلى أنّهم لم يعثروا على تلك الأخبار التي تتضمن ما ادعاه.

الاتجاه الثاني: أن الآية هي بصدد النهي، وليس الإخبار صرفاً، قال الشيخ الطوسي: "والمراد بالآية النهي لا الخبر، لأنه لو كان المراد الخبر لكان كذباً"[1]. فهي وإن كانت جملة خبرية ولكن يقصد بها النهي، أي لا يجوز للمسلم أن يسمح بتحقق سبيل للكافر عليه.

ويلاحظ عليه: إنه خلاف الظاهر جداً، والقرينة التي أوهمت حمل الآية على النهي هو أنّ الحمل على الإخبار يستلزم كذب الآية، استناداً إلى أنّ غلبة الكافرين متحققة في الخارج، ولكنْ سيأتي أنّ ثمة أكثر من وجه للحمل على الإخبار دون لزوم كذب الآية، فالصحيح بظرنا هو حمل الآية على إرادة النفي.

ثم إنّ القائلين بكون الآية خبراً، انقسموا إلى تحديد المراد بالسبيل المنفي، ويوجد لهم في المقام اتجاهان أساسيان، ويتفرع عليهما عدة أقوال، والاتجاهان الأساسيان هما:

الأول: نفي السبيل التشريعي.

والثاني: نفي السبيل التكويني.

وسوف يتضح تفصيل الكلام في هذين الاتجاهين في النقطة الثانية.

النقطة الثانية: المراد بالسبيل المنفي في الآية

وبناءً على حمل الآية على ظاهرها من الإخبار دون الإنشاء، نقول: إن السبيل المنفي فيه عدة احتمالات وأقوال، وقد نبه عليها المفسرون، قال الطبرسي: "﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 141]، قيل: فيه أقوال **أحدها**: إن المراد: لن يجعل الله لليهود على المؤمنين نصراً، ولا ظهوراً، عن ابن عباس. **وقيل**: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

(1) **الخلاف**، ج 5 ص 145.

بالحجة، وإن جاز أن يغلبوهم بالقوة، لكن المؤمنين منصورون بالدلالة والحجة، عن السدي، والزجاج، والبلخي، قال الجبائي: "ولو حملناه على الغلبة لكان ذلك صحيحاً، لأنّ غلبة الكفار للمؤمنين ليس مما فعله الله، فإنه لا يفعل القبيح، وليس كذلك غلبة المؤمنين للكفار، فإنه يجوز أن ينسب إليه سبحانه". **وقيل**: لن يجعل لهم في الآخرة عليهم سبيلاً، لأنّه مذكور عقيب قوله: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾ [النِّسَاء: 141] بيّن الله سبحانه أنّه إن يثبت لهم سبيل على المؤمنين في الدنيا بالقتل والقهر والنهب والأسر وغير ذلك من وجوه الغلبة، فلن يجعل لهم يوم القيامة عليهم سبيلاً"[1]. وقد أنهى القرطبي الوجوه والأقوال في تفسير الآية إلى خمسة[2]، ستأتي الإشارة إليها.

وإليك تفصيل الكلام في هذه الأقوال:

الأول: السبيل الأخروي

والسبيل الأخروي المنفي، إما بلحاظ الحجة فلا حجة للكافرين على المؤمنين يوم القيامة[3]، أو بلحاظ الرتبة والعلو والغلبة، فإن الظفر والفوز في ذلك اليوم هو للمؤمنين، وقد تبناه أو ذكره جمع من المفسرين[4]، وتبناه من الفقهاء السرخسي (483 هـ)[5]، . . . . . .

(1) **مجمع البيان**، ج 3، ص 219.

(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 419، وهي الأربعة التي سنذكرها، وبإضافة التعديل الذي سيذكره ابن العربي للوجه الثالث، يصبح عددها خمسة.

(3) وهو أحد القولين عند ابن العربي، قال: ".. فقال العلماء في ذلك قولين: **أحدهما**: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحجة فلله الحجة البالغة. **الثاني**: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحجة يوم القيامة"، **أحكام القرآن**، ج1، ص 640، وهو يذكر أقوالاً أخرى في تفسيرها، كوجوه لا أقوال.

(4) أشار إليه الطبرسي كما تقدم، وكذا الكاظمي في **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**، ج 3، ص 53، والقرطبي في **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 419.

(5) **المبسوط**، ج 13، ص 133.

ومال إليه الشيخ الأنصاري[1]، وامتدح كلامه السيد الخوئي[2]، وتبنّاه السيد محسن الحكيم، قال: "وأمّا الآية.. فبقرينة سياق ما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾ [النِّسَاء: 141]، ووجود حرف الاستقبال فيها، يكون الظاهر منها الجعل التكويني فيما يتعلق بأمور الآخرة، لا الجعل التشريعي لتكون مما نحن فيه"[3]. وهذا القول مروي عن الإمام علي عليه السلام[4]، وسنذكر الخبر لاحقاً.

وهذا القول يعتمد على قرينة لفظيّة، وأخرى سياقيّة وثالثة روائيّة:

أما القرينة اللفظية فهي اشتمال الآية على حرف الاستقبال.

وأما القرينة السياقية لتأييد هذا الوجه، فهي ما ذكره بعض المفسرين - نَقل ذلك الطبرسي في القول الأخير من كلامه، وكذلك السيد الحكيم - من أنّ الآية وفي مقام الردّ على المنافقين الذين كانوا يتحينون الفرصة وانقلاب الدولة للانقضاض على المسلمين، ذكرتْ أنّ الأمر في الدنيا ربما كان دُولة، لكنّه في الآخرة ليس كذلك، بل لن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل.

---

(1) قال: "فلا بد من حملها على معنى لا يتحقق فيه تخصيص، أو بقرينة ما قبلها الدالة على إرادة أن نفي الجعل في الآخرة"، **كتاب المكاسب**، ج 3، ص 585.

(2) قال وهو بصدد تلخيص ما ذكره الشيخ: "فلأنّ صدر الآية وهو قوله (**فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**) قرينة على أنّ المراد عدم جعل السبيل للكافرين على المؤمنين في الآخرة لا في غيرها، ولو كان المراد نفي السبيل في هذه النشأة لم يرتبط صدر الآية بذيلها، ويشهد لذلك أيضاً ما نشاهده بالعيان من تسلّط الكفّار على المسلمين في الخارج في جميع الأزمنة بحسب التكوين، فلا محالة تُحمل الآية على إرادة نفي جعل السبيل في الآخرة"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 197، وقال في موضع آخر مشيراً إلى اعتراض الشيخ الأنصاري على الاستدلال بالآية: "ولقد أجاد (قده) فيما أفاد"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 253، وراجع: **مصباح الفقاهة**، ج 3، ص 341.

(3) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 483.

(4) **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 158.

ولكن القاضي ابن العربي المالكي (543هـ)[1] اعترض على إرادة نفي السبيل الأخروي من الآية، بحجة أنّ الآية قد أوضحت هذا المعنى في المقطع السابق منها، أعني قوله: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾ [النِّسَاء: 141]، فيكون ذكر المعنى ذاته في المقطع الأخير منها مجرد تكرار وتسقط فائدته.

ويرده: أن المقطع الأول ذكر الأمر مجملاً، مؤكداً أن الله تعالى يحكم بين الناس يوم القيامة، دون أن يوضح لمن يكون السبيل وإن كان المؤمن اللبيب يفهم ذلك، فجاء المقطع الثاني ليرفع هذا الإجمال ويوضح هذا المعنى بتأكيده أن السبيل يومئذٍ هو للمؤمنين دون الكافرين.

أما القرينة الروائية فهي ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في مصادر السنة، فقد روى الطبري بالإسناد عن يُسَيْع الحضرمي، قال: "كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين أرأيت قول الله: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 141] وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: ادنه! ثم قال: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 141] يوم القيامة"[2]. ورواه الحاكم في المستدرك عن سبيع[3] الكندي، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"[4].

---

(1) **أحكام القرآن**، ج 1، ص 640. ونقل عنه ذلك القرطبي، انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 420.

(2) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 5، ص 447، وهو مذكور في **تفسير الثوري**، ص 98، **وتفسير الصنعاني**، ج 1، ص 175.

(3) لعله هو يسيع، قال ابن حبان: "أبو إسحاق السبيعي، يسيع الحضرمي"، **الثقات**، ج 5، ص558، ويشهد لذلك أن الروايات التي ذكرت اسم يسيع هي بعينها ذكرت اسم سبيع وبالسند عينه، راجع: **سنن ابن ماجة**، ج1، ص 332، فقد روى رواية عن يسيع الحضرمي ثم رواها في محل آخر عن سبيع الكندي، **المصدر نفسه**، ج 2، ص 1258، **والمستدرك على الصحيحين** للحاكم، ج 2، ص 309.

(4) **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 309.

وقد أشار الشيخ الطوسي إلى مضمون الرواية مرسلاً نسبتها إلى علي عليه السلام[1].

ولكننا لم نجدها في المصادر الحديثية الشيعية ولا في كتب التفسير الشيعية، كتفسيري القمي والعياشي، ولا نقلها الطبرسي في مجمع البيان وجوامع الجامع، مع أنّ الأخير تبع الشيخ وأخذ عنه كثيراً في المجمع، ولم ينقله أصحاب التفسير بالمأثور أو الذين اعتنوا بالمأثور عناية خاصة، ومنهم السيد هاشم البحراني[2]، والفيض الكاشاني[3]، والحويزي[4] والسيد نعمة الله الجزائري[5]، والمشهدي[6]، وإنما اكتفوا بنقل الرواية الآتية عن الإمام الرضا عليه السلام، ولذا فالخبر عن علي عليه السلام ليس من مصادر الشيعة، وإنّما هو مروي عند السنة، ومع ذلك فالرواية تصلح لتأييد القرينتين المذكورتين.

وهذا القول لا غبار عليه، استناداً إلى القرينتين المذكورتين، مؤيداً بالرواية، فالسبيل الأخروي هو القدر المتيقن الداخل في الآية، ولكنّ الكلام في أنّ ذلك هل يمنع من التمسك بعموم الآية أم لا؟ وهذا ما سوف نتطرق إليه بعد نقل الأقوال في المسألة.

الثاني: السبيل البرهاني، بمعنى الحجة

وقد تبناه جمع من المفسرين، فقد نقل عن السدي، والزجاج، والبلخي، كما تقدم في كلام الطبرسي، وذكره القاضي ابن العربي[7] أول القولين في

(1) قال: "وبالتأويل الأول قال علي عليه السلام"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 364.
(2) **البرهان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 191.
(3) **الصافي**، ج 1، ص 248 و513.
(4) **تفسير نور الثقلين**، ج 1، ص 565.
(5) **عقود المرجان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 526.
(6) **تفسير كنز الدقائق**، ج 3، ص 569.
(7) قال: "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحجة فللّه الحجة البالغة"، **أحكام القرآن**، ج 1، ص 640.

تفسير الآية، وذكره أيضاً القرطبي[1]، واختاره الفيض الكاشاني في تفسيريه[2]، وذكر الفاضل الكاظمي أنّ عليه "أكثر المفسرين"[3]، وتبناه جمع من الفقهاء، منهم الشيخ يوسف البحراني في مناقشة الاستدلال بالآية على نفي شفعة الكافر على المسلم، قال: "وفيه: أنّ المراد من الآية المذكورة كما قدمناه في كتاب البيع إنّما هو السبيل من جهة الحجة، كما ورد به النصّ في تفسيرها عنهم عليهم السلام"[4]. وكذلك السيد الخوئي[5].

ومما يستدل به لهذا القول:

الأول: إطلاق الآية، وهذا سيأتي التوقف عنده في النقطة الثالثة.

الثاني: الحديث الدال على ذلك، وهو ما رواه الشيخ الصدوق قال: "حدثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي، قال: حدثني أبي، عن أحمد بن علي الأنصاري، عن أبي الصلت الهروي قال: قلت للرضا عليه السلام يا بن رسول الله: إنّ في سواد الكوفة قوماً يزعمون أن النبي ﷺ لم يقع عليه السهو في صلاته، فقال: كذبوا لعنهم الله إنّ الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلا هو قال: قلت: يا بن رسول الله وفيهم قوماً[6] يزعمون أنّ الحسين بن علي عليه السلام لم يقتل وأنه ألقي شبهه على حنظلة بن أسعد الشامي وأنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام ويحتجون بهذه الآية: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 141]، فقال: كذبوا، عليهم غضب الله ولعنته، وكفروا بتكذيبهم لنبي الله ﷺ في إخباره بأنّ الحسين بن

---

(1) قال: "أي حجة عقلية ولا شرعية يستظهرون بها إلا أبطلها و دحضت"، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 420.

(2) **الصافي**، ج 1، ص 512، **والأصفى**، ج 1، ص 248.

(3) **مسالك الأفهام** للكاظمي، ج 3، ص53.

(4) **الحدائق الناضرة**، ج 20، ص 311.

(5) قال في كتاب النكاح: "السبيل المنفي في الآية المباركة إنما هو الحجة لا التسلط عليه"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 253.

(6) عطف على 'قوماً' في السؤال الأول، أي وإن فيهم قوماً.

علي عليه السلام سيقتل! والله لقد قتل الحسين عليه السلام، وقتل من كان خيراً من الحسين أمير المؤمنين والحسن بن علي عليهم السلام، وما منا إلا مقتول، وإنّي والله لمقتول بالسم باغتيال من يغتالني أعرف ذلك بعهد معهود إليّ من رسول الله ﷺ، أخبره به جبرئيل عن رب العالمين عزّ وجل وأمّا قول الله عز وجل: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 141]، فإنه يقول: لن يجعل الله لكافر على مؤمن حجة، ولقد أخبر الله عز وجل عن كفارٍ قتلوا النبيين بغير الحق، ومع قتلهم إياهم أن[1] يجعل لهم على أنبيائه عليهم السلام سبيلاً من طريق الحجة"[2].

وفي المقابل، يمكن المناقشة في هذا القول:

أولاً: بما ذكره ابن العربي في تضعيف هذا القول، من أنّ "وجود الحجة للكافر محال، فلا يتصرف فيه الجعل بنفي ولا إثبات"[3].

ويلاحظ عليه: إنّ كلامه حول استحالة وجود الحجة للكفر على الإسلام صحيح ثبوتاً وواقعاً، ولكنه على مستوى الإثبات قد يخفى على البعض، فيكون من المناسب بيانه والإخبار عنه، فلا مانع من أن تبيّن الآية ذلك، تقوية للمؤمنين، كما بينت الآيات الكريمة الكثير من الحقائق، مع أنّها من الوضوح بمكان.

ثانياً: إنّ الخبر المتقدم الذي استدل به لهذا القول، ضعيف السند، بكلٍ من تميم بن عبد الله وأبيه عبد الله، فهما لم يوثقا، بل إنّ الأول ضعف صراحة من ابن الغضائري[4] وتبعه العلامة[5]، وابن داوود[6]، وكونه من

(1) هكذا في العيون، ولكن في **بحار الأنوار** ج 44، ص 272: "لم يجعل"، وفي **مدينة المعاجز** ج 7، ص 156: "لن يجعل".
(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 219.
(3) **أحكام القرآن**، ج 1، ص 640.
(4) **رجال ابن الغضائري** ص 45.
(5) **خلاصة الأقوال**، ص 329، وكلام العلامة هو عين ما ذكره ابن الغضائري.
(6) **رجال ابن داوود**، ص 234.

مشايخ إجازة الصدوق وترضيه وترحمه عليه[1]، لا ينفع في إثبات الوثاقة بناءً على المختار، خلافاً لبعض الرجاليين[2]، وثمة راوٍ ثالث أيضاً مهمل ولا ترجمة له في الكتب الرجالية وهو أحمد بن علي الأنصاري، على أنّ الخبر هو من أخبار وقوع السهو على النبي ﷺ في الصلاة، وهو مضمون موضع نقاش، ولا يوافق عليه المشهور.

وبناءً على ما ذكرنا، فإنّ دلالة الآية على هذا القول تعتمد على ظهورها في إطلاقها له، ويمكن جعل الرواية مؤيدة.

الثالث: السبيل الخارجي

بمعنى أنه لن يكون هناك غلبة وظفر للمشركين على المؤمنين، وهو قول ذكره غير واحد من المفسرين في عداد الأقوال المطروحة في تفسير الآية[3]، وورد في كلام الطبرسي المتقدم، وقد نقله عن ابن عباس وأنه قال: "إنّ المراد: لن يجعل الله لليهود على المؤمنين نصراً، ولا ظهوراً"[4].

وقد يستدل عليه بما تضمنه صدر الآية من حديث عن تربص المنافقين بالمشركين وما حكته من رهانهم على نصر المؤمنين أو على ما يناله الكافرون من نصيب، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمۡ فَإِن كَانَ لَكُمۡ فَتۡحٞ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَكُن مَّعَكُمۡ وَإِن كَانَ لِلۡكَٰفِرِينَ نَصِيبٞ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَسۡتَحۡوِذۡ عَلَيۡكُمۡ وَنَمۡنَعۡكُم مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ﴾ [النِّسَاء: 141]، وهذا المعنى واضح في النظر إلى الفتح والنصيب الخارجيين.

وبما ذكرنا يتضح أنّ دلالة الآية المباركة على هذا القول لا تعتمد على التمسك بالإطلاق، بل على أنّ ذلك هو موردها، وهذا ما يميز هذا القول عن سابقه ولاحقه.

---

(1) **التوحيد**، ص 74، و121، و132، **ومعجم رجال الحديث**، ج 4، ص 286.

(2) قال السيد علي البروجردي: " فالأولى قبول روايته لكونه من مشايخه"، **طرائف المقال**، ج 1، ص 161.

(3) راجع: **تفسير التبيان**، ج 3، ص 364، **وتفسير الثعلبي**، ج 3، ص 404.

(4) **مجمع البيان**، ج 3، ص 219.

بيد أنّ مشكلة هذا القول الأساسية، هي أنّ الواقع الخارجي لا يساعد عليه، ولذا رُفِض من قبل الكثيرين، لأنه يجعل الآية موضع التكذيب، حيث إنّ غلبة الكافرين خارجاً متحققة بلحاظ كثير من جماعات المؤمنين، وهي قد تحققت أيضاً في أكثر من مرحلة تاريخية على الجماعة المؤمنة، وهذه حالة المسلمين اليوم تشي بتحقق السبيل للكفار عليهم، فلا تستطيع معظم الدول الإسلامية أن تفعل شيئاً إن لم تسمح لها قوى الاستكبار العالمي!

وهذه المعضلة دفعت غير واحد من الفقهاء والمفسرين[1] إلى تبني الاحتمالات الأخرى في تفسير الآية، ناهيك عن مساعدة القرائن السياقية على تلك الاحتمالات، قال السيد الخوئي في تقريره لكلام الشيخ الأنصاري: "ولو كان المراد نفي السبيل في هذه النشأة لم يرتبط صدر الآية بذيلها، ويشهد لذلك أيضاً ما نشاهده بالعيان من تسلّط الكفّار على المسلمين في الخارج في جميع الأزمنة بحسب التكوين، فلا محالة تُحمل الآية على إرادة نفي جعل السبيل في الآخرة"[2].

وهذه الإشكالية يعود طرحها إلى زمان متقدم جداً حيث طرحت - كما جاء في الخبر - على الإمام علي عليه السلام وقد أقرّ بأن الآية لا تشمل السبيل الخارجي، وفسّر السبيل بالسبيل الأخروي، بيد أن مشكلة الخبر هي ضعفه سنداً كما أسلفنا.

ولكن قد يُدفع إشكال عدم مساعدة الخارج على هذا القول ببعض الأجوبة ويمكن إرجاعها إلى إجابتين أساسيتين:

الإجابة الأولى: أنّ المراد هو السبيل الذي تذهب معه دولة المسلمين

(1) راجع: **أحكام القرآن** لابن العربي، ج 1، ص 640.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 197، وقال: "المراد منه ليس نفي السبيل تكويناً، بداهة ثبوتها للكافر على المسلم في جميع الأزمنة أو في أكثرها، لكون المؤمن في ذل ومشقة دائماً"، **مصباح الفقاهة**، ج 3، ص 341.

وشوكتهم، بحيث لا يبقى لهم ريح ولا قوة، وليس المراد السبيل الجزئي الذي يمكّن غيرَ المسلم من بعض المؤمنين أو يجعل له الغلبة على بعض أجزاء العالم الإسلامي، مع بقاء المسلمين في موقع القوة والحضور في أقطار أخرى، ولا شكّ أنّ هذا النوع من السبيل غير متحقق. قال ابن العربي في الإشارة إلى هذه الإجابة: "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يمحو به دولة المؤمنين ويذهب آثارهم ويستبيح بيضتهم، كما جاء في الحديث: "ودعوت ربي ألا يسلط عليهم عدواً من غيرهم يستبيح بيضتهم فأعطانيها" "[1].

ولكن ربما يقال: إنّ ما ذكر في هذه الإجابة خلاف الظاهر، فتقييد السبيل بما كان موجباً لمحو دولتهم وزوال آثارهم وقوتهم، هو تقييد منفي بالإطلاق. على أنّ السبيل الذي ذهبت معه بيضة المسلمين قد تحقق في أكثر من مرحلة تاريخية كما في أيام اجتياح المغول للعالم الإسلامي.

الإجابة الثانية: أنّ مفاد الآية أنّ الله تعالى من جانبه المقدس لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً، وأمّا السبيل الحاصل خارجاً فهو ليس سبيلاً من عند الله تعالى، بل هو **إما** سبيل من سبل الشيطان، كما عبّر المراغي[2] وإما سبيل من قِبَل المؤمنين أنفسهم، حيث إنهم وبسوء اختيارهم وبسبب عدم تآزرهم وعدم تواصيهم بالحق وعدم تناهيهم عن المنكر قد هيأوا لمثل هذا السبيل على أنفسهم، كما يقول القاضي ابن العربي[3]، أو أنّ ذلك هو بسبب عدم أخذهم بلوازم إيمانهم كما عبّر السيد الطباطبائي[4]. ولك أن تقول: إنّ

---

(1) **أحكام القرآن**، ج 1، ص 640.

(2) قال: "ما نفاه الآية هو السبيل المجعول من جانب الله تعالى وهذه كلها سبل الشيطان، والمراد: أن الطريق الحق الذي جعله الله تعالى للكافر على المسلم غير موجود، والطرق الباطلة لا دخل لها في المقام"، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 359.

(3) قال: "إنّ الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا منه إلا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر وتتقاعدوا عن التوبة فيكون تسليط العدو من قبلكم" **أحكام القرآن**، ج 1، ص 640.

(4) قال: "ويمكن أن يكون نفى السبيل أعم من النشأتين: الدنيا والآخرة، فإن المؤمنين

السبيل الذي يكون بسبب ابتعادهم عن الأخذ بالأسباب والاعتماد على قوانين القوة، والتنازع فيما بينهم هو سبيل فرضوه على أنفسهم ولم يفرضه الله عليهم، قال عزّ وجل: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾ [الأنفال: 46]، وليس هذا ما نفته الآية، وهذه الإجابة نجدها عند الجبائي[1]، وإليها يرجع كلام السيد الخميني[2].

ويشهد لهذه الإجابة حديث ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: "إنّ الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإنّ أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها، وأُعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة بعامة[3]، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإنّ ربي قال: يا محمد إنّي إذا قضيتُ قضاءً، فإنه لا يرد، وإنّي أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة بعامة، وأن لا أسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها، أو قال: من بين

غالبون بإذن الله دائماً، ما داموا ملتزمين بلوازم إيمانهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران - 139]"، **تفسير الميزان**، ج 5، ص 116.

(1) قال الجبائي: "ولو حملناه على الغلبة لكان ذلك صحيحاً، لأنّ غلبة الكفار للمؤمنين ليس مما فعله الله، فإنه لا يفعل القبيح، وليس كذلك غلبة المؤمنين للكفار، فإنه يجوز أن ينسب إليه سبحانه"، **مجمع البيان**، ج 3، ص 219.

(2) قال: "يمكن أن يقال: إنّ قوله ذلك لنكتة مذكورة في الصدر، وهو قوله تعالى: (لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللهِ) فجعل الفتح منه تعالى وبتأييده وإمداده. وقال في الكفّار: (وإن كان لهم نصيب) فلم يسمّه فتحاً، ولا نسبه إلى نفسه. فلعلّ قوله: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ) ناظر إلى هذه التفرقة، وأنّ النصيب الذي لهم ليس بإمداد من الله وتأييد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين، فإنّه فتح من قبل الله، وجعل سبيل للمسلمين عليهم. لكن مع ذلك لا توجب تلك المناسبة صرف الكبرى إلى خصوص المورد، فلا يبعد استفادة مطلق السبيل منه"، **كتاب البيع**، ج 2، ص 724.

(3) قال ابن الأثير: "إي بقحط عام يعم جميعهم. الباء في "بعامة" زائدة زيادتها في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ﴾، ويجوز أن لا تكون زائدة، ويكون قد أبدل عامة من سنة بإعادة العامل، تقول: مررت بأخيك بعمرو، ومنه قوله تعالى: ﴿قال الذين استكبروا للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 3، ص 302.

أقطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً"[1]، قال القرطبي: "ذلك أنّ (حتى) غاية، فيقتضي ظاهر الكلام أنه لا يسلط عليهم عدوهم فيستبيحهم، إلا إذا كان منهم إهلاك بعضهم لبعض، وسبي بعضهم لبعض، وقد وجد ذلك في هذه الأزمان بالفتن الواقعة بين المسلمين، فغلظت شوكة الكافرين واستولوا على بلاد المسلمين حتى لم يبق من الإسلام إلا أقله"[2].

ولكنْ قد اعترض على هذه الإجابة بأنها ابتنت على احتمال مخالف للظاهر أيضاً، فإنّ نفي السبيل المنسوب إلى الله تعالى في الآية مطلق، وتقييده بالتزام المؤمنين بلوازم إيمانهم وابتعادهم عن التشرذم وسلوك سبيل الشيطان هو تقييد لا وجه له و"لا مستند معتبراً له، كما لا إشارة في الآية إليه إطلاقاً، وإذا كان المراد تخصيص الآية بهذه الروايات"، فيرده "أنّ لسانها آب عن التخصيص"[3].

إلا أنّ هذا الاعتراض يمكن دفعه، بأنّ هذه الآية المباركة في الأساس ليست ناظرة إلا لصورة أخذ المؤمنين بلوازم إيمانهم، لا أنها تمتلك إطلاقاً لهذه الصورة، وهذا ما تشهد به قرينتان:

القرينة الأولى: قرينة من السياق الخاص، فإنّ الآية المباركة أخذت وصف المؤمنين موضوعاً للسبيل المنفي من قبله تعالى، والذي لم يُجعل للكافرين عليهم، ولم تأخذ المسلمين موضوعاً لهذا الحكم، والمؤمن في القرآن أخصّ من المسلم، فالمؤمن يراد به العامل بإسلامه، قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحُجرَات: 14]، والوصف مشعر بالعلية، فيكون نفي السبيل معلقاً على المؤمنين بوصفهم مؤمنين، أي إذا التزموا بلوازم

(1) **صحيح مسلم**، ج 8، ص 171.
(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 420، وقد نقل القرطبي عن ابن العربي أنه قال عن هذا الوجه أنه نفيس.
(3) **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، للشيخ حيدر حب الله ص 407.

إيمانهم، فلا يلزم تخصيص للآية بإخراج موارد غلبة المشركين على المسلمين، لأنّها مما فقد فيها الشرط المذكور، فلا تكون الآية ناظرة لها من أصل.

القرينة الثانية: وهي قرينة من السياق القرآني العام، وخلاصتها: أن لسان الآية يظهر أنها من الآيات الكلية وذات الطابع السنني والتي تتحدث عن دور الله تعالى في عالم الاجتماع البشري، وفي هذا الإطار لا يمكن فهم الدور الإلهي الوارد بأنه دور مباشر وبعيد عن القوانين ومنطق الأسباب والمسببات، وهذه حقيقة أوضحتها العديد من الآيات القرآنية التي نصت على أنّ الغلبة والنصر والظفر الإلهي لعباده لا يكون دون إعدادهم للقوة، ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفَال: 60]، أو مع وجود تنازع فيما بينهم: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفَال: 46]، أو مع عدم أخذهم بلوازم إيمانهم بالله تعالى، ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [مَحَمَّد: 7]. وبعبارة أخرى: إنّ ملاحظة السياق القرآني العام، تشهد بأن الانتصار والغلبة لا يكون بعيداً عن الأخذ بالسنن، وهذا ما تشهد به الرواية الآنفة، وليس القصد هنا تخصيص الآية بهذه الرواية، حتى يقال: إنّ الآية آبية عن التخصيص، بل إنّ مفاد الآية من الأساس ليس واسعاً وليست ناظرة إلى نفي السبيل من خلال التدخل الإلهي المباشر البعيد عن السنن الإلهية.

وقد اتضح أنّ هذا القول بالتفسير المشار إليه وارد وليس ثمة ما يمنع منه، وتؤيده قرينتا السياق الخاص والسياق القرآني العام. وليس ثمة تنافٍ بينه وبين القول الأول الذي قلنا بدخوله تحت الآية، فلفظ الآية يسعهما معاً، وسياقها يشهد لهما.

نعم، مع ذلك يمكن أن يقال إنّ هذا القول وبهذا التفسير لا يخلو من إشكال:

أولاً: إنّ السبيل حتى على هذا التفسير موجود ومتحقق، كما قال تعالى:

﴿إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ﴾ [النِّسَاء: 104]، وقال تعالى: ﴿إِن يَمۡسَسۡكُمۡ قَرۡحٞ فَقَدۡ مَسَّ ٱلۡقَوۡمَ قَرۡحٞ مِّثۡلُهُۥۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمۡ شُهَدَآءَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 140]، وإلى ذلك أشار البجنوردي، معتبراً أنّ وجود هذا السبيل متحقق خارجاً، مستشهداً بالآية الآنفة، ولذا يكون خروجه عن آية السبيل واضحاً[1].

اللهم، إلا أن يقال: إنّ هذه الانتصارات الموضعية للكافرين على المؤمنين وما يصيبهم نتيجة ذلك من ألم أو قرح ليست من السبيل في شيء، فالآلام والصعوبات التي تواجه المؤمنين في حركة الجهاد هي حالات طبيعية تقتضيها حركة الصراع، ولا يكون للآخر بموجبها سبيل على المؤمنين، ما دام أنها عارضة ولا تسقط المسلمين، بل قد تسهم في صقل إرادتهم وشحذ هممهم وتصحيح مواقفهم.

ثانياً: إنّ الخبرين الآنفين في القول الأول والثالث متفقان على نفيه، وهما: خبر يسيع الحضرمي عن علي عليه السلام، وخبر العيون عن الإمام الرضا عليه السلام، فهما حتى لو اختلفا في تحديد المراد بالسبيل المنفي، فإنّ الأوّل ذكر أنّه السبيل الأخروي، والثاني ذكر أنّه السبيل البرهاني، لكنّهما يتفقان على أنّ السبيل المنفي لا يراد به السبيل الخارجي.

ولكنّ الخبريْن المذكورين - كما عرفت - ليسا تامين.

الرابع: السبيل التشريعي

ويراد به أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تشرّع حُكماً يكون فيه سبيلٌ لغير المسلم على المسلم، فـ "المنفي شرعاً هو استيلاؤه الشرعيّ لا القهريّ"[2]، وقد

(1) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 189.
(2) **التعليقة على المكاسب** للسيد عبد الحسين اللاري، ج2، ص 166.

أشار إلى هذا القول كثير من المفسرين[1]، وأصر بعض الفقهاء على تبنيه، ومنهم السيد البجنوردي[2]، واستدل كثير من الفقهاء بالآية لنفيه، والغريب أنّ بعضهم في الوقت الذي استشكل فيه على دلالة الآية على نفي السبيل التشريعي، فإنّه استدل بها في مجالات أخرى لنفيه، كما حصل مع الشيخ الأنصاري[3].

وما يمكن أن يكون شاهداً لهذا القول:

أولاً: أنّ "المناسب بوظيفة الشارع هو بيان نفي السلطنة الشرعيّة لا خصوص نفي السلطنة العادية"[4].

ويلاحظ عليه: إنّ الله تعالى فيما تحدث به في كتابه لم يتكلّم بصفته مشرعاً فحسب، بل كثيراً ما تكلم مع الناس بصفته خالقاً ووليّاً وناصراً وربّاً وهادياً ومبيناً لحقائق الدين والتكوين ومعالمهما، ولذا فإنّ هذه النكتة إنما تصحّ لو كان السياق سياقَ تشريع، وهو ليس كذلك، فقد لاحظنا أنّ في السياق ما يشهد لنظر الآية إلى نفي السبيل الأخروي والسبيل الخارجي.

ثانياً: التمسك بعموم الآية المباركة، "نظراً إلى أنّ السبيل نكرة في سياق النفي، فيفيد العموم"[5]. وهذا سيأتي بحثه.

في مقابل ذلك، قد اعترض على الاستدلال بالآية لهذا القول ببعض الاعتراضات:

---

(1) قال ابن العربي في الإشارة إلى هذا القول: "أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا بالشرع"، **أحكام القرآن**، ج 1، ص 641.

(2) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 189.

(3) استدل بها لنفي ولاية الأب على ابنته في حال الارتداد، **كتاب النكاح**، ص 127، لكنه ناقش دلالتها على النفي الشرعي في مجال آخر كما أسلفنا، راجع: **المكاسب المحرمة**، ج 3، ص 584.

(4) **التعليقة على المكاسب** للسيد عبد الحسين اللاري، ج2، ص 166.

(5) **مسالك الأفهام** للكاظمي، ج 3، ص 53.

الاعتراض الأول: إنّ سياق الآية لا يساعد على إرادة السبيل التشريعي.

وهذا الاعتراض صحيح، ويبقى أنه هل يمكن اندراجه في مطلق، فيكون داخلاً في الإطلاق؟ هذا ما سيأتي بيانه.

الاعتراض الثاني: النقض عليه، قال في الحدائق في مناقشة الاستدلال بالآية على عدم امتلاك الكافر العبد المسلم: "لو أريد بالسبيل هنا ما يدعونه من سلطنة الكافر على المسلم بالملك والدخول تحت طاعته ووجوب الانقياد لأمره ونهيه، لانتقض ذلك:

أولاً: بما أوجبه الله تعالى على أئمة العدل من الانقياد إلى أئمة الجور، والصبر على ما ينزل بهم من أئمة الجور، وعدم الدعاء عليهم، كما ورد[1] في تفسير قوله عز وجل: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغۡفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الجَاثِيَة: 14].

وثانياً: بما أوقعوه بالأنبياء والأئمة (عليهم السلام) من القتل فضلاً عن غيره من أنواع الأذى، وأي سبيل أعظم من هذا السبيل؟!

وثالثاً: بما رواه الصدوق في العيون.. "[2].

ويلاحظ على كلامه:

أمّا بالنسبة للنقض الأول فهو لا يصح، لأنّ ما أوجبه الله على أئمة العدل من الانقياد لأئمة الجور ناظر إلى صورة الضرورة والاضطرار، أي إن الانقياد هو حكم المسألة بالعنوان الثانوي، وهو لا ينفي أن يكون الحكم الأولي في المسألة هو عدم جواز الانقياد له.

---

(1) إشارة إلى ما رواه القمي، قال: "وقوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغۡفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾ قال: يقول لأئمة الحق: لا تدعوا على أئمة الجور حتى يكون الله الذي يعاقبهم في قوله: ﴿لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾"، **تفسير القمي**، ج 2، ص 294.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج 18، ص 424.

وأمّا بالنسبة للنقض الثاني، فلأنّ ما ذكره فيما جرى على الأنبياء عليهم السلام من القتل وأنواع الأذى ناظر إلى التسلط الخارجي، والكلام هو في نفي سلطة الملكية أو الزوجية ونحوهما.

وأمّا ما رواه الصدوق في العيون، فلو صرفنا النظر عما تقدم من تضعيفه، فيمكن لأصحاب القول الرابع الالتزام به مع تفسيرهم للخبر الوارد في السبيل البرهاني بأنه يذكر مصداقاً، فلا ينافي شمول الآية للسبيل التشريعي، لأن إثبات شيء لا ينفي ما عداه، إلا أن يناقش في التعميم بما سيأتي.

رابعاً: وهناك نقض آخر يمكن أنْ يسجّل على تفسير السبيل بالسبيل التشريعي، وهو إقرار الشريعة لنوع من السبيل التشريعي للكافر على المسلم، ومن الموارد التي أقرت فيها الشريعة نوعاً من السبيل لغير المسلم على المسلم، سبيل المؤجر الكافر على الأجير المسلم، كما ذكر السيد الخوئي[1]، وقد ورد أنّ الإمام علياً عليه السلام قد آجر نفسه لغير المسلم[2]، ومنها: سلطنة المشتري الكافر المغبون على فسخ العقد ورد السلعة إلى المسلم الغابن[3]، ومنها: تملك الكافر قهراً وعلى نحو الملك الابتدائي للعبد المسلم، كما لو وصله بميراث، ومنها: تملكه له على نحو الاستدامة، كما لو كانا كافرين وأسلم العبد، والموردان الأخيران ذكرهما

---

(1) قال السيد الخوئي: "ولذا يثبت للكافر السلطنة على أجيره المسلم حيث يجب عليه تنفيذ ما استأجره عليه، وعلو الإسلام لا يستلزم عدم ثبوت الولاية للكافر على المسلم"، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 253.

(2) قال الشيخ الطوسي: "فأمّا علي عليه السلام فآجر نفسه من يهودي يسقي له الماء كل دلوٍ بتمرة، وجمع التمرات، وحملها إلى النبي صلى الله عليه وآله فأكله"، **الخلاف**، ج 3، ص 487. وقال النووي: "وقد أخرجه ابن ماجة والبيهقي عن ابن عباس أن علياً آجر نفسه من يهودي يسقى له كل دلو بتمرة" **المجموع**، ج 15، ص 8.

(3) ذكر السيد أحمد الخونساري أنّ التمسك بالآية لنفي شفعة الكافر على المسلم مُشكل، "لأنّ التسلط المذكور ليس أقوى من تسلط المغبون ذي الخيار على الفسخ، حيث إنه يأخذ المبيع من المشتري قهراً عليه، والظاهر إباء قوله تعالى: ﴿لن يجعل الله﴾، من التخصيص"، **جامع المدارك**، ج 6، ص 318.

الشيخ الأنصاري[1] وذكر بعض الفقهاء[2] أنّ الإجماع متحقق فيهما.

ولا يمكن توجيه ذلك على أساس الاستثناء وأنه خارج بالتخصيص، لأنّ لسان الآية آبٍ عن التخصيص، كما ذكر الشيخ الأنصاري، حيث رأى أنّ الآية الكريمة و"بقرينة سياقها الآبي عن التخصيص، فلا بد من حملها على معنى لا يتحقق فيه تخصيص"[3]. ووافقه كثيرون[4] على إباء لسانها عن التخصيص. والوجه في إبائها عن التقييد: أنّ الآية مسوقة لبيان أنّ جعل السبيل "شيء لم يكن ولن يكون، وأنّ نفي الجعل ناشئٌ عن احترام المؤمن الذي لا يقيد بحال دون حال"[5].

وحيث ثبت وجود نوع من السبيل التشريعي وثبت أنّ ذلك ليس من قبيل التخصيص، فهذا يعني حتماً أن السبيل المنفي لا يراد به السبيل التشريعي، بل السبيل الأخروي مثلاً.

ولكن قد يلاحظ عليهم: بأنّنا نقبل إباء الآية عن التخصيص، ولكننا لا نقبل إقرار الشريعة لنوع من السبيل التشريعي على المسلم، وذلك لأنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري من النقض بالملكيّة القهرية ليس من السبيل المنفي بالآية، وإنما السبيل المنفي هو ما كان فيه سلطنة، ولا سيما بملاحظة حرف

---

(1) **كتاب المكاسب**، ج 3، ص 585.

(2) قال السيد المروج: "أنّ إرادة الملكية من السبيل - كما هو مبنى استدلال المشهور بالآية على اعتبار الإسلام في من ينتقل إليه العبد المسلم - تستلزم تخصيصها بموردين حكي الإجماع على مالكية الكافر للعبد المسلم فيهما:
أحدهما: الملك الابتدائيّ القهريّ، كانتقال العبد المسلم إلى الكافر بالإرث وإن أجبر على بيعه من الراغب في شرائه، ومع عدمه يحال بين العبد ومولاه الكافر إلى أن يوجد الراغب.
وثانيهما: الملك الاستدامي، كما لو أسلم العبد عند مولاه الكافر، أو ارتدّ المولى بعد كونه هو وعبده مسلمين"، **هدى الطالب إلى أسرار المكاسب**، ج 6، ص 298.

(3) **كتاب المكاسب**، ج 3، ص 584.

(4) **منية الطالب** للنائيني، ج 2، ص 246.

(5) **كتاب المكاسب**، ج 3، ص 586.

الاستعلاء (على)، قال المحقق الإيرواني: "ينبغي القطع بأنّ الملكيّة الساذجة الخالية عن السّلطنة ليست سبيلاً، إنّما السّبيل ما هو مفاد النّاس مسلَّطون.. والحقّ أنّ السبيل كناية عن الطَّريق النّافذ إلى الشّيء فما لم يكن نفوذ وسلطنة لم يكن الكلّ سبيلاً ومع السّلطنة كان الكلّ سبيلاً ومندرجاً تحت آية نفي السّبيل"[1]. وما ذكره السيد الخوئي من إقرار الشرع لسلطة المؤجر الكافر على الأجير المسلم ففيه إنّ ذلك أول الكلام، والمسألة ليست إجماعية فضلاً عن أن تكون ضرورية، فقد أشرنا سابقاً إلى أن بعض الفقهاء ذهب إلى عدم صحة إيجار العبد المسلم من كافر ولا الحر أيضاً إذا كان للخدمة[2].

وعليه، لا يبقى للقائلين بقاعدة نفي السبيل إلا التمسك بإطلاق الآية، فهل يمكن ذلك؟

النقطة الثالثة: محاولات للتعميم

اتضح أنّ القول الأول يؤيده السياق، والخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام، وأن القول الثاني، يشهد له خبر العيون، والقول الثالث ليس باطلاً كما زعموا، بل هو محتمل على التفسير المتقدم، ويشهد به السياق، والقائلون بالقاعدة وفقاً للقول الرابع، بحاجة إلى البرهنة على أنّ الأقوال الثلاثة الأولى لا تشكل عائقاً أمامهم. فعليهم إثبات أنّ نزول الآية في السبيل الأخروي، أو في السبيل البرهاني أو الخارجي، لا يمنع من التمسك بإطلاقها للسبيل التشريعي، وحيث إنّ الغالب استبعدوا القول الثالث، فلم يولوه أهميّة في محاولات التعميم، فقد انصب جهدهم التعميمي على أمرين:

الأول: إلغاء قرينة السياق المؤيدة بالرواية عن علي عليه السلام في النظر إلى يوم القيامة.

(1) **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 161.
(2) **كنز العرفان**، ج 2، ص 44.

والثاني: بيان عدم انحصار الآية بما جاء في خبر العيون من تفسير السبيل بالحجة.

وممن أصرّ على التعميم السيد الخميني[1]، وإليك تفصيل الكلام فيما اعتمد عليه القائل بالتعميم:

أما بلحاظ الأمر الأول، فما تشبثوا به لإثبات التعميم هو التمسك بإطلاق الآية، "نظراً إلى أنّ السبيل نكرة في سياق النفي، فيفيد العموم"، كما ذكر أكثر من فقيه أو مفسر[2]، وكون موردها هو السبيل الأخروي لا يضرّ، لأنّ "خصوص المورد لا يخصّص عموم الوارد، خصوصاً مثل هذه القضيّة المشتملة على أنّ [لن] الدّال على النّفي التأبيدي مع عموم ملاك الحكم وهو كرامة المؤمن على اللّه تعالى"، كما ذكر المحقق الأيرواني رداً على مناقشة

---

(1) قال: "من الممكن أن يكون المراد نفي جعل السبيل مطلقاً، فالمراد أنّه تعالى لن يجعل للكافرين طريقاً وسبيلاً على المؤمنين، لا في التكوين، ولا في التشريع، أمّا في التكوين، فلأنّه تعالى أيّد رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) والمؤمنين بتأييدات كثيرة، معنويّة، وصوريّة، وإمداد من الملائكة، والوعد بالنصر... وغير ذلك ممّا توجب قوّةً وشدّةً واطمئناناً للجيش الإسلاميّ، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ [آل عِمرَان: 123] ... ولم يجعل ولن يجعل للكافرين على المؤمنين طريقاً وسبيلاً... وكذا لم يجعل طريقاً لهم على المؤمنين في الاحتجاج، فإنّ كتاب المؤمنين كتاب ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصّلَت: 42] بل حجّة المؤمنين حجّة ظاهرة قويّة. وأمّا في التشريع; فلأنّه لن يجعل الله للكافرين سلطة اعتباريّة على المؤمنين، مثل جعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وليّاً وسلطاناً على الناس، ومن بعده خلفاءه المعصومين عليهم الصلاة والسلام، ومن بعدهم "العلماء بالله الأُمناء على حلاله وحرامه" فهذا أيضاً طريق وسبيل لن يجعله لهم عليهم، كما أنّ الحجّة للمؤمنين على الكافرين في القيامة. فتحصّل من ذلك: أنّ نفي السبيل مطلقاً لازمه نفي جميع السبل تكويناً وتشريعاً، فلم يكن الأمر دائراً بين أحد المعاني، كما يظهر من المفسّرين وغيرهم"، **كتاب البيع**، ج 2، ص 721 - 723.

(2) كما قال الكاظمي في **مسالك الأفهام**، ج 3، ص 53، قال الشيخ رشيد رضا: "وكلمة سبيل هنا نكرة في سياق النفي تفيد العموم، وقد أخطأ من خصّها بالحجة"، **تفسير المنار**، ج 5، ص 466،

الشيخ الأنصاري[1]. وأمّا الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام والظاهرة في نفي السبيل الأخروي، فيلاحظ عليها: أنّ ذكره عليه السلام ليوم القيامة هو من باب المثال أو المصداق للسبيل المنفي، في قبال كلام من يتوهم نظرها إلى السبيل الخارجي، والذي يُقطع بعدم انتفائه في كثير من الأحيان، لا أنّ السبيل المنفي في الآية ينحصر بيوم القيامة، وهذا ما أصرّ عليه السّيد البجنوردي، قال: "تفسيره عليه السلام بالحجة في يوم القيامة حيث إنه في مقام أنّه ليس المراد من نفي السبيل نفي القهر والغلبة الخارجية التكوينية، فتكون تلك الغلبة خارجة عن عموم نفي السبيل... ثم إنه عليه السلام بيّن بعض مصاديق المراد الذي هو قريب إلى فهمهم، وهو الغلبة بالبرهان والحجة في يوم القيامة"[2].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ التعميم لا يخلو من إشكال، وذلك لأنّ سياق الآية الأخروي يصلح للقرينية فلا ينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق. وقرينة السياق تمنع من التمسك بقاعدة المورد لا يخصص الوارد، لأنّ هذه القاعدة مرجعها إلى التمسك بالإطلاق، ومع احتفاف الكلام بالقرينة أو ما يصلح لها، لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق. إنّ مورد أو محل قاعدة "المورد لا يخصص الوارد"[3] هو فيما لو كان ثمة حادثة معينة أوجبت نزول الآية أو نزلت في أفراد أو جماعة معينة، فعندها حيث يكون الكلام عاماً أو مطلقاً يؤخذ بعمومه أو إطلاقه ولا يكون خصوص مورد النزول سبباً لتخصيص النازل، لأنّ العرف يلغي خصوصية المورد، ولا يحتمل دخلها في الحكم. ويمكن القول: إنّ قاعدة المورد لا يخصص الوارد إنما يصح التمسك بها في الموارد التي يُلغي فيها العرف قرينة المورد، وأما إذا كان المورد قرينة أو يصلح للقرينية، فلا

(1) **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 162.
(2) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 189.
(3) تكلمنا عن قاعدة المورد في كتاب **حاكمية القرآن**، ص 311.

محل لقاعدة المورد، وإلا لم يبق لحجية السياق مورد[1].

ثانياً: وأمّا ما قيل بشأن الخبر عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ ذكره ليوم القيامة هو من باب المصداق للسبيل المنفي، فتعليقنا عليه أنّه مخالف للظاهر، فإنّ ظاهر الخبر عرفاً أنّ السبيل المنفي هو السبيل الأخروي، وذلك بقرينة ذكره لقرينة سياقية على إرادة السبيل الأخروي، حيث قال له: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النِّسَاء: 141] يوم القيامة. نعم، لو تمت رواية العيون لشكّلت شاهداً على المصداقية، فيما نحن فيه، فيكون الخبر عن الرضا عليه السلام قد ذكر مصداقاً والخبر عن الإمام علي عليه السلام قد ذكر مصداقاً آخر.

وأما بلحاظ الامر الثاني، وهو عدم انحصار الآية بما جاء في خبر العيون من تفسير السبيل بالحجة، وشمولها للسبيل التشريعي، فما تمسكوا به لإثبات ذلك، هو الوجه نفسه، أي الاعتماد على إطلاق الآية، وأما خبر "عيون أخبار الرضا عليه السلام" الذي فسر السبيل بالحجة، فلا يشكل - بنظرهم - عائقاً أمام هذا التعميم، إمّا لكونه من الروايات المصداقية التي لا تنافي التمسك بالإطلاق، كما قال السيد الخوئي[2]، وإما لكون ذلك مورداً، وهو لا يخصص الوارد، كما ذكر السيد المراغي[3]، وإمّا لكون الخبر بصدد ذكر بطن

(1) وقد تنبه إلى هذه الملاحظة في: **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، ص 400.

(2) قال: "إن تفسير الآية بشيء لا يدل على انحصار المراد به، بل هو من باب التطبيق، وبيان الصغرى.. فإذن لا يستفاد مما ورد في تفسير "السبيل"، إلا أنه لم يُرد به السبيل التكويني خاصة، وأنّ من مصاديقه الحجة، وأما أنّ المراد به منحصر بالحجة فلا يستفاد"، **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج3، ص71-72، ونظيره ما ذكره في **التنقيح في شرح المكاسب**، **راجع موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 198.

(3) قال المراغي: "أن السبيل المنفي عام شامل للحجة وغيرها، والخبر [خبر العيون] لم يدل على الانحصار، فنقول بدخوله في العموم، غايته: أن ذلك هو المورد وهو لا يخصص، مع أن في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ألف كلام، مضافاً إلى أنّ هذا التخصيص موجب لخروج الأكثر وهو مستهجن"، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 358.

من بطون الآية كما ذكر المحقق النائيني[1]. وأضاف المراغي إلى ذلك أنّ خبر العيون هو من أخبار الآحاد و"في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ألف كلام، مضافاً إلى أنّ هذا التخصيص موجب لخروج الأكثر وهو مستهجن"[2].

ويلاحظ عليه بملاحظتين:

أمّا الملاحظة الأولى، وهي إطلاق الآية لصورة السبيل التشريعي، فيردّه ما عرفت من أنّ قرينة السياق - بقطع النظر عن خبر العيون - شاهدة على إرادة السبيل الأخروي، فتمنع من التمسك بالإطلاق.

وأمّا الملاحظة الثانية، فهي بشأن التوجيهات التي ذكرت للرواية، فما ذكره النائيني بشأنها خلاف الظاهر، فإنّ تفسير السبيل بمعنى الحجة ليس مخالفاً للظاهر ليعدّ من البطون، وأمّا ما ذكره المراغي من أنّ السبيل البرهاني (بالحجة) هو مورد نزول الآية فهو أيضاً ليس صحيحاً وليس ثمة ما يشهد له، لا من الآية نفسها ولا من أسباب النزول، ولا من خبر العيون، فإنّ الخبر الذي يفسر السبيل بالحجة يستفاد منه أنّ هذا ظاهر الآية، لا مورد نزولها، وأمّا ما ذكره السيد الخوئي من أنّ الحجة هي مصداق للسبيل، فهو مخالفٌ للسياق، فإنه ناظر إلى السبيل الأخروي، وإدخال الإمام عليه السلام السبيل بمعنى الحجة في الآية لا يكشف عن إطلاق الآية وأنّ السبيل بالحجة مصداق آخر يضاف إلى السبيل الأخروي. اللهم إلا أن يكون مقصوده عليه السلام من السبيل بالحجة هو الحجة في الآخرة كما فهمه بعض الفقهاء[3]، فلا يكون الإمام عليه السلام

(1) قال: "تفسيرها في بعض الأخبار بنفي الحجة للكفار على المؤمنين لا ينافي الأخذ بظاهرها، وهو نفي كل ما يعد عرفا سبيلاً، ومن أفراده الظاهرة كون العبد المسلم مملوكا له كسائر أملاكه بحيث يكون له جميع أنحاء التصرف من الاستخدام وبيعه من الكافر ونحو ذلك، فإنّ هذه التفاسير من بطون القرآن ومن المعاني الطولية الغير [غير] المستلزمة لاستعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد فلا تنافي ما هو ظاهره"، **منية الطالب**، ج 2، ص 246.

(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 358.

(3) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 189.

عندها خارجاً عن السياق، لكنّ الظاهر أنّه لا موجب لجعل الحجّة المنفية خاصة بيوم القيامة.

وقد اتضح أنّ تعميم مفاد الآية للسبيل التشريعي ليس تاماً، وهذا ما يسقط الاستدلال بالآية لقاعدة نفي السبيل.

يبقى أخيراً أن نقول: إننا نفهم أن الإسلام لا يجعل في أحكامه ما يكون سبباً لإذلال المسلم بل وكذا غير المسلم، ولكننا لا نوافق على الفهم القائل: إنه يجعل في أحكامه ما يكون سبباً لعلو المسلم وتفوقه على غيره، بحيث تكون أحكام الإسلام دائماً لصالح المسلم ولو على حساب هدر كرامة الآخرين، فهذا يحتاج إلى دليل، والسبيل لغير المسلم على المسلم قد يكون منسجماً مع العدالة التي نادى بها الإسلام، مثلاً: استدل القوم بالآية لنفي قتل المسلم بغير المسلم، وهذا الدليل لا يصح، ولو تمّ فهو قد يجعل المسلم فوق القانون، ويمكن أن ينقض عليه بأن لازمه أن لا يقطع يد المسلم إذا سرق من كافر، فإن مطالبة السارق بقطع يد المسلم سبيل للكافر على المسلم، وهكذا الحال في باب الضمانات، مع أنّها تثبت للكافر على المسلم. وأضف إليه أنّ السبيل في هذه الحال هو للقوانين الإسلامية، وليس لشخص الكافر، والأمر عينه يجري في أمثلة أخرى.

تلخيص واستنتاج

اتضح مما تقدم:

أولاً: أن الآية المباركة لا نظر ولا شمول لها للسبيل التشريعي، كما أنه لا دليل على نظرها للسبيل بمعنى الحجة، لأنّ الشمول لذلك يتوقف على ثبوت الإطلاق فيها، والإطلاق لا يسعنا التعويل عليه أمام قرينة السياق.

ثانياً: إنّ السبيل المنفي في الآية هو السبيل الأخروي، ولا مانع من شمولها للسبيل الخارجي بالتفسير المتقدم.

القاعدة الرابعة

قاعدة العلو الشرعي للمسلم

1 - موارد الاستدلال بالقاعدة

2 - أدلة القاعدة

3 - مفاد حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"

ومن جملة القواعد الفقهية المهمة جداً والوثيقة الصلة بفقه العلاقة مع الآخر غير المسلم: القاعدة التي يمكن أن نصطلح عليها بقاعدة العلو الشرعي للمسلم، وربما عبّر عنها بعضهم بعبارة: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" أخذاً من الحديث الآتي. وهذه القاعدة تعطي المسلم تفوقاً وامتيازاً، فلا يكون هو والكافر متماثلين أمام القانون الإسلامي، بل الأفضلية للمسلم.

وبحثنا في هذه القاعدة في النقاط التالية:

1 - موارد الاستدلال بالقاعدة

لا يخفى أنّ الفقهاء قد استفادوا من هذه القاعدة في أبواب فقهية شتى، ويظهر منهم أنّهم رأوا فيها قاعدة تشريعيّة، وقد استندوا إليها في عشرات الفروع الفقهيّة، وهي معظم الفروع التي استدل فيها بآية نفي السبيل، من قبيل: حرمة بيع العبد المسلم عند غيره[1] أو إيداعه لديه[2]، واشتراط

(1) قال الشيخ: "إذا دبر الكافر عبده، فأسلم العبد، فإن رجع في تدبيره بيع عليه بلا خلاف، وإن لم يرجع في تدبيره بيع عليه، وللشافعي فيه قولان: أحدهما: مثل ما قلناه، والثاني: لا يباع عليه، وهو اختيار المزني، دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم على أن العبد إذا أسلم في يد الكافر أعطي ثمنه، وأيضاً قوله عليه السلام: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"، ولو لم يبع عليه، وكان لمولاه عليه طاعة، لكان قد علاه وهو كافر، وذلك ينافي الخبر"، **الخلاف**، ج 6، ص 418.

(2) **مفتاح الكرامة**، ج 12، ص 578.

الإسلام في القاضي والمفتي[1]، وانتفاء ولاية الأب الكافر عن ابنه المسلم[2]، وإلحاق الولد بأشرف أبويه[3]، إلى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها بالتتبع.

ومنها: موارد خاصة بقاعدة العلو ولا نجد أنهم استدلوا فيها بقاعدة نفي السبيل، مثل: منع توريث غير المسلم من المسلم[4]، ومنع غير المسلم من تعلية داره على دور المسلمين[5]. وعدم إقرار المرتد على دينه[6]، والحكم بإسلام اللقيط المجهول الحال[7].

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 40، ص 12.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج 23، ص 267.

(3) قال في الرياض: "وأمّا مع إسلام أحدهما، فلأنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" ، **رياض المسائل**، ج 7، ص 541.

(4) وقال الصدوق: "لا يتوارث أهل ملتين، ونحن نرثهم ولا يرثونا، وإذا مات مسلم أو ذمي وترك ابنا مسلماً وابنا ذمياً، كان المال للابن المسلم دون الذمي، وكذلك إن مات وترك ابنا ذمياً وابنَ ابنٍ مسلم أو ابن ابنة أو ابن أخ أو ابن عم أو ابن خال أو من قرب نسبه أو بعد مسلماً، فكان المال للمسلم دون الذمي، لأن الإسلام لم يزده إلا عزاً"، **الهداية**، ص 342. والاستدلال عينه نجده عند الشيخ الطوسي، انظر: **الخلاف**، ج 4، ص 24. وابن زهرة الحلبي، انظر: **غنية النزوع** ص 328.

(5) الاستدلال بالخبر في هذا الفرع معروف، وقد ذكرنا ذلك في مبحث فقه **العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر**، وقال ابن البراج: "إذا ملك الذمي عرصة، وأراد أن يبنى فيها داراً، هل يجوز له رفع بنائه على بناء المسلمين أم لا؟ الجواب: لا يجوز له رفع بنائه ذلك على بناء المسلمين، وإنْ ساوى بينه وبين بناء المسلمين كان عليه أن ينقصهم عن ذلك، لقول رسول الله ﷺ: "الاسلام يعلو ولا يعلى عليه"، ولأن إجماع الطائفة على ذلك أيضاً، وكذلك إذا كانت الدار قديمة فانهدمت ثم أراد بناءها"، **جواهر الفقه**، ص 51. وراجع **السرائر** لابن إدريس، ج 1، ص 476، **والرسائل التسع** للمحقق، ص 245، **وتذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 344.

(6) قال الشيخ الطوسي: "إذا ارتد المسلم عن الاسلام إلى أي كفر كان، من يهودية أو نصرانية أو مجوسية أو زندقة أو جحد أو تعطيل أو عبادة الأوثان وإلى أي كفر كان لم يقر على دينه بوجه بل يجب قتله لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، وروي عن النبي عليه السلام أنه قال: "من بدل دينه فاقتلوه"، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" **المبسوط**، ج 8، ص 71.

(7) قال الشيخ: "فإنْ وجد لقيط ها هنا فإنّه يحكم بإسلامه، لأنه يجوز أن يكون ابنا

ولا يبدو في الموردين الأخيرين أنّ ثمة وجهاً للاستدلال بنفي السبيل، وهم لم يستدلوا به، وهذا ما يشهد لعدم مساوقة القاعدتين، كما أوضحنا ذلك في القاعدة السابقة.

والمدعى بطبيعة الحال أنّ قاعدة العلو ناظرة إلى إعطاء تفوّق تشريعي للمسلم على غيره، وبذلك نخصص بها أدلة كثير من الأحكام، فأدلة الميراث - مثلاً - مطلقة وتدل بإطلاقها على أنّ الابن الكافر يرث أباه المسلم، ولكنّ قاعدة العلو تخصص هذا الإطلاق بالمسلم، بصرف النظر عن وجود أدلة أخرى تقتضي التخصيص المذكور.

2 - أدلة القاعدة

وقد استدل على هذه القاعدة بوجوه:

أولاً: القرآن الكريم

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: 33].

والسؤال: هل المراد من الظهور في الآية الظهور والتفوّق التشريعي، بمعنى أن تكون أحكام الإسلام لصالح المسلم دون الكافر، أو المراد الظهور الخارجي، بحيث ينتصر الإسلام على سائر الأديان، أم المراد الظهور البرهاني، بمعنى أنّ حجة الإسلام هي الأقوى والغالبة؟

والجواب: أما العلو الخارجي - كما يظهر من بعض المفسرين - فقد واجهته معضلة عدم تحقق مفاد الآية لعدم حصول العلو خارجاً، ما يحتّم تفسيرها بنحو آخر، قال العلامة الحلي: "قوله تعالى: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ

لمسلم، ويجوز أن يكون لذمي فيغلب حكم الإسلام لقوله عليه السلام "الاسلام يعلو ولا يعلي عليه""، **المبسوط**، ج 3، ص 343.

وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصَّف: 9]، اعترض بعض المبطلين بأنه ليس بظاهر على جميع الأديان، فإنّ الروم والهند وغيرهم ظاهرون في بلادهم. وهو خطأ، لوجوه: **أحدها**: أنه يحتمل أن يكون المراد إظهاره على الأديان بالحجة والبرهان، فإنّ المعجزة دالة على صدقه وعلى نسخ غيره من الأديان. **الثاني**: يحتمل أنّه سيكون ذلك في زمن المهدي عجل الله فرجه الشريف"[1]، والقولان الأخيران ذكرهما بعض مفسري السنة[2].

أقول: إنّ ما ذكره في الوجه الأول وهو إرادة الظهور البرهاني هو الظاهر، وهو ما يظهر تبنيه من الشيخ الطوسي[3]، وذلك بتقريب أنّ ظاهر الآية أنّ الهدى والحق هما سبب ظهور الإسلام على سائر الأديان، حيث تمّ ترتيب الظهور وتفريعه على كون الإسلام دين الحق، وامتلاكه للهدى، فهو يظهر لأجل ما فيه من هدى وما هو عليه من حقانية، فالهدى يهزم الضلال والحق يزهق الباطل ويدحضه، والآية نصت على ظهوره على الدين كله ولم تقل على أصحاب تلك الديانات وأتباعها، وظهور الإسلام على الدين كله بالحجج والبراهين متحقق وهو ملازم للإسلام ولا ينفك عنه.

وإن أصر أحدهم على أن قوله تعالى: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصَّف: 9] يراد به الظهور الخارجي ولا ينافيه أنّ الكثير من الأديان لا يزال لها ظهور قوي وجاذب في عالم البشرية، لأنّ ذلك يعني أنّ ظهور الإسلام على الدين كله لم يتحقق بعد، فنقول: إنّ هذا التفسير للظهور لا مانع منه، وهو قد يتحقق بشكل تدريجي، والآية لا تتحدث عن تحقق ذلك بطريقة خارجة عن المألوف، بل إن تحقق ذلك هو من خلال السنن، ومن

(1) **منتهى المطلب**، ج 2، ص 959.

(2) قال السمعاني: " قال المفسرون: هذا عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام، لا يبقى في الأرض أحد إلا أسلم. وفي قوله: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ قول آخر: وهو أنه الإظهار بالحجة ؛ فدين الإسلام ظاهر على كل الأديان بالدليل والحجة"، **تفسير السمعاني**، ج 2، ص 304.

(3) **المبسوط**، ج 2، ص 13، وتبعه ابن إدريس في **السرائر**، ج 2، ص 13.

هذه السنن هو أن يعمل المسلمون بجدٍ وإخلاص في سبيل إبراز ما في دينهم من معالم الهداية وعناصر الحق، وأن يجددوا خطابهم بما يحاكي الإنسان المعاصر وفق الأساليب المناسبة، وهذا الأمر سوف يتحقق في صورته المثلى في عصر ظهور إمام مسدد ومهدي منتظر يملأ الأرض بنور الهدى ويبسط العدل في ربوعها، وقد ورد في بعض الأخبار أنّ ظهور الدين يكون في زمن الإمام المهدي عليه السلام[1]. وفي بعض أخبار السنة نقلاً عن بعضهم أنّ ذلك في آخر الزمان عند خروج المسيح[2].

وعلى كل حال، فالآية لا علاقة لها بالتأسيس للعلو والتفوق التشريعي كما لا يخفى. نعم إنها بصدد الحكاية عن إرادة الله تعالى وتقديره للأمور ووعده بظهور الإسلام، وقد سبقها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التّوبَة: 32]، وهذا اللسان فيه حثّ للمسلمين على نشر هذا الدين والسعي في سبيل إيصاله إلى البشرية، ومنع كل محاولات إطفاء نور الله الذي جاء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محَمَّد: 35].

---

(1) جاء في الحديث عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام: ".. قُلْتُ: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾، قَالَ: يُظْهِرُه عَلَى جَمِيعِ الأَدْيَانِ عِنْدَ قِيَامِ الْقَائِمِ"، **الكافي**، ج 1، ص 432. وفي خبر عن أبي بصير قال: "قال أبو عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾، فقال: والله ما نزل تأويلها بعد، ولا ينزل تأويلها حتى يخرج القائم عليه السلام.."، **كمال الدين وتمام النعمة**، ص670، وعن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: "﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ قال: إذا خرج القائم لم يبق مشرك بالله العظيم ولا كافر إلا كره خروجه"، **تفسير العياشي**، ج 2، ص 87، وهكذا فقد ذكر القمي أنها نزلت في القائم عليه السلام، انظر: **تفسير القمي**، ج 1، ص 289، وذكر الشيخ الطوسي أنّ ذلك ورد في الخبر عن أبي جعفر عليه السلام، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 209.

(2) فعن أبي هريرة "في قوله: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾، قال: حين خروج عيسى ابن مريم"، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 10، ص 151، وظاهر الطبري تبنيه لهذا الرأي، انظر: المصدر نفسه، ج 26، ص 146.

ولكنّ الآية لا تصلح لإثبات المدعى، لأنّ ظاهرها النظر إلى كيفية إدارة الحرب والسلم مع الأعداء، وهي تنهى المسلمين عن الوهن والضعف أو قل: اللجوء إلى خيار الهوان وسلام الضعفاء أو الهدنة المذلة لهم، كما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء[1]، مع كونهم ﴿ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عِمرَان: 139]، أي والحال أنهم في حالة قوة وعلوٍ بما يجعلهم في موقع الغلبة بحسب موازين القوى العسكرية، مادية كانت أو معنوية ونفسية، ما يسمح لهم بالانتصار، بصرف النظر عما إذا كان اللجوء إلى الهدنة مشروطاً بوجود المصلحة كما يرى جمع من الفقهاء[2]، أو يكتفى فيه بعدم المفسدة، فالآية على التقديرين لا يراد منها القول إنّ المسلمين هم دائماً في موقع العلو التشريعي على غيرهم.

وثمة آية أخرى في المقام وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: 139]، والظاهر منها - بحسب السياق[3] المؤيد بأسباب النزول[4] التي تشير إلى نزولها بعد معركة أحد - أن النهي هنا هو لغرض التسلية والتصبير، بسبب ما ألمّ بالمسلمين وأصابهم من القرح في معركة أُحُد، وكأنها تقول لهم: لماذا تهنون وتحزنون والحال أنكم الأعلون؟ والعلو هنا هو علو إيماني برهاني ولا يبعد أن فيه بشارة بالعلو الخارجي، أي الغلبة. وتعليق العلو على كونهم مؤمنين، يعني أنّ إيمانهم هو

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 353، **وجواهر الكلام**، ج 21، ص 297.

(2) **فتح الوهاب**، ج 2، ص 318، **ومغني المحتاج**، ج 4، ص 260، **وحاشية رد المحتار**، ج 4، ص 309.

(3) لاحظ قوله تعالى بعدها: ﴿إِن يَمۡسَسۡكُمۡ قَرۡحٞ فَقَدۡ مَسَّ ٱلۡقَوۡمَ قَرۡحٞ مِّثۡلُهُۥۚ﴾.

(4) قال الطوسي: "قال الزهري، وقتادة، وابن أبي نجيح: هذه الآية نزلت تسلية للمسلمين لما نالهم يوم أحد من القتل والجراح، وكان سبب نزول الآية ما قدمنا ذكره من أنّ الله تعالى أراد أن يرعب الكفار، فأمر المسلمين أن يتبعوا المشركين على ما بهم من الجراح والألم، وحثهم على ذلك ونهاهم عن الوهن والحزن، ووعدهم بأنهم الأعلون إن تمسكوا بالايمان"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 2، ص600.

سبب تفوّقهم وقوتهم وهو الذي يعطيهم عزيمة وصبراً وتحملاً وقدرةً على تجاوز الصعاب، ولهذا لما تخلوا عنه ضعفوا وعلا الآخر عليهم، قال الطبرسي: "وقوله: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ﴾ [آل عِمرَان: 139] تسلية من الله لرسوله وللمؤمنين عما أصابهم يوم أحد، والمعنى: ولا تضعفوا عن الجهاد لما أصابكم ولا تبالوا بذلك ولا تحزنوا على من قتل منكم ﴿وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ﴾ [محَمَّد: 35] أي: وحالكم أنكم أعلى منهم وأغلب، لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد، أو يكون هذا بشارة لهم بالعلو والغلبة في العاقبة، كقوله: ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ [الصَّافات: 173] ﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [الحَديد: 8] أي: ولا تهنوا إن صح إيمانكم، لأنّ صحة الإيمان توجب الثقة بالله وقلّة المبالاة بأعداء الله، ويجوز أن يريد: ﴿وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: 139] مصدقين بما يعدكم الله به من الغلبة"[1].

وكيف كان فهذه الآية - كسابقتها - لا تدل على أنّهم في موقع العلو التشريعي، وأنّ المسلم لا يتساوى مع غيره في التشريع، وأنّ إسلامه سببٌ لعلوّه على غيره شرعاً.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [المنَافِقون: 8]، وقد استدل به في الجواهر لعدم جواز علو بيت غير المسلم على بيت المسلم، وأضاف: "وغير ذلك مما دل على رجحان رفعة المؤمن وضعة الكافر في جميع الأحوال"[2]، وسرى الاستدلال عينه إلى بعض الكتب الفقهية فيما بعد الجواهر[3]، وقد تقدم في قاعدة نفي السبيل قول السيد البجنوردي: "وقد قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [المنَافِقون: 8]، فكيف يمكن أن

(1) **جوامع الجامع**، ج 1، ص 330.
(2) **جواهر الكلام**، ج 21، ص 284 - 285.
(3) **مهذب الأحكام**، ج 15، ص 189.

يجعل الله حكماً ويشرعه ويكون سبباً لعلو الكفار على المسلمين، ويلزم المسلم على الامتثال بذلك الحكم، فيكون الكفار هم الأعزة، ويكون المسلمون هم الأذلة الصاغرون، مع أنه تبارك وتعالى حصر العزة لنفسه، ولرسوله، وللمؤمنين في الآية الشريفة؟!"[1]، وهذه الآية ربما استدل بها للقول بإذلال الغير، كما أشرنا إليه في قاعدة الكرامة.

هذا ولكننا قد ذكرنا في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية أنّ الاستدلال بها على علو بيت المسلم على الكافر واهٍ جداً كما لا يخفى، فإنّ علو بيت الكافر لا يخدش عزة المسلمين إذا كانت قائمة، وعدم علو بيته على بيت المسلم لا يحقق عزة المسلم إذا كانت مفقودة، ألا ترى أنّ المسلم قد يكون في أعلى المنازل لكنه يعيش الذلة، وقد يكون في أسفل المنازل ولكنّه يعيش العزة في نفسه. وما يعنينا التوقف عنده هنا أنه: هل يستفاد من الآية مبدأ العلو التشريعي أم لا؟

وجوابنا على ذلك نذكره في الأمرين التاليين:

الأمر الأول: الظاهر أنّ الآية ليست بصدد الإخبار عن تحقق العزة الخارجية للمؤمنين، فما أكثر ما يكون المسلم - فرداً أو جماعة - ذليلاً، ولا يراد بها أنّ ذلك قدر تكويني بعيدٌ عن الأسباب، للاعتبار عينه، وهو عدم اطرادها وانفكاكها عن المؤمنين في كثير الأحيان، وإنما هي - في إخبارها عن عزة المؤمنين - بصدد حثّ المؤمن على العمل والسعي ليكون عزيزاً وأن لا يسمح بإذلال نفسه، والأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام تؤكد هذا الفهم، حيث نصّت على أنّ عزّة المؤمن مطلوبة، وأنّ عليه المحافظة عليها ولا يجوز له أن يفرط بها، لأنّ الله أراد له أن يكون عزيزاً ويرفض له أن يكون ذليلاً وأن يضع نفسه موضع الذلة، ففي موثق سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "**إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَه كُلَّهَا ولَمْ يُفَوِّضْ إِلَيه أَنْ يُذِلَّ نَفْسَه**

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 192.

أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فَالْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً ولَا يَكُونَ ذَلِيلاً يُعِزُّه اللَّه بِالإِيمَانِ والإِسْلَامِ"[1].

ولا تخلو الآية الكريمة بتأكيدها على أنّ العزة لله ولرسوله والمؤمنين من إيماء إلى كيفية تحقق العزة في المؤمن، وهي الأخذ بتعاليم الإسلام التي تدعو المسلم أن يكون في موقع العزة، وتربيه وتؤهله ليكون قوياً في نفسه ومستقلاً ومستغنياً عن غيره وتعلّمه عدم الخضوع إلا لله تعالى، وإذا خالف هذا المنهج سوف يكون ذليلاً في حياته، والآية تشهد لما قلناه، لأنّها أخذت المؤمن عنواناً للحكم عليه بالعزة، والمؤمن أخص من المسلم، ما يعني أن من كان مسلماً ولم يسع لبلوغ درجة الإيمان الحقيقي فإنه يكون قد أبعد نفسه عن الله تعالى وعن الأخذ بتعاليم رسوله، الأمر الذي قد يجعله ذليلاً وبعيداً عن العزة. وصدر الآية يؤيد ذلك أيضاً، قال سبحانه: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنَافِقون: 8]، فإنّ قائلَ هذا الكلام هو رأس النفاق عبد الله بن أبي بن سلول[2]، وردّ عليه الله تعالى بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنَافِقون: 8]، ما يدلُّ على تخطئة هؤلاء المنافقين والتأكيد لهم أنّ العزيز هو من اتصل بمصدر العزة وهو الله تعالى، ولذا عقبت بأنّ المنافقين لا يعلمون، لأنّهم يتخيّلون أنّ مصدر العزة في قدراتهم الخاصة وما إلى ذلك.

وأعتقد أنّ الكثير من الأحكام الشرعية ترمي إلى بناء الشخصية العزيزة للفرد المسلم وتُسهم في ذلك، **منها**: حرمة وضع نفسه في موضع الإهانة، **ومنها**: ما ورد في النصوص المختلفة من النهي عن التشبه بالآخرين - الآتية في القاعدة اللاحقة - فهي تستهدف حفظ كرامة المؤمن وعزته، وفي خبر

(1) **الكافي**، ج 5، ص 63.

(2) **مسند أحمد**، ج 3، ص 393، **وصحيح البخاري**، ج 4، ص 160، **والمستدرك للحاكم**، ج 2، ص 489، **وتفسير القمي**، ج 2، ص 368، **والتبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 260.

طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: "**لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم ويطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل**"[1] ومنها أيضاً: فرض الخمس على الذمي إذا اشترى أرضاً من المسلم. قال السيد الخوئي عند الحديث عن هذا الحكم: " كي لا يتسلَّط الكفّار على أراضي المسلمين ولا تقوى كلمة الكفر وتكون العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين، ففرض عليه الخمس لكي تقلّ رغبته في الشراء، لتضرّره في ذلك غالباً"[2]. ولكنّ هذا الحكم - بحسب ما رجحنا في مقام آخر - ليس حكماً تشريعياً ثابتاً بأصل الشرع وإنّما هو حكمٌ تدبيري، وذلك للعديد من الشواهد، فراجع[3]. ولكن دعوة الشريعة إلى حفظ عزة المؤمن - فرداً ومجتمعاً - شيء، وتكريسها لمبدأ تشريعي يميز المؤمن عن غيره ويجعله في مرتبة أعلى من الآخرين شيء آخر.

ونشير أخيراً إلى أنّ العزة لا تعني الكبر، والعزيز ليس هو المتكبر، وفي الخبر أنه "قيل للحسن بن علي عليه السلام: إنّ فيك عظمة، قال: بل فيّ عزة. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8] "[4]. وفي نقل آخر أنه قال له: "إنّ فيك كبراً فقال: كلا، الكبر لله وحده.."[5]

باختصار: إنّ الآية تُرسي مبدأً أساسياً، وهو أنّ من المفترض بالمؤمنين أن يكونوا أعزاء، وترشدهم إلى أنّ مصدر العزة الحقيقية هو الله تعالى، ومن رام العزة فعليه الاتصال به عزّ وجل، ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطِر:

---

(1) **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 410.
(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 25، ص 180.
(3) **أبعاد الشخصية النبوية**، ص 252.
(4) **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 176، **وربيع الأبرار** للزمخشري، ج 4، ص 5، وفي نقل آخر: "إنّ فيك كبراً، فقال: كلا، الكبر لله وحده، ولكن فيّ عزة، قال الله تعالى.."، **بحار الأنوار**، ج 24، ص 225، وقال واصل بن عطاء: "كان الحسن بن علي عليه سيماء الأنبياء وبهاء الملوك"، المصدر نفسه.
(5) **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، ص 695، وعنه **بحار الأنوار**، ج 24، ص 325.

10]، وعزّة النبي ﷺ هي عن هذا الطريق، كذلك عزة المؤمنين هي عن طريق اتصالهم بالله تعالى وأخذهم بتعاليم نبيهم ﷺ. ويمكنك أن تقول: إنّ العزة تتأتى من خلال الإيمان بالله تعالى والاتصال به واتباع رسوله ﷺ، والأخذ بمنهج الإسلام الأصيل الذي يعزز الشخصية الإيمانية ويدعو إلى الأخذ بأسباب القوة.

الأمر الثاني: أن الآية الكريمة إنما أوضحت للمؤمنين أنّ طريق العزة يكون بسلوك هذا الطريق، ولكنها:

أولاً: لا تدل على أنّ عزّة المؤمنين تكون على حساب إذلال الآخرين وإهانتهم، وأنّ تحققها يكون من خلال هذا الطريق، إذ يمكن للمسلم فرداً أو جماعة أن يكون عزيزاً حتى مع احترامه للآخرين، وحفظه لكرامتهم، وقد عرفت سابقاً (راجع قاعدة الكرامة) أنّ الإسلام هدف إلى حفظ كرامة الإنسان، ولم يطلب إذلال الآخرين وتحقيرهم. وحصر العزة بعد الله تعالى ورسوله بالمؤمنين لا يدل على أكثر مما قلناه من أنّ غير المؤمن قد أبعد نفسه عن مصدر العزة الحقيقية، لا أن الشريعة أمرت بنزع الكرامة والعزة عنه، ودعت إلى معاملته بإذلال وتوهين.

ثانياً: ولا تدل أيضاً على أنّ عزة المؤمن تتحقق بكونه في موقع التفوق والعلو القانوني، بمعنى أن يكون الحكم الإسلامي دائماً لصالحه على حساب الآخرين. إنّ هذا المعنى لا دلالة للآية عليه بوجه ولا نظر لها إليه.

وإنّ استهجان السيد البجنوردي واستغرابه من أن يجعل الإسلام حكماً يكون سبباً لعلو الكفار على المسلمين، ويُلزم المسلم امتثال ذلك الحكم، فيكون الكفار هم الأعزة، ويكون المسلمون هم الأذلة، مع أنّ الآية تجعل العزة للمؤمنين، هو استغراب في محله، ولكن هذا لا يعني أن يكون الأمر بالعكس، بمعنى أن تكون أحكام الإسلام هي بصدد إعزاز المسلمين وإذلال غيرهم، وما المانع أن تُحفظ عزة الجميع من خلال تلك التشريعات؟! ثم من قال: إنّ تساوي المسلم مع الكافر أمام القانون الإسلامي ينافي عزته؟! فلو

جُعِل المسلمُ مع الكتابي في وضعيّة متساوية أمام القاضي المسلم، أو ورث الكافرُ من المسلم كما يرث المسلمُ من الكافر فهذا ليس فيه إذلالٌ للمسلم وإعزازٌ للكتابي ولا إعزاز للكفر وتوهين للإسلام، ولو سلمنا أنّ هذا التفاضل قد ينافي عزة المؤمن، لكن بالتأكيد يحفظ عزة الإسلام من حيث إنه يظهر عدالته.

ثانياً: السنة

وما استدل به في السنة - وهو عمدة الدليل على هذه القاعدة - قوله ﷺ: "الإسلام يعلو ولا يعلى"، أو بإضافة "عليه". هذا ما لاحظناه في كلمات الفقهاء[1].

وقد سُجِّل على هذا الحديث ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إنّ سند الحديث ضعيف[2]، لأنّه من المراسيل[3]، وهي ليست صالحة للإثبات.

لكن ربما تبذل بعض المحاولات للتغلب على مشكلة الإرسال:

المحاولة الأولى: أنّ الشيخ الصدوق نسب الحديث إلى النبيّ ﷺ جزماً، "فهو من المراسيل المعتبرة"[4]. إنّ صاحب هذه المحاولة يدعو إلى ضرورة التفريق بين نوعين من مراسيل الشيخ الصدوق وأمثاله، أحدهما: المراسيل

(1) **المبسوط**، ج 2، ص 46، **وجواهر الفقه**، ص 51، **وتذكرة الفقهاء**، ج 9، ص 344، **ومختلف الشيعة**، ج 4، ص 444. **ورياض المسائل**، ج 7، ص 486.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 201، **ومحاضرات في الفقه الجعفري**، ج 3، ص 75.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 334.

(4) **كتاب البيع** للإمام الخميني، ج 2، ص 726، وتبنى ذلك السيد صادق الروحاني، قال: "وأورد عليه بضعف السند، ولكن الصدوق يروي الخبر وينسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله جزماً، وقد مر أن مثل هذا المرسل حجة، إذ الانتساب جزماً إلى المعصوم يكشف عن ثبوت صدوره عنه عند المرسِل، وإلا يلزم الكذب"، **فقه الصادق**، 13، ص 75.

الجزمية، وهذه تكون حجة، والثاني: المراسيل غير الجزميّة، وهذه لا تكون معتبرة.

ويلاحظ عليه: أنّه لم يثبتْ أنّ الصدوق نفسه قصد التفريق بين الجزمي وغير الجزمي من المراسيل، فهو قد اعتمد على كل ما رواه في كتاب "من لا يحضره الفقيه"، وجعله حجة فيما بينه وبين الله تعالى، كما ورد في مقدمة كتابه[1]، فالصنفان عنده سيان في الاعتماد.

على أنّ الأقوى في المقام أنّ المراسيل الجزميّة هي كغيرها، ليست حجة بالنسبة لنا، لأنّ جزم الصدوق ربما استند فيه إلى اجتهاد وحدس معين، فلا يُلزمنا اجتهاده. **ودعوى** أنّه عند دوران الأمر في جزم الصدوق أو غيره بين الحس والحدس - كما في هذه الرواية - يكون المرجع هو أصالة الحس العقلائية[2] مردودة بأنّ الحسّ مستبعد في المقام، وذلك لعدم كون المراد به هنا هو السماع من النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام لبعد الصدوق عنهما زمانياً، وأيضاً لاستبعاد تلقيه بطريق مشهور شهرة واسعة ما يجعله واصلاً بشكل حسي أو قريب من الحس، لانتفاء هذه الشهرة عن هذا الحديث، إذ كيف نحتمل شهرته وهو لم يصلنا إلا بطريق الصدوق المرسل؟! وعليه، فلا محالة تكون الرواية في أحسن الأحوال قد وصلته عن طريق أخبار الآحاد وحيث إننا لا نعلم وثاقتهم فيكون الخبر ضعيفاً بالإرسال، ووثوقه بهم لا يغنينا شيئاً، ما لم يرجع إلى توثيقهم.

المحاولة الثانية: إنّ مشهور الفقهاء قد عملوا بالرواية، وعملهم جابر لضعفها[3].

---

(1) قال: "ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي - تقدس ذكره وتعالت قدرته - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 3.

(2) راجع حول هذا الموضوع: **شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 204، **وقاعدة لا ضرر ولا ضرار** للسيد السيستاني، ص 86.

(3) **المكاسب المحرمة**، ج 3، ص 582، وبحسب تعبير السيد المراغي فإنّ الخبر تُلقّي

ويرده: إنّ دعوى الجابريّة مناقشة كبروياً وصغروياً، أما كبروياً فلأنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف لا يجبر ضعفه، وهذا واضح إذا بني على حجية خبر الثقة، وأما على المختار من حجية الخبر الموثوق، فإنّ العمل لا يُعدّ دليلاً كافياً على الوثوق وإنما هو قرينة مساعدة على تحصيل الوثوق إذا كان من المتقدمين، وأما صغروياً فلأننا لم نجد انتشار العمل بالخبر في كلمات المتقدمين، باستثناء الشيخ الطوسي ومن تبعه، وعمل الشيخ بالخبر لم يتضح أنه كان على سبيل الاعتماد عليه ليتحقق الجبر، إذ جاء في سياق عرض أدلة أخرى[1]، على أنّ بعض الفقهاء ذكره للاحتجاج به على أهل السنة وإلزامهم به، كما نلاحظ ذلك عند ابن إدريس الحلي، حيث قال بعد ذكره للخبر: "وبهذا يحتج على المخالف"[2]، بل من المحتمل قوياً أن الصدوق نفسه قد أورده في سياق إلزام أهل السنة بصحة وراثة المسلم من الكافر دون العكس، كما سيتضح.

المحاولة الثالثة: إنّ الرواية مرويّة من طرق السّنة والشيعة معاً، الأمر الذي يبعث على الوثوق بصدورها.

ويلاحظ عليه: إنّ مجرد رواية الخبر من طرق الفريقين لا يكفي دائماً لحصول الوثوق بصدوره، ولا سيما إذا كان هناك مضعِّفات للوثوق، كما فيما نحن فيه. ومن المضعفات المزلزلة للوثوق:

أ - أنّها عند السنة مروية في البخاري في حديث صحيح لكنه موقوف على ابن عباس، وكلام ابن عباس هو قول صحابي، ولا حجية بنظرنا لقول

بالقبول بحيث يغني ذلك عن ملاحظة سنده، فإنه من الكلمات الجارية مجرى القاعدة، **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 352، ودعوى الجابرية وتلقي الخبر بالقبول نجدها في كلمات آخرين، انظر: **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج 1، ص 190، **والقواعد الفقهية** للنكراني، ج 1، ص 237.

(1) **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، ص 423.

(2) **السرائر**، ج 3، ص 266.

الصحابي أو اجتهاده[1]، أجل، قد رواه بعضهم عن رسول الله ﷺ[2]، وسوف ننقله لاحقاً، بيد أنّ أسانيده ليست صحيحة وفيها من تمّ تضعيفه عندهم، كما أوضح ذلك المحدث الألباني بشكل مفصل، حاكماً بحسنه مرفوعاً إليه ﷺ وبصحته موقوفاً على ابن عباس[3] ومحاولة ترجيح الرواية المسندة، لأنها حتى لو كانت ضعيفة، تصلح شاهداً على حصول نقص في سند الموقوفة الصحيحة، **مدفوعة** بأنّ ذلك ليس بأولى من العكس، فلعل زيادة "عن رسول الله ﷺ" قد حصلت في الرواية المسندة، بتخيّل الراوي أنّ ابن عباس روى هذا المضمون عنه ﷺ، وهذا له نظائره، ومعه، فلا وجه للقول بأنّ أصالة عدم الزيادة تتقدم على أصالة عدم النقيصة.

ب - وأمّا عند الشيعة فقد عَرَفْتَ انفراد "الفقيه" بالرواية مرسلة، وعدم العثور على مصدر حديثي شيعي آخر لها، لا عند الصدوق ولا عند غيره، نعم استدل بها الشيخ الطوسي في كتبه الفقهية، ثم الذين من بعده. وإنّ رواية الصدوق لها لا تكشف عن كون مصدرها الأساس هم رواة الشيعة، لا لأنّ الشيخ الصدوق - كما عرفنا من عادته - ينقل في بعض الأحيان عن مصادر السنة فحسب، بل لأنّ ثمّة ما يشهد في سياق كلام الصدوق إلى مصدرها السني، فقد جاء الاستدلال بها في سياق مسألة خلافية، وهي توارث أهل الملتين المختلفتين، وبعبارات تشي بالإنكار على الرأي الآخر في المسألة، فلاحظ قوله: "وأما المسلم فلأي جرم يُحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟!" تجد أنه ظاهر في استنكار القول بعدم توريث المسلم منه، ثم

---

(1) فقد جاء فيه: " كان ابن عباس رضي الله عنهما مع أمه من المستضعفين ولم يكن مع أبيه على دين قومه، وقال: "الإسلام يعلو ولا يعلى"، **صحيح البخاري**، ج 2، ص 69. وهذا ما ذكره غير واحد من شراح صحيح البخاري، انظر: **عمدة القاري**، ج 8، ص 169.

(2) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج 6، ص 205.

(3) قال في تحقيقه حول سند الحديث: "جملة القول أنّ الحديث حسن، مرفوعاً بمجموع طريقي عائذ ومعاذ، وصحيح موقوفاً"، **إرواء الغليل**، ج 5، ص 105 - 109.

لاحظ قوله: "مع قول النبي ﷺ: " الإسلام يزيد ولا ينقص"[1]، فإنّ قول النبي ﷺ هذا مروي من طرق السنة وفي قضية الميراث[2]، ولم نجده مروياً عندنا. وقد جزم السيد السيستاني بأنّ حديث "الإسلام يزيد ولا ينقص" منقول عن مصادر السنة، قال: "ولا إشكال في أنّ الصدوق (قده) إنما نقل هذا الحديث من مصادر العامة، أو من كتب بعض قدمائنا ممن ألف في الرد عليهم كالفضل بن شاذان وغيره"[3]. بل إنه استظهر - واستظهاره في محله - أنّ سائر الأحاديث المذكورة في كلام الصدوق المتقدم بما في ذلك حديث "لا ضرر ولا ضرار" قد أخذها من مصادر السنة أيضاً، "وذلك لقرينتين: **الأولى**: إنه نقل هذا الخبر في مقام الاحتجاج على العامة في مسألة خلافية بيننا وبينهم. **الثانية**: إنّ سائر الروايات التي نقلها في هذا المقطع من كلامه، إنما نقلها عن العامة ولا توجد في شيء من كتبنا، بل إن سائر الأدلة التي ذكرها إنما هي من قبيل الاجتهاد بالرأي من القياس والاستحسان ونحوهما مما لا حجية له لدى الامامية، وقد استعملها في مقام الإلزام، فهذا يكشف عن أنّ منهجه الاستدلالي في هذا الموضع، إنما كان على البحث مع العامة وفق مبادئهم وأسسهم، ولا ينفع في هذا السياق ذكر خبر مروي من طرق الإمامية، كما هو واضح"[4].

ثم إننا حتى عندما نلاحظ سياق استدلال الشيخ الطوسي بها فسوف نلاحظ أنه يؤشر إلى مصدرها السني، ففي باب الميراث قال الشيخ مستدلاً على منع الآخر من إرث المسلم: "دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قول النبي

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 334.

(2) في مسند أحمد عن أبي الأسود الدؤلي قال: "كان معاذ باليمن فارتفعوا إليه في يهودي مات وترك أخا مسلماً، فقال معاذ: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الإسلام يزيد ولا ينقص" فورثه"، **مسند أحمد**، ج 5، ص 330.

(3) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 92.

(4) **المصدر نفسه**، ص 92.

صلى الله عليه وآله: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه""[1]. فعندما يجعل قول النبي ﷺ هذا في مقابل أخبار الفرقة، فهذا يعني أن قوله ﷺ ليس من أخبار الفرقة، وهكذا فإنّ ابن زهرة بعد أن استدل على بطلان بيع العبد المسلم لكافر بالإجماع وآية نفي السبيل، قال: " ويحتج على المخالف بما رووه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"[2]. فلو كان مروياً من طرقنا لكان الأنسب أن يقول بما رووه وروويناه.

3 - مفاد حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"

مع التسليم بصحة الحديث، يقع الكلام في دلالته ومفاده، وهنا نتكلم في بعض النقاط:

أولاً: بين الإخبار والإنشاء

إنّ عبارة "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" تحتمل معنيين:

الأول: أن تكون جملة خبريّة محضة، والإخبار:

أ - إما بمعنى الحكاية عن غلبة الإسلام نظرياً[3] وبرهانياً، بمعنى علوّه على سائر الأديان بقوة حجّته[4] وبيّناته وسطوع براهينه، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعَام: 149]. وهو نظير الاحتمال الذي ذكر في آية نفي السبيل كما تقدم.

ب - وإمّا بمعنى الحكاية عن غلبة الإسلام خارجاً على غيره من الأديان،

---

(1) **الخلاف**، ج 4، ص 24.

(2) **غنية النزوع**، ص 210.

(3) التعبير بالغلبة النظرية جاء في كلام الشهيد مرتضى مطهري، انظر: **يادداشتهاى استاد مطهري**، ج 8، ص 108.

(4) قال السيد الخميني معترضاً على الاستدلال به: "لاحتمال أن يكون المراد منه غلبة حجته على سائر الحجج، أو يكون المراد منه عدم علو غير المسلم على المسلم"، **كتاب الطهارة**، ج 3، ص 421.

ولو في المستقبل، وذلك في زمن ظهور القائم عليه السلام كما احتمله بعض الفقهاء[1]، وربما يستفاد ذلك من بعض الأحاديث التي ورد فيها ذكر الآية[2].

ت - وإمّا بمعنى الحكاية عن علو الإسلام شرفاً ورتبة، وقد طرح هذا الاحتمال السيد المراغي[3]، وقال المحقق العراقي في ردِّ الاستدلال بالحديث على عدم علو بيت الكافر على المسلم: "محمول على العلو شرفاً ومعنى، لا العلو في المحسوسات الخارجية"[4].

وهذه الاحتمالات تلتقي على الإخبار، وبناءً عليها جميعاً لا يستفاد التشريع منها بشكل مباشر.

الثاني: أن تكون جملة خبريّة، ولكنّها في صدد الإنشاء، فيراد إنشاء حكم شرعي تكليفاً أو وضعاً. والتشريعية في الخبر - على فرض تماميتها - تتصور بأحد وجهين:

أ - دلالة الخبر على الأمر والنهي، بمعنى أنّ الإسلام يجب أن يعلو ولا يجوز أن يعلى عليه، فيكون في الحديث دعوةٌ إلى المسلمين بضرورة العمل على إعلاء كلمة الإسلام وانتصاره على غيره. أو قل: "يراد به حثّ المسلمين وتحريضهم على الجهد في علوّ الإسلام حجّة وغلبة خارجيّة"[5].

ب - دلالته على الإثبات والنفي، بمعنى أنّ الإسلام يثبت كل قانون أو تشريع يتسبب بعلو الإسلام أو المسلم على الكفر والكافرين، ولا يقرّ أي

---

(1) احتمله الشيخ اللنكراني بالنظر إلى فقرة "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"، نفسها، وبعيداً عن سياقها. انظر: **القواعد الفقهية** ج 1، ص 338.
(2) **بحار الأنوار**، ج 53، ص 4.
(3) **العناوين**، ج 2، ص 353.
(4) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص 374.
(5) **كتاب البيع** للإمام الخميني، ج 2، ص 727.

تشريع يتسبب في علو الكفر على الإسلام، أو علو الكافرين على المسلمين. أو قل: بدلالته على "أنّ المجعولات الشرعية الموجبة للعلو ثابتة في حق المسلم على الكافر دون العكس"[1]، من قبيل الملكية أو الزوجية أو السلطنة.

وقد ذهب جمع من الأعلام إلى ترجيح التشريعية في الحديث وتقديمها على الإخبارية المحضة، وسوف نستعرض فيما يلي مناقشاتهم لقرائن الإخبارية وأدلتهم على ترجيح التشريعية.

ثانياً: شواهد التشريعية

إنّ جمعاً من الفقهاء ومنهم السيدان البجنوردي واللنكراني أصرّوا على استفادة العلو التشريعي من الحديث، وما يمكن الاستشهاد به لذلك هو عدة وجوه:

الوجه الأول: ظاهر الحال، قال البجنوردي: "والظاهر من هذا الحديث الشريف بقرينة ظاهر الحال أنّه في مقام التشريع، وأنّ الإسلام يكون موجباً لعلو المسلم على غيره في مقام تشريع أحكامه وبالنسبة إلى تلك الأحكام. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون الحكم الإسلامي وتشريعه سبباً وموجباً لعلو الكافر على المسلم، ففي هذا الحديث الشريف جملتان: إحداهما موجبة، والأخرى سالبة، ومفاد الجملة الأولى الموجبة هو أنّ الأحكام المجعولة في الإسلام فيما يرجع إلى الأمور التي بين المسلمين والكفار روعي فيها علو جانب المسلمين على الكفار، ومفاد الجملة السالبة عدم علو الكافر على المسلمين من ناحية تلك الأحكام المجعولة"[2].

ويردّه: أنّ أصالة التشريع لا صحة لها على إطلاقها بنظرنا، كما أوضحنا ذلك في كتاب: "أبعاد الشخصية النبوية". فدعوى ظهور الحال المذكور في

(1) **هدى الطالب إلى شرح المكاسب**، ج 6، ص 309، وقد نقل النص المذكور عن المحقق الأصفهاني.

(2) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 190.

المقام، مبنيّة على ارتكازٍ راسخ لدى العقل الفقهي بأنّ الأصل في النبي ﷺ أنه يتكلم من موقع التشريع، إلا إذا قام الدليل على غيره، والحال أنّ المورد - بصرف النظر عن قرينة السياق التي سيأتي ما فيها - يناسبه جداً أن يكون ﷺ بصدد الإخبار عن قوة الإسلام في براهينه ومنطقه، أو علوه الخارجي ولو في مستقبل الزمان، وقد ورد في الكثير من الأخبار أنه ﷺ تكلم عن حال أمته في مستقبل الأيام، ولذلك حِكَمٌ كثيرة منها: تثبيت وتبشير أصحابه وأتباعه أو تحذيرهم من أمر ما، أو إرشادهم إلى بعض نقاط الضعف ومواقع الخلل ومواطن الوهن. **ودعوى** أنّ الغالب فيما تحدث به النبي ﷺ أنه كان للتشريع، فتصلح الغلبة دليلاً على أصالة التشريع، **مردودة**، بأنّ الغلبة لا دليل على حجيتها في نفسها، لتكون مستنداً على حمل كلامه على التشريعية في موضع الشك. على أن تحقق الغلبة - في نظرنا - أول الكلام، فإن دعواها مبنية على الارتكاز المذكور.

الوجه الثاني: سياقه بحسب كتاب "الفقيه"، فقد جاء في سياق الاستدلال على إرث المسلم من الكافر دون العكس، وقد أعقبه قوله: "والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون". وإلى قرينة السياق هذه استند الشيخ اللنكراني في رفع اليد عن احتمال كون الرواية بصدد الإخبار عن العلو الخارجي ولو في عامود الزمن، وترجيح كون الخبر **أولاً**: "في مقام الإنشاء والجعل دون الاخبار" **وثانياً**: أنّ "مقابل الإسلام هو الكفار دون الكفر، فالمراد بالإسلام هو المسلمون المتدينون به لا نفس الإسلام. وبعد ذلك يتضح المراد من الحديث الشريف، وأنّ معناه أنّ المسلم لم يجعل عليه حكم يوجب علوّ الكافر عليه، بل الأحكام المجعولة في الإسلام في ما يرجع إلى الأمور التي بين المسلمين والكفار كلها مجعولة للمسلمين، وقد روعي فيها جانبهم ولوحظ فيها علوّه"[1].

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 238.

وقبل أن نسجل ملاحظاتنا على هذا الوجه، لا بأس أن ننقل كلام الصدوق بأجمعه، يقول: "لا يتوارث أهل ملتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنها فيء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأن الله عز وجل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فأمّا المسلم فلأي جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الاسلام يزيده شراً!؟ مع قول النبي ﷺ: "الإسلام يزيد ولا ينقص"، ومع قوله صلى الله عليه وآله: "لا ضرر ولا إضرار في الاسلام"، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً، ومع قوله عليه السلام: "الاسلام يعلو ولا يعلى عليه". والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون"[1].

والمستدل يمكن له أن يعتمد على إحدى قرينتين من كلام الصدوق الآنف لإثبات نظره سياقاً إلى العلو التشريعي:

القرينة الأولى: إنّ سياق كلام الصدوق المذكور هو سياق استشهاد وتأكيد على العلو التشريعي المتمثل بإرث المسلم من الكافر وعدم إرث الكافر من المسلم.

بيد أن هذه القرينة في نفسها لا تصلح للاستدلال، لأنّ كلام الصدوق ليس حجة علينا، فإدراجه لحديث العلو وسائر الأحاديث للاستدلال بها - ولو لم يكن للاحتجاج على الخصم - هو اجتهاد منه، فقد ظنّ أو اعتقد أنّ الحديث ناظر إلى العلو التشريعي، واعتقاده - فضلاً عن ظنه - ليس حجة علينا.

القرينة الثانية: الاستدلال بتتمة حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"، عنيت بذلك قوله: "والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون".

ولكن هذا الاستدلال يتوقف على كون الفقرة المذكورة جزءاً من الحديث

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 334.

وليست من كلام الصدوق، والحال أنه لم يعلم أنها من تتمة الحديث، بل يحتمل أنها من كلام الصدوق نفسه، وربما نرجح الثاني، أي أنها من كلام الشيخ الصدوق، وذلك:

أ - إنّ خبر "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" أورده الصدوق وهو بصدد الاستدلال على أن المسلم يرث الكافر دون العكس، وقد أورد في هذا السياق عدة أخبار نبوية وعقب على بعضها ببعض الاستنتاجات، فقوله: "والكفار بمنزلة الموتى.." هو - فيما يبدو - من كلام الصدوق نفسه تعقيباً على هذه الأحاديث ورجوع منه إلى المطلب الأساسي لتأكيده، وإنْ عدّه البعض[1] من تتمة الحديث، أو قلْ: هو استنتاج منه استقاه من الأخبار وأورده خاتماً به المطلب، وفحواه أنّ الكافر بمنزلة الميت والميت لا يرث. تماماً كما أنّ قوله قبل ذلك: "فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً" هو كما ذكر السيد السيستاني "استنتاج من الخبرين فهو من كلام الصدوق نفسه وليس في الروايات كما ظنه صاحب الوسائل"[2]، ويشهد لما ذكره وذكرناه خلو المصادر من هذه الفقرة، وفقرة "والكفار بمنزلة الموتى".

ب - لو كانت حديثاً لذكرها غير الصدوق، كما نلاحظ في سائر الأحاديث المذكورة في سياق كلامه. مع أنّنا لم نجدها عند السنة، بالرغم من أنّ الحديث مروي في مصادرهم بل هم أصله، ولم نجدْها عند الشيعة. فإنّ معظم الأعلام الذين أوردوا الحديث من بعد الصدوق واستدلوا به، ولا سيما الشيخ الطوسي وتلامذته، لم يذكروا الفقرة المذكورة، ما يشهد لكونها - بنظرهم - ليست جزءاً من الحديث نفسه.

وربما يقال: ثمّة احتمال آخر فيما فعلوه من حذف المقطع المذكور، وهو

---

(1) ومنهم الشيخ الحر في **وسائل الشيعة**، ج 26، ص 125، الباب 15، من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث 2.

(2) **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 91.

أنّهم اعتقدوا أنه رواية ثانية وأنّ الصدوق قد ضم رواية إلى رواية، وهم قد اكتفوا بإحداهما في الاستدلال.

ولكننا نجيب على ذلك:

أولاً: الظاهر أنهم لم يعتبروها رواية ثانية، وذلك لأنّ حذف المقطع المذكور من قِبَلِهم مفهوم ومعقول في استدلالهم بقوله: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" في غير الميراث، أما في الميراث فلا وجه لحذفه وعدم استدلالهم به[1] أكان بنظرهم رواية ثانية أو من تتمة الرواية الأولى، وذلك لأنه مقطع صريح في إفادة المدعى، وهو أدلّ عليه من قوله: "الإسلام يعلو ولا يعلى"، فحذفهم له كلياً وعدم ذكره ملحقاً أو مستقلاً أقرب إلى أن يكونوا قد رجحوا أنه من كلام الصدوق نفسه لا من كلام النبي ﷺ.

ثانياً: لنفرض أنّ هذا المقطع رواية ثانية وقد ضمها الصدوق إلى رواية " الإسلام يعلو.." وليس من كلام الصدوق، لكنّ هذا لا ينفع المستدل بالسياق، لأن ضم رواية " الإسلام يعلو.." إلى ذلك المقطع الظاهر في التشريع هو من قبل الصدوق نفسه، فلا يشكِّل ذلك حجة ولا دليل على وحدة السياق في الروايتين.

وفي ضوء ذلك، يتضح أنّه لا حاجة لإتعاب النفس[2] بإقامة الشواهد للبرهنة على أنّ المقطعين الواردين، أعني " الإسلام يعلو ولا يعلى"، وقوله: "والكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون" هما من قبيل ضم الرواية إلى الرواية، لا من قبيل ضم المروي إلى المروي، وكيف يكون من قبيل ضم الرواية إلى الرواية مع عدم الإتيان بينهما بما يدل على الضم؟ من قبيل عبارة "وقال ﷺ"، أو نحوها.

---

(1) كما نلاحظ في **الخلاف**، ج 4، ص 24.

(2) كما فعل في **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، ص 426.

الوجه الثالث: ما حُكي عن ابن عباس أنّه استفاد من الحديث حُكماً شرعيّاً، فقد روى عنه عكرمة: "إذا أسلمت اليهوديّة أو النصرانيّة تحت اليهودي أو النصراني يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى"[1].

ويلاحظ عليه: أنّه لم يظهر من ابن عباس أنه يستشهد بفقرة "الإسلام يعلو ولا يعلى"، كحديث نبوي لتأكيد ودعم فتواه بالتفريق بين المرأة إذا أسلمت وزوجها اليهودي أو النصراني، ليقال إنّه فهم من الحديث المذكور النظر إلى القضايا التشريعية، وإنما الظاهر منه أن الفقرة المذكورة هي من تتمة كلامه الوارد في سياق إبداء رأي فقهي، فيكون ذلك اجتهاداً منه وهو لا يلزمنا بشيء.

ثالثاً: شواهد عدم إرادة التشريعية

ثم إنه وبالإضافة إلى ما تقدم من عدم نهوض دليل على إرادة التشريعية من الخبر، فقد تذكر بعض القرائن أو الشواهد لعدم إرادة العلو التشريعي، وعمدة ما يذكر شاهدان:

الشاهد الأول: وهو أنّ الحمل على التشريعية لازمه حصول تخصيص في الخبر، مع أنّ ظاهر لسانه الإباء عن التقييد والتخصيص، والمخصص هو أنه لا ريب في جواز كون المسلم أجيراً للكافر، وهذا يعطي الكافر نحو علوٍ على المسلم، قال السيد الخوئي: "يثبت للكافر السلطنة على أجيره المسلم حيث يجب عليه تنفيذ ما استأجره عليه، وعلو الإسلام لا يستلزم عدم ثبوت الولاية للكافر على المسلم"[2]. وهذا النقض تقدم بعينه في قاعدة نفي السبيل.

وقد عرفت منا سابقاً التأمل في ذلك، من جهة أنّ ما ورد في هذا النقض من جواز جعل المسلم نفسه أجيراً للكافر ليس مسلَّماً بينهم، فإنّ بعضهم منع من ذلك كما تقدم.

---

(1) **فتح الباري**، ج 3، ص 175.
(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 33، ص 253.

الشاهد الثاني: نسبة العلو إلى الإسلام وليس إلى المسلمين، مع أنّ القائلين بالعلو التشريعي يفترضون أن المسلم هو الذي يعلو على الكافر.

ولكنّ السيد البجنوردي أصرّ على أنّ علوّ الإسلام يعني علوّ المسلمين، قال عقيب كلامه الآنف عن إرادة العلو التشريعي: "ومما ذكرنا ظهر جواب أنّ علو الإسلام لا دخل له بعلو المسلمين، إذْ معنى علو الإسلام ازدياد شوكته وانتشاره في أنحاء الأرض، إذ بناء على ما استظهرناه من الحديث الشريف - من أن معنى الجملة الأولى الموجبة أي: "الإسلام يعلو" هو أنّ أحكام الإسلام توجب علو المسلم على الكافر في الأمور الواقعة بينهما من المعاملات، وغيرها كالولايات والمعاهدات والأنكحة، ولا توجب علو الكافر على المسلم، فليس في الإسلام حكم يكون موجباً لعلو الكافر على المسلم - لا يبقى مجال ووقع لهذا الكلام، ويكون علو الإسلام عبارة أخرى عن علو المسلمين. وحاصل الكلام: أنه بعد الفراغ عن أنه صلى الله عليه وآله وسلم في مقام التشريع لا الإخبار عن أمر خارجي - وهو أنّ الإسلام له علو وشرف، لأنه موجب للنجاة وسعادة الدنيا والآخرة - ولا شك في أن الظاهر من هذا الكلام في هذا المقام أن الإسلام، وهذا الدين والشرع يعلو بالمتدينين بهذا الدين على غيرهم، ولا يكون موجباً لعلو الكفار على المتدينين بهذا الدين"[1].

ويلاحظ عليه: إنّه لو غضينا النظر عما تقدم من أنّ الحديث ليس في مقام التشريع، وسلمنا بكون الجملة إنشائية، فهذا لا يحتم القول بعلو المسلم على الكافر، بل ربما يؤخذ بظاهر الحديث في علو الإسلام كدين لا علو المتدينين، أي إنّه ناظر إلى إثبات الأحكام الشرعيّة التي فيها علو للإسلام على الكفر، ونفي الأحكام التي فيها علو للكفر على الإسلام، ولا ملازمة بين علو الإسلام وعلو المسلمين، أو علو الكفر وعلو الكافرين، فمثلاً: إنّ

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 190.

السماح وإتاحة المجال للكفر بنشر أفكاره وكتبه الدينية دون السماح بذلك للإسلام، إنّ هذا فيه علو للكفر على الإسلام، وليس بالضرورة أن يستلزم ذلك علو الكافر على المسلم، وتسمية ذلك بعلو الكافر على المسلم قد تصح بضرب من المجاز. كما أن تحكيم القوانين العلمانيّة على المسلمين لا شك أنّ فيه علواً لغير الإسلام على الإسلام، ولكنّ ذلك لا يعني علو الكافر على المسلم، بل قد تعطي هذه القوانين للمسلم ما تعطيه لغيره، كما يلاحظه المسلم الذي يعيش في كثير من البلدان الغربية. ونظر الحديث هو إلى هذا النوع من العلو، دون غيره مما فيه علو المسلم دون علو الإسلام. وكما أن علو الدين لا يعني علو المتدين بهذا الدين أو عدم علو الدين لا يعني عدم علو المتدين، فكذلك لا نجد أنّ علو المسلم مطلقاً مستلزم لعلو الإسلام، أو عدم علوه مستلزم لعدم علو الإسلام، فلو أنّ مدير مدرسة إسلامية قدم تلميذه المسيحي على المسلم لاستلام شهادة التقدير ولم يقدمه لأجل دينه أي بعنوان أنه مسيحي أو يؤخر ذاك لأجل دينه أي بعنوان أنه مسلم، فهو بذلك قد أعلى شخصاً هو في الواقع كافر على شخص آخر هو في الواقع مسلم، لكن أيكون بذلك قد أعلى الكفر على الإسلام؟! ولو عكس الأمر فقدم المسلم على المسيحي أيكون بذلك علو للإسلام على الكفر؟! الجواب: إننا لا نرى ذلك، وهكذا فإن علو بيت المسلم على المسيحي - مما هو حاصل في العديد من القرى والمدن في بلادنا - فيه علو للأول على الثاني، ولكن لا نرى في ذلك علواً للإسلام على المسيحيّة. فدعوى أنّ علوّ الإسلام على الكفر يلازم علو المسلم على الكافر ليست تامة على إطلاقها. وإن شئت قلت: إن علو الكافر على المسلم إن كان في العرف ملازماً لعلو الكفر على الإسلام، فيكون منهياً عنه وممنوعاً منه، دون ما إذا لم يستلزم ذلك.

وخلاصة القول: إنّ الأقرب في الحديث أنّه في مقام الإخبار وليس الإنشاء والتشريع، ولا يهمنا تحديد نوع الإخبار، مع قوة إرادة الجميع، تمسكاً بإطلاق الحديث، ولكن يبقى أن القائلين بالتشريعية ناقشوا احتمالات

الإخبارية، فيجدر بنا ملاحظات مناقشاتهم، لأنها لو تمت قد تشكل قرينة على حمل الخبر على التشريعية، وفيما يلي نتطرق إلى مناقشاتهم:

رابعاً: شواهد الحكاية المحضة

قد تذكر بعض المناقشات للإخبارية المحضة غير المتضمنة لمعنى تشريعي، وإليك توضيح ذلك:

أولاً: إنّ الإخبار عن علو الإسلام شرفاً ورتبة مستبعد عند المراغي، وذلك لأنه:

أ - "خلاف ظاهر لفظ "العلو"، فإنّ المتبادر منه العلو الحسي، أو ما يقرب منه الاستيلاء والتسلط".

ب - "مضافاً إلى أنه ينبغي على هذا أن يقال: "الإسلام عال" ولا ينبغي أن يقول: "يعلو".

ت - "مع أن ذلك في الحقيقة يصير بياناً لما هو أوضح الأمور عند المسلمين، فإن من البديهي أن دين الله أشرف من الأديان الباطلة".

ث - "مع منافرته للتأكيد بقوله: "ولا يعلى عليه""[1].

وما ذكره من مناقشات هي بأجمعها محل تأمل وإشكال، **أما المناقشة الأولى**، فلأنّ العلو كما يستعمل للحسي أو ما هو قريب منه فهو يستعمل للمعنوي، ونوع العلو (حسياً أو معنوياً) يحدده موضوعه المأخوذ في الكلام، وموضوعه في المقام ليس حسياً وهو الإسلام، **أما القرينة الثانية** فهي أيضاً لا تخلو من إشكال، لأنه وإن كان يناسب علو الشرف استخدام لفظ "عال" ولكن قد يكون استخدام فعل المضارع "يعلو" لغرضٍ، وهو الإشارة إلى أن شرفه يزداد ويتضاعف ويستمر، **أما القرينة الثالثة**، فيردها[2] أنّ كون العلو

(1) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 353 - 354.

(2) أشار إلى هذا الرد في: **قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني**، ص 426.

الرتبي من أوضح الواضحات التي لا تحتاج إلى بيان، غير تام، لأنه كذلك في زماننا، وأما في زمانه ﷺ فليس بالضرورة أن يكون واضحاً، ككل المفاهيم التي تكون في بدء الأمر نظرية وتحتاج إلى بيان، ثم تتضح وتغدو ضرورية. **وأما القرينة الرابعة**، فلم يتضح وجهها، فالعلو أكان علو شرف أو غيره قد يحتاج إلى تأكيد بجملة "ولا يعلى عليه" أو غيرها، ودعوى وضوح علو الشرف فلا يحتاج إلى تأكيد مدفوعة بأنّ هذه ليست قرينة مستقلة وقد عرفت وهنها.

ثانياً: أمّا نظر الحديث إلى الغلبة الخارجيّة فقد رُدّ بمناقشتين:

أ - "إنّ الأخبار عن هذا المعنى ليس مما هو وظيفة للشارع من حيث هو كذلك".

ب - مخالفة ذلك للواقع، حيث "نرى علو سائر الأديان وكثرة الكفر والشرك، ومقهورية المسلمين، واحتمال إرادة أنه يعلو في أواخر الأزمنة بحيث يضمحل الكفر، والإخبار عن هذا المعنى مما لا ريب في بعده من الخبر عند الأنصاف، سيما مع التأكيد بقوله: "ولا يعلى عليه""[1].

ويلاحظ عليه:

أما ما جاء في المناقشة الأولى من رفض فكرة الإخبار من رأس بمنافاتها للظاهر في كونه ﷺ في مقام التشريع، بل وبداهة هذا الأمر كما ذكر السيد البجنوردي[2]، فهو كلام لا نوافق عليه رغم شهرة ذلك بينهم في نظائر المقام، وذلك لما تقدم من أنّ للنبي ﷺ أكثر من بعد في شخصيته وفي بعضها لا يكون في مقام التشريع، وافتراض العقل الفقهي أن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام هو في مقام التشريع بشكل دائم غير تام، كما نبهنا عليه في كتاب

(1) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 354.

(2) وبحسب تعبيره لـ "الفراغ عن أنه صلى الله عليه وآله وسلم في مقام التشريع لا الإخبار عن أمر خارجي"، **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 190.

أبعاد الشخصية النبوية، فقد يكون في مقام الإخبار والحكاية المحضة عن قادم الأيام أيضاً، والإخبارات الصادرة عنه لها مصالح وأغراض شتى، ومنها - كما في المقام - شد عزيمة المسلمين في زمانه ﷺ، فإن إخبارهم بأن الإسلام يعلو يساهم في رفع معنوياتهم، وشد عزائمهم، كما أنّ هذا الإخبار الغيبي الذي سوف تصدقه الأيام القادمة سيشكل سنداً داعماً للنبوة.

وأما ما جاء في المناقشة الثانية من مخالفة ذلك للواقع المحسوس من علو الكفر وغلبته، فهو صحيح إذا لوحظ فيه الزمن الماضي أو زمانٌ بعينه، وأما إذا لوحظ فيه النظر الإجمالي - وليس التفصيلي - إلى العلو في عمود الزمان بما يشمل المستقبل وصولاً إلى دولة العدل الإلهي في آخر الزمان فلا يكون ذلك ضعيفاً، فإنّ الإسلام - رغم ما يتعرض له من صعوبات وتحديات - لا يزال في موقع القوة والعلو، وسيكون كذلك وفق وعد الله تعالى، وهو مع ما يواجهه في زماننا لا يزال - كما نلاحظ - الأكثر حضوراً وتأثيراً وانتشاراً في العالم، وهو - حتى لو انتابته بعض الصعاب وأصابته بعض الندوب - قادر على التحدي، بخلاف ما نراه لدى سائر الأديان فإن تأثيرها إلى تراجع حتى لو كثر أتباعها بحسب الاسم والعنوان.

ودعوى مخالفة إرادة علوه ولو في مستقبل الزمان لظاهر الخبر، غير تامة، فإنّ مجيء الفعل بصيغة المضارع "يعلو" يشهد لهذا العلو التدريجي. ولا ينافي ذلك عبارة " ولا يعلى عليه" بدعوى[1] ظهورها في نفي جميع أفراد العلو في أي وقت من الأوقات، لا في وقت دون آخر، ووجه عدم المنافاة أنّ العلو المنفي في قوله: "ولا يعلى عليه"، هو كالعلو المثبت في فقرة "يعلو"، فإذا كان العلو تدريجياً، فإن هذا معناه أن عدم علو سائر الأديان كذلك، فتأمل جداً.

وقد يؤيَّد نظر الحديث إلى الغلبة الخارجيّة بما جاء في مناسبة صدور هذا

(1) هذه الدعوى جاءت في كلام المراغي في **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 354.

الكلام عن رسول الله ﷺ، والمناسبة هي مجيء أبي سفيان وعائذ بن عمرو إليه ﷺ يوم فتح مكة، فقد كان ذلك تعبيراً عن عزة الإسلام واقتداره. وهذا نص الخبر كما في سنن البيهقي، قال: "أخبرنا أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد بن شبانة الشاهد بهمذان أنبأ جعفر بن محمد بن محمويه النسوي ثنا أبو العباس السراج ثنا شباب بن خياط العصفري ثنا حشرج بن عبد الله بن حشرج حدثني أبي عن جدي عن عائذ بن عمرو أنه جاء يوم الفتح مع أبي سفيان بن حرب ورسول الله صلى الله عليه وسلم حوله أصحابه فقالوا: هذا أبو سفيان وعائذ بن عمرو. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا عائذ بن عمرو وأبو سفيان، الإسلام أعز من ذلك، الاسلام يعلو ولا يعلى"[1].

أجل، إنّ الخبر المذكور ضعيف السند، لجهالة عبد الله بن حشرج وأبيه حشرج[2]، ولهذا اعتبرناه مؤيداً وليس دليلاً.

ثالثاً: أمّا العلو بمعنى الغلبة النظريّة، أي علّو الإسلام في منطقه وحججه وقوة براهينه، كما رجّح جمع من الفقهاء الأعلام[3] – لا بمعنى "أنّ المسلمين يعلون

---

(1) **السنن الكبرى**، ج 6، ص 205، **فتح الباري**، ج 3، ص 175.

(2) عن الدارقطني أنه قال فيهما: "مجهولان. وقال الذهبي في الأول منهما: لا يدرى من ذا؟" انظر: **إرواء الغليل**، ج 5، ص 107.

(3) قال المحقق العراقي: "وعمدة الوجه فيه الإجماعات المتكررة في كلماتهم، وإلَّا فقوله: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" محمول على العلو شرفاً ومعنى، لا العلو في المحسوسات الخارجية. ولعل فهم الأصحاب منه في مورد البحث قرينة معهودية أمثال هذا المعنى منه، وإلَّا فهو بظاهر إطلاقه منظور فيه، كما لا يخفى"، **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص 375. أقول: فهم الأصحاب لا يؤشر إلى ما يحتمله من معهودية ذلك، ونحن والظهور، وإلا لانسد باب الاجتهاد، ولا يكفي احتمال ذلك. وقال السيد الخميني: " محمول إمّا على كون الإسلام يعلو على سائر الأديان حجّة وبرهاناً، نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾، أي ليعليه على الأديان حجّة وبرهاناً. وإمّا على غلبته على الأديان خارجاً، وفي الحديث: "إنّ ذلك عند ظهور القائم (عليه السلام)"، فلا ربط له بالمقصود"، **كتاب البيع**، ج 2، ص 726. والرأي عينه تبناه السيد الخوئي، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 201. وقال: "إذ الإسلام ظاهر في قوانينه وقواعده لا المسلمين"، **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج 3، ص 75.

على غيرهم"[1] في البناء أو غيره من الأمور الخارجية فهذا ما عرفت ضعفه - فهو احتمال وارد في الحديث، ولا ينحصر الأمر بالاحتمالين المتقدمين، كما ظن المراغي مفرعاً على إبطالهما إرادة العلو التشريعي[2].

وإرادة هذا المعنى تناسب شأن رسول الله ﷺ ولا تواجهه مؤونة كالتي واجهت إرادة العلو الخارجي، حيث احتاج الأمر إلى تفسير العلو غير المتحقق فعلاً إلى الآن، بما سيحصل في قادم الأيام، نعم قد لا يناسبه ما ورد في شأن صدور الكلام عنه مما تقدمت الإشارة إليه، بيد أنّ الخبر ضعيف، كما عرفت.

وفي حال استبعادنا إرادة العلو الخارجي من الحديث، فإنّ الجار والمجرور "عليه"، أكثر انسجاماً مع علو الحجة، فإنّ علو الشرف لا يحتاج إلى إضافة الجار والمجرور.

وربما يقال: إن للحديث إطلاقاً يسمح له بالشمول لكل أنواع العلو المتقدم، المادي والمعنوي، الخارجي والنظري والشرفي، فهو أعلى شرفاً وأعلى حجة وبرهانا، وأعلى غلبة. وما ورد في الخبر المتقدم لا ينافي الإطلاق لأنّ ذلك من قبيل سبب النزول الذي لا ينافي التمسك بالإطلاق.

وخلاصة الكلام:

إنه لم يتم لنا دليل على قاعدة التمايز التشريعي التي تعطي الأفضلية المطلقة للمسلم على حساب الآخرين في التشريع الإسلامي، وأما الموارد المتقدمة المذكورة في كلمات الفقهاء فلا نستطيع أن نوافق عليها، إذا كان مستندها قاعدة العلو، أما إذا استندت إلى أدلة أخرى - خاصة أو عامة - فلا مانع من الأخذ بها إذا تمت أدلتها وخلت من المعارض.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 37، ص 201. إلا إذا كان النظر إلى زمن ظهور المهدي كما يبدو من كلام السيد الإمام، لاحظ الهامش السابق.

(2) **العناوين الفقهية**، ج 2، ص 355.

القاعدة الخامسة

قاعدة التمايز بين المسلمين وغيرهم في اللباس والأزياء والسلوكيات

1 - منع الآخر من التشبه بالمسلمين في اللباس والزي ونحوه

2 - حرمة تشبه المسلم بالآخر في اللباس

3 - هل تلزم غير المسلمات بالستر الشرعي؟

هل يدعو الإسلام إلى ضرورة تمايز المسلمين عن غيرهم في اللباس والأزياء، فيكون لأهل كل دين زيّهم ولباسهم؟ وهذه المسألة **تارة** تبحث من زاوية فعل المسلم وأنه هل يجب عليه أن يتمايز عن غيره في اللباس والأزياء وما إلى ذلك؟ ثم على فرض وجود أدلة روائيّة أو غيرها تدعم ضرورة تمايزه عن غيره، فهل يستفاد منها الحرمة التشريعية، أم أنّ المنع في المقام سلطاني تدبيري؟ **وأخرى** من زاوية فعل غير المسلم وأنه هل يُلزم بلباس خاص، ويمنع من التشبه بالمسلمين في اللباس والزي؟

ونلحق بذلك بحثاً ثالثاً وهو أنه هل يجب في المجتمعات أو الدول الإسلامية إلزام غير المسلمين وخصوصاً النساء بارتداء اللباس الشرعي الثابت عندنا للمسلمين والمسلمات؟

ولا يخفى أنّه إذا تم الدليل على ضرورة التمايز، فإنّ المسألة تشكل قاعدة كليّة يستفاد منها في العديد من الفروع الفقهية، وهذا ما دفعنا إلى بحثها هنا.

وفقاً لما تقدم سيكون بحثنا لهذه المسألة في عدة مطالب:

أولاً: منع الآخر من التشبه بالمسلمين في اللباس والزي

ثمّة فتوى مذكورة في معظم كتب الفقه الإسلامي ويتبناها مشهور الفقهاء تنصّ على منع غير المسلمين من التشبه بالمسلمين في اللباس، وضرورة

تمييزهم عنهم في ذلك وفي غيره. ويبدو أنّ محط نظرهم هنا إلى صورة كون الآخر منضوياً تحت نظام الذمة وكون الحكم إسلامياً، فهذه الفتوى هي من وظائف الحاكم المسلم.

1 - أقوال الفقهاء

وفيما يلي نعرض لأقوال الفقهاء في المسألة، مبتدئين بالفقه السني لأنه أول من تطرق لهذه المسألة، ثم نأتي على أقوال فقهائنا.

أ - فقهاء السنة

قال أبو يوسف في الخراج: "لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته، ويؤخذون بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم، وبأن تكون قلانسهم مضربة وأن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس مثل الرمانة من خشب، وبأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية ولا يحذوا حذو المسلمين، وتمنع نساؤهم من ركوب الرحائل"[1].

وقال الماوردي (450 هـ): "وَيَشْتَرِطُ عَلَيْهِمْ فِي عَقْدِ الْجِزْيَةِ شَرْطَانِ: مُسْتَحَقٌّ وَمُسْتَحَبٌّ. أَمَّا الْمُسْتَحَقُّ فَسِتَّةُ شُرُوطٍ: **أَحَدُهَا**: أَنْ لَا يَذْكُرُوا كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى بِطَعْنٍ فِيهِ وَلَا تَحْرِيفٍ لَهُ. **وَالثَّانِي**: أَنْ لَا يَذْكُرُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَكْذِيبٍ لَهُ وَلَا ازْدِرَاءٍ. **وَالثَّالِثُ**: أَنْ لَا يَذْكُرُوا دِينَ الْإِسْلَامِ بِذَمٍّ لَهُ وَلَا قَدْحٍ فِيهِ. **وَالرَّابِعُ**: أَنْ لَا يُصِيبُوا مُسْلِمَةً بِزِنًا وَلَا بِاسْمِ نِكَاحٍ. **وَالْخَامِسُ**: أَنْ لَا يَفْتِنُوا مُسْلِمًا عَنْ دِينِهِ وَلَا يَتَعَرَّضُوا لِمَالِهِ وَلَا دِينِهِ. **وَالسَّادِسُ**: أَنْ لَا يُعِينُوا أَهْلَ الْحَرْبِ وَلَا يَوَدُّوا أَغْنِيَاءَهُمْ. فَهَذِهِ السِّتَّةُ حُقُوقٌ مُلْتَزَمَةٌ فَتَلْزَمُهُمْ بِغَيْرِ شَرْطٍ، وَإِنَّمَا تُشْتَرَطُ إِشْعَارًا لَهُمْ وَتَأْكِيدًا لِتَغْلِيظِ الْعَهْدِ عَلَيْهِمْ وَيَكُونُ ارْتِكَابُهَا بَعْدَ الشَّرْطِ نَقْضًا لِعَهْدِهِمْ.

(1) نقله عنه النووي في **المجموع**، ج 19، ص 411.

وَأَمَّا الْمُسْتَحَبُّ فَسِتَّةُ أَشْيَاءَ: **أَحَدُهَا**: تَغْيِيرُ هَيْئَاتِهِمْ بِلُبْسِ الْغِيَارِ[1] وَشَدِّ الزُّنَّارِ. **وَالثَّانِي**: أَنْ لَا يَعْلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي الْأَبْنِيَةِ وَيَكُونُوا إنْ لَمْ يَنْقُصُوا مُسَاوِينَ لَهُمْ. **وَالثَّالِثُ**: أَنْ لَا يُسْمِعُوهُمْ أَصْوَاتَ نَوَاقِيسِهِمْ وَلَا تِلَاوَةَ كُتُبِهِمْ وَلَا قَوْلِهِمْ فِي عُزَيْرٍ وَالْمَسِيحِ. **وَالرَّابِعُ**: أَنْ لَا يُجَاهِرُوهُمْ بِشُرْبِ خُمُورِهِمْ وَلَا بِإِظْهَارِ صُلْبَانِهِمْ وَخَنَازِيرِهِمْ. **وَالْخَامِسُ**: أَنْ يُخْفُوا دَفْنَ مَوْتَاهُمْ وَلَا يُجَاهِرُوا بِنَدْبٍ عَلَيْهِمْ وَلَا نِيَاحَةٍ. **وَالسَّادِسُ**: أَنْ يُمْنَعُوا مِنْ رُكُوبِ الْخَيْلِ عِنَاقًا وَهِجَانًا وَلَا يُمْنَعُوا مِنْ رُكُوبِ الْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ؛ وَهَذِهِ السِّتَّةُ الْمُسْتَحَبَّةُ لَا تَلْزَمُ بِعَقْدِ الذِّمَّةِ حَتَّى تُشْتَرَطَ فَتَصِيرَ بِالشَّرْطِ مُلْتَزَمَةً وَلَا يَكُونُ ارْتِكَابُهَا بَعْدَ الشَّرْطِ نَقْضًا لِعَهْدِهِمْ، وَلَكِنْ يُؤْخَذْنَ بِهَا إجْبَارًا وَيُؤَدَّبُونَ عَلَيْهَا زَجْرًا، وَلَا يُؤَدَّبُونَ إنْ لَمْ يُشْتَرَطْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ "[2].

وهكذا انتشرت هذه الفتاوى في سائر كتب الفقه الإسلامي، فأفتى بذلك النووي الشافعي (676هـ)[3]، .....

---

(1) وقال النووي أيضاً: "وإن كان أهل الذمة في دار الاسلام أخذوا بلبس الغيار وشد الزنار، والغيار أن يكون فيما يظهر من ثيابهم ثوب يخالف لونه لون ثيابهم، كالأزرق والأصفر ونحوهما، والزنار أن يشدوا في أوساطهم خيطا غليظا فوق الثياب، وإن لبسوا القلانس جعلوا فيها خرقاً ليتميزوا عن قلانس المسلمين"، **المجموع**، ج 19، ص 409.

(2) **الأحكام السلطانية**، ص 145.

(3) قال: "يؤخذ أهل الذمة في دار الاسلام بالتميز في اللباس، بأن يلبسوا الغيار، وهو أن يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها، وتكون الخياطة على الكتف دون الذيل، هكذا أطلق، ويشبه أن يقال: لا يختص بالكتف، والشرط الخياطة في موضع لا يعتاد، وإلقاء منديل ونحوه، كالخياطة، ثم الأولى باليهود العسلي، وهو الأصفر، وبالنصارى الأزرق أو الأكهب، ويقال له:الرمادي، وبالمجوس الأسود أو الأحمر، ويؤخذون أيضاً بشد الزنار، وهو خيط غليظ على أوساطهم خارج الثياب، وليس لهم إبداله بمنطقة ومنديل ونحوهما، وإن لبسوا قلانس، ميزت عن قلانس المسلمين بذؤابة، أو علم في رأسها، وإذا دخلوا حماماً فيه مسلمون، أو تجردوا عن الثياب، فليكن عليهم جلاجل، أو في أعناقهم خواتيم حديد، أو رصاص لا ذهب وفضة، هكذا ذكره الجمهور، وقال في المهذب: يجعل في عنقه خاتم ليتميز في الحمام وفي الأحوال التي يتجرد فيها، وبين العبارتين تفاوت ظاهر، وإذا كان لهم

وابن قدامة في الشرح الكبير[1]، وابن نجيم المصري الحنفي (970 هـ)[2]،

شعر، أمروا بجز النواصي، ومنعوا من إرسال الضفائر، والجمع بين الغيار والزنار تأكيد ومبالغة في شهرهم، ويجوز أن يقتصر الامام على اشتراط أحدهما، وهل تؤخذ النساء بالغيار، وشد الزنار، والتميز في الحمام؟ وجهان: أصحهما نعم، والثاني: لا، لندور خروجهن، فلا حاجة إلى التميز، فعلى الأصح قال الشيخ أبو حامد: يجعل الزنار فوق الإزار، وفي التهذيب: وغيره تحته لئلا يصف بدنها، وأشار بعضهم إلى اشتراط ظهور شيء منه. قلت: هذا لا بد منه، وإلا فلا يحصل كبير فائدة"، **روضة الطالبين**، 7، ص 514.

(1) قال: "التميز عن المسلمين في أربعة أشياء: لباسهم وشعورهم وركوبهم وكناهم (مسألة) (ويلزمهم التميز عن المسلمين في شعورهم بحذف مقادم رؤوسهم وترك الفرق وكناهم فلا يتكنون بكنى المسلمين كأبي القاسم وأبي عبد الله وركوبهم بترك الركوب على السروج وركوبهم عرضاً على الأكف، ولباسهم فيلبسون ثياباً تخالف ثيابهم كالعسلي والأدكن، وتشد الخرق في قلانسهم وعمائمهم، ويؤمر النصارى بشد الزنار فوق ثيابهم ويجعل في رقابهم خواتيم الرصاص وجلجل يدخل معهم الحمام) ينبغي للإمام إذا عقد الذمة أن يشرط عليهم شروطاً نحو ما شرطه عمر رضي الله عنه، وقد رويت عن عمر رضي الله عنه أخبار منها... فهذه جملة شروط عمر رضي الله عنه. فلذلك يلزمهم التميّز عن المسلمين في شعورهم بحذف مقادم رؤوسهم ويجزون شعورهم ولا يفرقونها لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق شعره، وأما في الكنى فلا يتكنوا بكنى... وأمّا الركوب فلا يركبون الخيل، لأنّ ركوبها عزّ، ولهم ركوب ما سواها، ولا يركبون السروج ويركبون عرضاً، رجلاه إلى جانب وظهره إلى آخر، لما روى الخلال أن عمر رضي الله عنه أمر بجزّ نواصي أهل الذمة وأن يشدوا المناطق وأن يركبوا الأُكُف بالعرض، وأمّا في اللباس فهو أن يلبسوا ما يخالف لونه لون سائر الثياب، فعادة اليهود العسلي وعادة النصارى الأدكن وهو الفاختي، ويكون هذا في ثوب واحد لا في جميعها ليقع الفرق، ويضيف إلى هذا شدّ الزنار فوق ثوبه إن كان نصرانياً أو علامة أخرى إن لم يكن نصرانياً كخرقة يجعلها في عمامته أو قلنسوة يخالف لونه لونها ويختم في رقبته خاتم رصاص أو حديد وجلجل يدخل معه الحمام ليفرق بينه وبين المسلمين، ويلبس نساؤهم ثوباً ملوناً وتشد الزنار تحت ثيابها وتختم في رقبتها، ولا يمنعون فاخر الثياب ولا العمائم ولا الطيلسان لحصول التميز بالغيار والزنار"، **الشرح الكبير** ج 10، ص 613 - 616.

(2) قال: " قوله: (ويميز الذمي عنا في الزي والمركب والسرج فلا يركب خيلاً ولا يعمل بالسلاح ويظهر الكستيج ويركب سرجاً كالأكف) إظهاراً للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين، ولأنّ المسلم يُكرم والذمي يهان، فلا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه في الطريق، فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز بخلاف يهود المدينة لم يأمرهم عليه الصلاة والسلام بذلك لأنهم كانوا معروفين

والبُهُوتي الحنبلي (1051 هـ)[1]، وغيرهم من الفقهاء.

ب - فقهاء الشيعة

يقول الشيخ في المبسوط: "وينبغي للإمام أن يشرط على أهل الذمة أنهم يفرقون بين لباسهم ولباس المسلمين بفرق ظاهر يعرفون به، يكون مخالفاً للبسهم على حسب ما يراه من المصلحة في الحال، فإن ألزمهم أن يلبسوا الملوّن جاز، ويأخذهم بشد الزنانير في أوساطهم، فإن كان عليه رداء شدّه فوق جميع الثياب وفوق الرداء لكيلا يخفى الزنار، ويجوز أن يلبسوا العمامة والطيلسان، لأنه لا مانع من ذلك، فإن لبسوا قلانس شدوا في رأسها علماً ليخالف قلانس القضاة، وإن رأى أن يختم في رقابهم نحاساً أو رصاصاً أو جرساً جاز، وكذلك أن يأمر نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين المسلمات

بأعيانهم لجميع أهل المدينة ولم يكن لهم زي عال عن المسلمين، وإذا وجب التمييز وجب بما فيه صغار لا إعزاز لأن إذلالهم لازم بغير أذى من ضرب أو صفع بلا سبب يكون منه بل المراد اتصافه بهيئة وضيعة"، **البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**، ج 5، ص 192.

(1) قال: " (و) يلزمهم التمييز أيضاً (في لباسهم بالغيار. فيلبسون ثوباً يخالف لونه بقية ثيابهم. كعسلي لليهود، وهو ضرب من اللباس معروف، وأدكن للنصارى) وهو لون (يضرب إلى السواد، وهو الفاختي، ويكون هذا في ثوب واحد لا في جميعها) أي الثياب. لحصول المقصود بواحد منها. (وللمرأة غيار بخفين مختلفي اللون، كأبيض وأحمر. ونحوهما، إن خرجت بخف) قال في المبدع: فإن أبوا الغيار لم يجبروا ونغيره نحن. (و) مما يتميزون به (شدّ الخرق الصفر ونحوها) كالزرق في (قلانسهم وعمائمهم، مخالفة للونها) أي تكون الخرقة مخالف لونها لون القلانس والعمائم، ليحصل التمييز. (ولما صارت العمامة الصفراء والزرقاء والحمراء من شعارهم حرم على المسلم لبسها). قاله الشيخ تقي الدين. لكن في الزرقاء والصفراء واضح، لا في الحمراء. (والظاهر: أنه يجتزأ بها) أي بالعمامة الزرقاء ونحوها. كالذي اعتاده اليهود ببلدنا. (في حق الرجال: عن الغيار ونحوه) كشد الزنار (لحصول التمييز الظاهر بها. وهو في هذه الأزمنة وقبلها كالإجماع، لأنّها صارت مألوفة لهم. فإن أرادوا العدول عنها منعوا. وإن تزيى بها مسلم، أو علق صليباً بصدره حرم) لحديث: من تشبه بقوم فهو منهم. ويكون قولهم فيما تقدم: يكره التشبيه بزي أهل الكتاب ونحوهم مخصوص بما هنا. والفرق ما في هذه من شدة المشابهة. (ولم يكفر) بذلك كسائر المعاصي. والخبر للتنفير"، **كشف القناع**، ج 3، ص 145.

من شد الزنار وتجنب الإزار وتغيّر أحد الخفين، بأن يكون أحدهما أحمر والآخر أبيض، وتجعل في رقبتها خاتماً لتعرف به إذا دخلت الحمام، وجملته أن ذلك من رأي الإمام واجتهاده، ولا نص لنا في شيء من ذلك، بل يفعل من ذلك ما يراه"[1].

وقال العلامة الحلي: "وينبغي للإمام أن يشترط عليهم في عقد الذمة التميز عن المسلمين في أربعة أشياء: في لباسهم، وشعورهم، وركوبهم، وكناهم. **أما اللباس**: فيلبسوا ما يخالف لونه سائر ألوان الثياب، فعادة اليهود: العسلي، وعادة النصارى: الأدكن، والمجوس: الأسود. ويكون هذا في ثوب واحد لا في الجميع. ويأخذهم بشد الزنار في وسط النصراني فوق الثياب، واليهودي بوضع خرقة فوق عمامته أو قلنسوته تخالف في اللون. ويجوز أن يلبسوا العمائم والطيلسان، فإن لبسوا قلانس، شدوا في رأسها علماً ليخالف قلانس القضاة، ويختم في رقبته خاتم رصاص أو نحاس أو حديد لا من ذهب وفضة، أو يضع فيه جلجلاً أو جرساً ليمتاز به عن المسلمين في الحمام. وكذا يأمر نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين المسلمات من شدّ الزنار تحت الإزار. ويختم في رقبتهن. ويغيروا أحد الخفين، فيكون أحدهما أحمر والآخر أبيض. ولا يمنعون من لبس فاخر الثياب. **وأمّا الشعور**: فلا يفرقون شعورهم، لأن النبي ﷺ فرق شعره. ويحذفون [يحلقون] مقاديم رؤوسهم، ويجزون شعورهم. **وأما الركوب**: فلا يركبون الخيل، لأنّه عز. ويركبون ما عداها بغير سرج. ويركبون عرضاً، رجلاه إلى جانب وظهره إلى آخر. ويمنعون تقليد السيوف وحمل السلاح واتخاذه. **وأما الكنى**: فلا يتكنوا بكنى المسلمين، كأبي القاسم، وأبي عبد الله، وأبي محمد، وأبي الحسن، وشبهها. ولا يمنعون من جميع الكنى.."[2].

---

(1) **المبسوط**، ج 2، ص 44.

(2) **منتهى المطلب**، ج 9، ص 321، وراجع كتاب **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 482 - 483.

وامتد الأخذ بهذه الفتاوى إلى غالب كتبنا الفقهية، فأفتى بها صاحب جواهر الكلام[1]، وغيره، وصولاً إلى عصرنا الحاضر وما قاربه، فأفتى بذلك السيدان الخميني[2] والخوئي.

تعليقاً على كلمات الفقهاء هذه نقول:

أولاً: يبدو أنّ هذه التعليمات لم تكن مجرد تدابير نظريّة صرفة، بل قد تمّ العمل بها وتطبيقها في التاريخ الإسلامي، وربما حصل التراخي بشأنها من قبل بعض الولاة، وهو ما أوجب احتجاج بعض الفقهاء واعتراضهم على التراخي في تطبيق أحكام الذمة، ومن غريب ما يحكى ما جاء في صبح الأعشى: "ومما ذكره أهل التاريخ أن الحاكم[3] الفاطميّ أمر اليهود

(1) قال الشيخ محمد حسن النجفي: "بل ينبغي للإمام عليه السلام كما سمعته من المنتهى اشتراط التميز عن المسلمين في اللباس والشعور والركوب والكنى، أما اللباس بأن يلبسوا ما يخالف لونه سائر الثياب كالعسلي لليهود والدكني للنصارى ولكن يكفي في ذلك ثوب واحد، وبشد الزنار للنصارى، وبخرقة فوق العمامة أو نحوها لغيرهم، ويجوز أن يلبسوا العمامة والطيلسان، وإن لبسوا قلانس شدّوا في رأسها علماً لتخالف قلانس القضاة، وينبغي أن يختم في رقبته خاتم رصاص أو نحاس أو حديد أو يضع فيه جلجلاً أو جرساً ليمتاز به عن المسلمين في الحمام، وكذلك يأمرون نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين المسلمات من شد الزنار تحت الأزرار ويختم في رقابهن، وتغيير أحد الخفين بأن يكون أحدهما أحمر والآخر أبيض ولا يمنعون من لبس فاخر الثياب بعد حصول التمييز، وأما الشعور فلا يفرقونها، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله فرق شعره، ويحذفون مقاديم الرؤوس، ويجزون شعورهم، وأما الركوب فلا يركبون الخيل لأنّها عزّ، ويركبون ما سواها بغير سرج، ويركبون عرضاً رجلاه إلى جانب وظهره إلى جانب، ويمنعون تقليد السيوف وحمل السلاح واتخاذه، وأما الكنى فلا يتكنوا بكنى المسلمين كأبي محمد وأبي عبد الله وأبي القاسم وأبي الحسن وأشباهها، بل ينبغي للإمام عليه السلام أيضا اشتراط عدم علو دورهم على دور المسلمين بل عدم مساواتها.."، **جواهر الكلام**، ج 21، ص 272 – 273.

(2) والتميز بالأربعة المذكورة مذكور كشرط ينبغي وضعه في عقد الذمة، **تحرير الوسيلة** للإمام الخميني، ج 2، ص 503.

(3) المقصود به الحاكم بأمر الله، بحسب ما نص ابن خلكان، راجع: **وفيات الأعيان**، ج 5، ص 293.

والنّصارى إلا الجبابرة[1] بلبس العمائم السّود، وأن يحمل النّصارى في أعناقهم من الصّلبان ما يكون طوله ذراعاً ووزنه خمسة أرطال، وأن تحمل اليهود في أعناقهم قرامي الخشب على وزن صلبان النّصارى، وأن لا يركبوا شيئاً من المراكب المحلّاة، وأن تكون ركبهم من الخشب، وأن لا يستخدموا أحداً من المسلمين، ولا يركبوا حماراً لمكارٍ مسلم، ولا سفينة نوتيّها مسلم، وأن يكون في أعناق النصارى - إذا دخلوا الحمّام - الصّلبان، وفي أعناق اليهود الجلاجل، ليتميّزوا بها من المسلمين، وأفرد حمامات اليهود والنصارى عن حمامات المسلمين ونهوا عن الاجتماع مع المسلمين في الحمّامات، وخطَّ على حمامات النّصارى صور الصّلبان، وعلى حمّامات اليهود صور القرامي، قال: وذلك بعد الأربعمائة. ثم قال: ولقد أحسن فيما فعل بهم، عفا اللَّه عنّا وعنه، ورزقنا من ينظر في أمورنا وأمورهم بالمصلحة"[2]، ونقل القلقشندي أيضاً مرسوماً سلطانياً صدر عن السلطان الملك الصالح، بهذا الصدد[3]. وهذه الشدة والقسوة غير المبررة في التعامل معهم تطبيقاً لنظام الذمة التاريخي قد أسهمت في غرس روح العدائية للإسلام في نفوسهم، فغدوا يكيدون للإسلام والمسلمين ويتحينون الفرصة للانقلاب على الواقع الإسلامي، نقول هذا مع إدراكنا أنّ نظام الذمة، حتى مع تطبيقه السيئ في

(1) في **وفيات الأعيان**، ج 5، ص 293، : "إلا الخيابرة". ولعل المقصود من كانوا يعودون في أصولهم إلى يهود خيبر.

(2) **صبح الأعشى**، ج 13، ص 358.

(3) قال القلقشندي: "وفي سنة أربع وخمسين وسبعمائة خرجت المراسم السلطانية عن السلطان الملك الصالح بأن اليهود والنصارى لا يتحدثون في ديوان من دواوين السلطان ولا دواوين الأمراء وأن لا يكرموا في المجالس وأن تكون عمائمهم عشرة أذرع بغير زيادة وأن يلبسوا الفراجي الزرق ويكون ركوبهم عرضا وأن يكون قيمة كل حمار من مراكبهم دون مائة درهم وإذا مر أحد منهم بمسلم جالس نزل وأظهر المسكنة وأن لا يدخل النصارى الحمام إلا بصليب وطوق في عنقه وأن لا يدخل نساؤهم الحمامات مع المسلمات وأن يكون خفاها لونين وأن يكون إزار النصرانية أزرق وإزار اليهودية أصفر وكتب بذلك إلى سائر الممالك ليجروهم على ذلك". **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، 2، ص 158..

بعض الأحيان، قد حمى المسيحيين واليهود والمجوس على امتداد العالم الإسلامي، وأبقى لهم وجود في أنفسهم وأموالهم وكنائسهم.

ثانياً: إنّ المستفاد من بعض فقهاء السنة أنّ التميّز في اللباس لا بدّ أن يؤخذ شرطاً في عقد الذمة، وكلام الماوردي صريح أنّ هذا مستحب لا مستحق، وكذا فقهاؤنا كالعلامة فقد رأوا أنّ ذلك مما ينبغي اشتراطه، ما يعني أنّ هذا الشرط ليس لازماً عندهم، ولذا قال الكركي: "هذا على طريق الاستحباب"[1]. هذا ولكنّ السيد الخوئي لم ير الإخلال بها موجباً لانتقاض عقد الذمة، قال: "وأما غير ذلك كارتفاع جدرانهم على جدران المسلمين وعدم تميزهم في اللباس والشعر والركوب والكنى والألقاب ونحو ذلك مما لا ينافي مصلحة عامة للإسلام أو المسلمين فلا دليل على أنه يوجب نقض الذمة، نعم، لولي الأمر اشتراط ذلك في ضمن العقد إذا رأى فيه مصلحة"[2].

ثالثاً: يعترف الشيخ في المبسوط كما تقدم في كلامه أنه لا نصّ في المسألة، وإنّ لولي الأمر أن يشترط ما يراه صلاحاً. ومن الواضح أنّ الفتوى بذلك أصلها الفقه السني الذي أخذ ذلك عن عمر بن الخطاب، كما سيأتي في عهده لنصارى الشام، وقد أدرجها بعض فقهائنا في كتب الخلاف أو الفقه المقارن، ومنها انتقلت إلى سائر كتبنا الفقهية. والمفارقة أنّ المسألة على الرغم من افتقارها للنص أخذت هذا الانتشار والامتداد في الفقه الإسلامي ولا سيما السني، ومرد ذلك إلى أسباب: أهمها صدور هذه الشروط عن شخص عمر، بالإضافة إلى المسار المضطرب الذي حكم العلاقة بغير المسلمين على امتداد التاريخ الإسلامي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تمييز الآخر بلباسٍ خاص ليس مما فعله المسلمون

(1) **جامع المقاصد**، ج 3، ص 379.
(2) **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 398.

بحق أهل الكتاب فحسب، فقد مورس في أماكن أخرى من العالم، فمارسه الأوروبيون بحق اليهود أيضاً. نقل في دائرة معارف القرن العشرين: "كان اليهود معتبرين خارج دائرة الحقوق العامة في كل مكان، محبوسين في أقسام منعزلة في المدينة، ومحكوماً عليهم بوضع علامات مهينة على ملابسهم، لتميزهم عن غيرهم، وكانوا لأقل هفوة يحكم عليهم بالغرامات الباهظة أو بالطرد العام.."[1].

2 - مناقشة أدلة القول بإلزام الآخر بالتمايز عن المسلم

ما الدليل على إلزام الآخر غير المسلم بالتمايز عن المسلم في اللباس والزي ونحو ذلك؟

الوجه الأول: التمييز إذلالاً

ما ذكره ابن نجيم المصري: "إظهاراً للصغار عليهم وصيانةً لضعفة المسلمين، ولأنّ المسلم يُكرم والذمي يهان"، وتبعهم على ذلك الشهيد الثاني، قال: "والغرض منه التمييز عن المسلم، ليجتنب، أو لئلّا يكرم، أو ليهان"[2]، وفي كلام ابن قدامة والعلامة أنه يمنع من ركوب الخيل، لأن ركوبها عزّ. وربما قيل: إن ذلك مقتضى الصغار المطلوب في الآية.

أقول: إنّ تمييز الآخر عن المسلم لا يراد به تمييزه بشكل مطلق في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمركب، فهذا غير مراد جزماً، ولم يدّعه أحد، وإنما يراد تمييزه بإحدى العلامات الظاهرية، كالغيار أو الزنار ليعرف عن غير المسلم، وأضاف الفقهاء قيداً فيما يميز به أو في مطلق اللباس وهو منعه عمّا فيه إظهار شأنيته وكرامته، أو إلزامه بفعل ما يحقق إهانته وإذلاله، فالكلام ينبغي أن يقع تارة في أصل تمييزه وأخرى في كيفية ذلك.

---

(1) **دائرة معارف القرن العشرين** لفريد وجدي، المجلد 1، ص 285، وبدوره نقل ذلك عن دائرة معارف القرن التاسع عشر، والتي نقلته عن المسيو دانتيه.

(2) **فوائد القواعد**، ص 458.

أمّا أصل التمييز فلا دليل عليه، ويمكن تبريره بأنّ ذلك علامة تُعين على معرفة هويّة الشخص الدينيّة عند الاشتباه، حياً كان أو ميتاً، وذلك في الحالات التي يُحتاج معها إلى معرفة دينه، أمّا ميتاً فلأننا لو وجدنا شخصاً ميتاً ولم يُدر ما هو دينه، وكيف يتم التعامل معه في قضية الدفن ونحوها، فلو كان يُميَّز بعلامة لاعتمدت وعرف دينه وتم التعامل معه على أساس ذلك، وأما حياً، فإننا قد نحتاج إلى معرفة دينه لمعرفة تكليفنا الشرعي في أمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر مثلاً، فلو نادى المنادي للصلاة يوم الجمعة مثلاً، ورأينا شخصاً لا يبالي بالنداء فهنا لو عرفنا من العلامة أنه غير مسلم فلا يلزمنا دعوته إلى الحضور للصلاة في المسجد، ولو كنا في دولة إسلامية ووجدنا شخصاً قد غلبه السكر، وأريد أخذه ليحاسب من خلال الجهاز المختص، فهنا يظهر الأثر الشرعي لمعرفة هويته الدينية، فإنّه لو كان غير مسلم فهو لم يرتكب ما يوجب عليه الحد، بخلاف المسلم، وهذا الأمر يمتد إلى مسألة اللحوم وما يشترط فيه التذكية الشرعية، فإنّ غير المسلم - على المشهور - لا تحل ذبيحته وربما يذبح ما لا يحل أكله كالخنزير، فيكون ثمّة مبرر لإبرازه علامة تظهر أنّ ما لديه من لحوم ليس مذكى، ويكون من المفهوم أن تلزمه الدولة بوضع علامة معينة، وهذا الأمر غدا سهلاً في أيامنا، فالهوية الشخصيّة تبين معالم الشخصية. وقد يكون في قضية الذبح حاجة لغير المسلم أيضاً لمعرفة هوية الذابح الدينية، فإن بعضهم أيضاً لا يأكلون لحم الحيوان إلا إذا باشروا هم ذبحه، كاليهود مثلاً.

ونحن لم نجد في النصوص ما يلزم بوضع العلامة، فيكون الأمر منوطاً بما يراه الحاكم من المصلحة.

ولا ينفي الحاجة للعلامة وجود علاجات شرعية أو تدبيرية لحالات الاشتباه، ففي قضيّة اللحوم يمكن التغلّب على الإشكالية المشار إليها بأنْ يأمر الحاكم بكون الذابح المسلمين، وأمّا في مسألة الدفن وتوابعها فإنْ شُك في حال الميت يرجع إلى القواعد المقررة، ومنها استعلام حاله من خلال

الختان، وعن بعضهم أنّه يؤخذ بحكم الدار، فإنْ غلب المسلمون على الدار فيحكم بحكم المسلم وإن غلب عليها الكفار فهو بحكم الكافر، وربما قيل: إنّ الأصل هو الإسلام، لأنّ كل مولود يولد على الفطرة[1]، ولكننا نرى أنّ الحلول المذكورة - لو تمت بأجمعها - لا تنفي الحاجة إلى وضع العلامة تيسيراً للأمور، نعم، إنّ العلامة يفترض أن تكون بطريقة غير مستفزة ولا مهينة لأحد، لما سيأتي.

وإنْ قلت: لماذا لا يؤمر المسلم بوضع العلامة؟ **قلت**: إنّ مفروض الكلام هو ما لو كان البلد بلداً إسلامياً والسوق سوق المسلمين، فالأنسب عندها الإشارة من قبل الأقليّة.

أما الكيفية، فنقول بشأنها: إنّ إلزامه بارتداء اللباس الذي فيه إذلال، أو منعه من الثياب الفاخرة ومنعه من ركوب الخيل، أو وضع صليب ثقيل في عنقه أو لبس خفين يختلف لون أحدهما عن الآخر، فهذا مما لا دليل عليه بوجه، وهو يتوقف على صحة هذه الكبرى، أعني مشروعية إذلال غير المسلم ومنعه من كلّ ما يُظْهِر عزته وكرامته، وقد عرفت عدم صحتها.

(1) قال الفقيه الزيدي أحمد المرتضى: "إذا وجد ميت (مجهول) الحال في الإسلام وعدمه لم تجب الصلاة عليه إلا إن شهدت قرينة بإسلامه. وأقوى القرائن ما اختص به، كالختان وخضاب الشيب وقص الشارب وفرق الرأس، فإن لم يظهر فيه شيء من هذه الخصال نحو أن تكون امرأة أو رجلاً لم يتبين فيه شيء من ذلك رجع إلى الدار التي مات فيها، فإن كانت دار إسلام فمسلم يصلى عليه، وإن كانت دار كفر فالعكس. وإن وجد في فلاة لا يحكم عليها بأنها دار كفر ولا دار إسلام ولا ظهر فيه سيماء أي الفريقين، قال: فالأقرب أنه يُحكم له بأقرب الجهتين إليه، فإن استويا، فالإسلام لان كل مولود يولد على الفطرة"، **شرح الأزهار**، ج 1، ص 426. أقول: تحكيم أقرب الجهتين استحسان لا وجه له، وكذلك لا وجه للرجوع إلى أصالة الفطرة، مع أن بعض فقهائنا رجعوا إليها في نظائر المقام. وقد أوضحنا ذلك في كتاب: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 402.

الوجه الثاني: ما جاء في عقود الجزية[1]

والعمدة في ذلك هو العهود العمريّة التي وضعت في زمن الخليفة عمر بن الخطاب لتنظيم العلاقة بين المسلمين وبين أهل الكتاب.

منها: ما كتبه أهل الذمة إلى عبد الرحمن بن غنم وأمضاه عمر بن الخطاب، وأضاف عليه تدبيرين، وهو مروي في العديد من المصادر، وهذا نصه: " كَتَبَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ صَالَحَ نَصَارَى الشَّامِ كِتَاباً وَشَرَطَ عَلَيْهِمْ فِيهِ: أَنْ لَا يُحْدِثُوا فِي مُدُنِهِمْ وَلَا مَا حَوْلَهَا دَيْراً وَلَا صَوْمَعَةً وَلَا كَنِيسَةً وَلَا قلاية لِرَاهِبٍ وَلَا يُجَدِّدُوا مَا خُرِّبَ وَلَا يَمْنَعُوا كَنَائِسَهُمْ أَنْ يَنْزِلَهَا أَحَدٌ مِن الْمُسْلِمِينَ ثَلَاثَ لَيَالٍ يُطْعِمُونَهُمْ وَلَا يَأْوُوا جَاسُوساً وَلَا يَكْتُمُوا غِشَّ الْمُسْلِمِينَ وَلَا يُعَلِّمُوا أَوْلَادَهُمْ الْقُرْآنَ وَلَا يُظْهِرُوا شِرْكاً وَلَا يَمْنَعُوا ذَوِي قَرَابَتِهِمْ مِن الإِسْلَامِ إِنْ أَرَادُوهُ وَأَنْ يُوَقِّرُوا الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ يَقُومُوا لَهُمْ مِنْ مَجَالِسِهِمْ إِذَا أَرَادُوا الْجُلُوسَ وَلَا يَتَشَبَّهُوا بِالْمُسْلِمِينَ فِي شَيْءٍ مِنْ لِبَاسِهِمْ: مِنْ قَلَنْسُوَةٍ وَلَا عِمَامَةٍ وَلَا نَعْلَيْنِ وَلَا فَرْقِ شِعْرٍ وَلَا يَتَكَنَّوْا بِكُنَاهُمْ وَلَا يَرْكَبُوا سُرُجاً وَلَا يَتَقَلَّدُوا سَيْفاً وَلَا يَتَّخِذُوا شَيْئاً مِنْ سِلَاحِهِمْ وَلَا يَنْقُشُوا خَوَاتِيمَهُمْ بِالْعَرَبِيَّةِ وَلَا يَبِيعُوا الْخُمُورَ وَأَنْ يَجُزُّوا مقادم رُؤُوسِهِمْ وَأَنْ يَلْزَمُوا زِيَّهُمْ حَيْثُ مَا كَانُوا وَأَنْ يَشُدُّوا الزَّنَانِيرَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ وَلَا يُظْهِرُوا صَلِيباً وَلَا شَيْئاً مِنْ كُتُبِهِمْ فِي شَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا يُجَاوِرُوا الْمُسْلِمِينَ بِمَوْتَاهُمْ وَلَا يَضْرِبُوا بِالنَّاقُوسِ إِلَّا ضَرْباً خَفِيّاً وَلَا يَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِقِرَاءَتِهِمْ فِي كَنَائِسِهِمْ فِي شَيْءٍ فِي حَضْرَةِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا يَخْرُجُوا شَعَانِينَ وَلَا يَرْفَعُوا مَعَ مَوْتَاهُمْ أَصْوَاتَهُمْ وَلَا يُظْهِرُوا النِّيرَانَ مَعَهُمْ وَلَا يَشْتَرُوا مِن الرَّقِيقِ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ سِهَامُ الْمُسْلِمِينَ. فَإِنْ خَالَفُوا شَيْئاً مِمَّا اشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ وَقَدْ حَلَّ لِلْمُسْلِمِينَ مِنْهُمْ مَا يَحِلُّ مِنْ أَهْلِ الْمُعَانَدَةِ وَالشِّقَاقِ"[2]. وثمة نقل معروف لهذه الوثيقة وقد صيغت بلسانهم فهم

(1) استدل به في **الشرح الكبير**، ج 10، ص 613، وفي **جواهر الكلام**، ج 21، ص 273.

(2) نقلناه من كتاب الفتاوى لابن تيمية، وجاء في **المحلى** لابن حزم، ج 7، ص 346،

المتكلمون، ففيها مثلاً: "وأن نجزَّ مقادم رؤوسنا ونشد الزنانير في أوساطنا ونلزم ديننا ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم ولا في سروجهم ولا نقش خواتيمهم فننقشها عربياً"، ويبدو أنّ هذه الصيغة هي الأصل في الوثيقة، ولكن تمّ تعديلها عند النقل بالمعنى بصيغة توحي بكونهم المخاطبين[1].

وقد امتد الاستدلال بهذه الوثيقة إلى الكتب الفقهية لدى الإمامية، قال العلامة الحلي: "وينبغي للإمام أن يشرط عليهم كلّ ما فيه نفع المسلمين ورفعتهم كما شرطه عمر، فقد روي أنه كتب أهل الجزية إلى عبد الرحمن بن غَنْم.."[2].

ولكن هذا الكتاب ذو إسناد ضعيف كما أشار إلى ذلك بعض الفقهاء[3]، قال الألباني: "وإسناده ضعيف جداً، من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال ابن معين: ليس بشيء. وفي رواية: كذاب خبيث عدو الله.. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث"[4].

وجاء فيه عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبت لعمر، ونحوه ما جاء في **تاريخ مدينة دمشق**، ج 2، ص 177، ولكنّ ابن تيمية رواه عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عتبة قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ (رض) حِينَ صَالَحَ نَصَارَى الشَّامِ كِتَاباً وَشَرَطَ عَلَيْهِمْ فِيهِ، انظر: **مجموعة الفتاوى**، ج 28، ص 654، والظاهر حصول الاشتباه إما من ابن تيمية أو من محققي كتبه، والصحيح هو عبد الرحمن بن غنم وليس بن عتبة.

(1) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج 9، ص 202، **وتاريخ مدينة دمشق**، ج 2، ص 121. و 175، **وصبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج 13، ص 357، روى ابن عساكر بسنده عن عبد الرّحمن بن غنم، قال: كتبت لعمر بن الخطَّاب حين صالح نصارى الشّام: "بسم اللَّه الرحمن الرحيم: هذا كتاب لعبد اللَّه عمر أمير المؤمنين، من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذراريّنا وأموالنا وأهل ملَّتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث.."، المصدر السابق.

(2) **منتهى المطلب**، ج 2، ص 968 (طبعة حجرية).

(3) وذلك وفق موازين الجرح والتعديل عند السنة، بسبب اشتمال الطريق على يحيى بن عقبة، كما نص السبكي على ذلك، في **فتاوى السبكي**، ج 2، ص 398.

(4) **إرواء الغليل**، ج 5، ص 104.

وقال البيهقي: "روينا في الثابت عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أمراء الأجناد: أن اختموا رقاب أهل الجزية في أعناقهم". وروي عنه من وجه آخر أنه كتب إلى أمراء الأجناد فأمرهم أن يختموا في رقاب أهل الجزية بالرصاص ويصلحوا مناطقهم - يعني الزنانير - ويجزوا نواصيهم ويركبوا على الأكف عرضاً ولا يتشبهوا بالمسلمين في ركوبهم"[1].

ومنها: ما عن عبد الرحمن بن إسحاق عن خليفة بن قيس قال: قال عمر: "يا برقأ أكتب إلى أهل الأمصار في أهل الكتاب أن تجز نواصيهم وأن يربطوا الكستيجان[2] في أوسطهم ليعرف زيهم من زي أهل الإسلام"[3].

قال الألباني: "وهذا سند ضعيف: خليفة بن قيس هو مولى خالد بن عرفطة، قال ابن أبي حاتم عن أبيه: "ليس بالمعروف"،وعبد الرحمن بن إسحاق هو أبو شيبة الواسطي ضعيف جداً"[4].

ونحوه ما كتبه الأعاجم في الشام لأبي عبيدة الجراح، ومما جاء فيه: "ولا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم ولا نتسمى بأسمائهم وأن نجز مقادم رؤوسنا ونفرق نواصينا ونشد الزنانير على أوساطنا ولا ننقش في خواتيمنا بالعربية ولا

---

(1) **معرفة السنن والآثار**، ج 7، ص 129.

(2) قال الفيروزآبادي: "الكستيج، بالضم: خيط غليظ يشده الذمي فوق ثيابه دون الزنار، معرب: كستي. والكستج: كالحزمة من الليف، معرب"، **القاموس المحيط**، ج 1، ص 205، وقال الشريف الجرجاني: "الكستيج وهو خيط غليظ بقدر الإصبع من الصوف، يشده الذمي على وسطه، وهو غير الزنار، من الإبريسم"، **كتاب التعريفات**، ص 265. وفي الخبر عن بشير الدهان، قال: "قال أبو عبد الله عليه السلام لمحمد بن كثير الثقفي: ما تقول في المفضل بن عمر؟ قال: ما عسيت أن أقول فيه، لو رأيت في عنقه صليبا وفي وسطه كستيجا لعلمت على أنه على الحق، بعد ما سمعتك تقول فيه ما تقول"، **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 613.

(3) **كنز العمال**، ج 4، ص 505.

(4) **إرواء الغليل**، ج 5، ص 106.

نركب السروج ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نجعله في بيوتنا ولا نتقلد السيوف"[1].

ولكنّ هذه الوثائق فضلاً عما أشكل به على سندها، لا تمثل دليلاً شرعياً، فهي شروط ارتآها واستصلحها الخليفة آنذاك، أو طرحت عليه فوافق عليها، ولا ملزم لاعتمادها في كل عصر، ولو أقرّوها والتزموا بها. فلو قُدِّر في هذا الزمن لحاكم وضْع شروط في عقد بينهم وبين غير المسلمين فعليه - أي الحاكم - أن يراعي ما يناسب المصلحة الإسلامية العامة في زماننا.

ولهذا لا يصح اعتبارها دليلاً على ضرورة اتخاذ التمايز في اللباس ونحوه شرطاً في عقد الذمة أو غيره، فضلاً عن أن يكون تخلفهم عنها سبباً في انتقاض العقد، وهذا ما تبناه السيد الخوئي كما تقدم في كلامه.

وقد يقرّب الاستدلال بهذه الأخبار بطريق آخر، وهو أنّ القوم من غير المسلمين قد ألزموا أنفسهم بهذه الشروط، "فينبغي إلزامهم بما ألزم به بعضهم أنفسهم"[2].

ويرده:

أولاً: أن الإلزام - لو تمّ[3] دليله - الذي يستفاد من أدلّته، هو فيما لو ألزموا أنفسهم بأمر ما ديناً وشريعة، وهذا غير متحقق في المقام، أما لو التزموا بها لكونها شروطاً في عقد الذمة أو غيره، فهذه لا يلزمهم بها إلا مع استمرار العقد الذي أخذت به، وأبناء هذا الزمان من غير المسلمين لم يعد ذلك العقد ينظِّم علاقاتهم مع المسلمين، لانقطاع العمل بعقد الذمة.

ثانياً: لو سلمنا بشمول قاعدة الإلزام لما التزموه شرطاً، وعدم انحصارها بما التزموا به شريعة، فهذا إنما يقتضي أن نلزمهم بأمر التزموا به جميعاً على

(1) **تاريخ مدينة دمشق**، ج 2، ص 120.
(2) **جواهر الكلام**، ج 21، ص 373.
(3) في بحثنا المتقدم حول قاعدة الإلزام رأينا أنّها محل تشكيك من حيث المستند.

أنفسهم، لا ما إذا التزمت به جماعة معينة منهم كنصارى الشام مثلاً، فهذا ليس مسوغاً لإلزام الآخرين بها، كنصارى مصر والمغرب مثلاً، فكيف نلزم قوماً بما التزم به قوم آخرون حتى لو كانوا أهل دين واحد؟!

ثالثاً: قد يقال: إنّ لزوم الوفاء بذلك العقد أصلاً غير معلوم، لأنهم إنما رضوا به وقبلوه خوفاً ووهناً، كما هو الحال في المقام، فإنهم وضعوا على أنفسهم هذه الشروط المذلة حقناً لدمائهم.

ولكنّ هذا الرد الثالث ليس تاماً، لأنّ الظاهر أنّ العقود التي يوقّع عليها أصحابها وكذا معاهدات السلم والصلح ونحوها هي عقود ومعاهدات ماضية وإن كان الدافع للتوقيع عليها من قبلهم هو حقن دمائهم وحفظ كيانهم، كيف لا، وغالب الاتفاقيات التي تحصل بعد الحروب تكون محفوفة بالخوف والاضطرار من الطرفين أو أحدهما.

3 - دليل عدم إلزامهم بالتمايز في اللباس وغيره

اتضح ممّا سلف أنّنا لا نمتلك دليلاً يقضي بإلزامهم بألبسة خاصة أو مراكب خاصة أو قصة شعر معينة، من باب التمييز لهم عن المسلمين، وهذا يكفي للقول بعدم الوجوب، لأن المرجع هو أصالة البراءة الشرعية، بل يمكن إقامة الدليل على عدم لزوم إلزامهم باللباس الذي يميزهم عن المسلمين، **والوجه الأهم**: إن عدم الدليل على ذلك لا يكون فقط دليل العدم في المقام من زاوية أنه يفتح الباب أمام الرجوع إلى البراءة، بل يكون دليل العدم أيضاً من باب التمسك بالإطلاق المقامي، فإنه لو كان ذلك واجباً لما تمّ إغفاله في النصوص مع انتشار اليهود والمجوس والنصارى في بلاد المسلمين، فعدم التطرق إليه في النصوص هو دليل عدم شرطيته. لقد كان اليهود كما هو معلوم في المدينة ولم يلزمهم النبي ﷺ بلباس خاص، ولم نعثر في النصوص التاريخية والحديثية أيضاً أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في فترة حكمه ألزم به أهل الكتاب، وأوصى ولاته في الآفاق بضرورة رعايته وتطبيقه.

وقد عرفت أن إلزامهم بزي خاص إنما حدث من قبل بعض الخلفاء، وتحديداً من قبل الخليفة الثاني، وهذا ما اعترف به بعض الفقهاء، يقول الفقيه الشافعي علي بن عبد الكافي السبكي (771هـ): "وإنما لم يفعل النبي ﷺ ذلك ليهود المدينة ونصارى نجران، لأنهم كانوا قليلين معروفين، فلما كثروا في زمن الصحابة وخشوا من التباسهم بالمسلمين احتاجوا إلى تمييز"[1].

4 - وضع علامة على بيته

ومن متفرعات الفتوى بضرورة تمييز غير المسلم عن المسلم القول بوضع علامة على داره، جاء في الدرّ المختار: "ويجعل على داره علامة"[2] وفي حاشية رد المحتار استدل على قول الماتن الآنف، بقوله: "لئلا يقف سائل، فيدعو له بالمغفرة أو يعامله في التضرع معاملة المسلمين"[3].

وهذه الفتوى لا تملك دليلاً. وما ذكر في تبريرها ضعيف للغاية، لأنّ الدعاء لمن أحرز أنه غير مسلم لم تثبت حرمته كما أوضحنا في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر، وبالأولى أن لا يكون محرماً في حال شك في أمره، فإنه - لو بني على كونه في الأصل محرماً - مجرى لأصالة البراءة في صورة الشك.

ثانياً: حرمة تشبه المسلم بالآخر

في الفرع السابق انصبّ الكلام على تمييز غير المسلم بعلامة معينة في اللباس أو غيره، وهنا ينصب الكلام على تكليف المسلم فيما يتصل بلباسه لا لباس الآخرين، فهل يحرم عليه لبس ما يختص بالآخر، وبعبارة أخرى: هل يحرم التشبه بغير المسلم أم لا؟ وهذا الأمر يمثّل كبرى كليّة، وقد استدل

(1) **فتاوى السبكي**، ج 2، ص 402.
(2) **الدر المختار**، ج 4، ص 391.
(3) **حاشية رد المحتار**، ج 4، ص 391.

بحرمة التشبه في العديد من الفروع الفقهية، ولا يخفى أنّ التشبه بهم محل ابتلاء كبير في زماننا حيث إنّ المسلمين بلغوا من الضعف حداً أصبحوا يُحاكون الغربيين في الكثير من تصرفاتهم ويقلدونهم في أفعالهم وملابسهم وأزيائهم وطرائق أكلهم وشربهم..

1 - أقوال الفقهاء

إن مسألة التشبّه بغير المسلمين لم تدوّن في الكتب الفقهيّة الشيعيّة بشكل مستقل، وإنما تناولها الفقهاء عرضاً، حيث يظهر من بعض الفقهاء كراهة التشبه بغير المسلمين، بخلاف مسألة تشبه الرجل بالمرأة، أو العكس[1]، أجل، وجدنا أنّ بعض المتأخرين ذكر المسألة بشكل عابر، لكن في كتب الفقه السني يوجد اهتمام بارز بهذه المسألة وقد تمّ تدوينها، وقد ألف ابن تيمية كتاباً خاصاً في المسألة، أسماه: "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم".

وكيف كان، يوجد اتجاهان في الفقه الإسلامي بشأن الموقف من التشبّه بالآخرين أو مضاهاتهم ومشاكلتهم:

الاتجاه الأول: الجواز على كراهة، وهو ما أفتى به بعضهم في باب لبس البرطلة[2] فقد ذكر الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنه "يكره لبس البُرطُلَّة، لأنّها من لباس اليهود"[3]، وإلى الكراهة ذهب الشهيد الأول في الباب عينه[4]. وقال السيد الحكيم: "والأولى بل الأحوط أن لا يلبسها المؤمن مطلقاً، ولا

(1) فقد تناولها الشيخ الأنصاري في ذيل مبحث تدليس الماشطة، وقد وضع السيد الخوئي لها عنواناً في بحوثه: " تشبّه الرجل بالمرأة وتشبّه المرأة بالرجل"، **موسوعة الإمام الخوئي/ مصباح الفقاهة**، ج 35، ص 325.

(2) وثمة كلام آخر في حرمة لبسها على المحرم، وهذا لا ينفع في المقام، لأن المحرم يحرم عليه تغطية الرأس بها أو بغيرها.

(3) **كشف الغطاء**، ج 3، ص 41.

(4) **الدروس الشرعية**، ج 1، ص 152.

غيرها مما فيه التشبه بأعداء الله ورسوله صلى الله عليه وآله"[1]. وقال الشيخ محمد تقي الآملي: "إنّ صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الأيام مستحب، وإنْ كان الأفضل تركه بذاك العنوان لأجل التشبه بأعداء الدين"[2]. ورأى الشيخ آصف محسني[3] أنّ حرمة مشاكلة أعداء الله لا تمتلك دليلاً صحيحاً. وهذا القول (عدم حرمة التشبه) نجده عند السنة، كما سيأتي.

الاتجاه الثاني: حرمة التشبه بغير المسلم، وهو ظاهر الشيخ الحر[4]، وقد أفتى السيد الخامنئي بحرمة ارتداء المسلم ربطة العنق[5].

وسئل السيد السيستاني: ما هي الأمور التي يحرم التشبه بالكفار فيها؟ فأجاب: "الأحوط وجوباً عدم الظهور بالمظهر المختص بالكفار، كتصفيف الشعر بنحو خاص ولبس الألبسة الخاصة"[6].

وقال الشيخ التبريزي: "إنّ اللباس إذا اختص به أعداء الدين فلا يجوز لبسه، مثل القبعة التي يختص بلبسها اليهود"[7].

وعند السنة، قال: "ابن تيمية: "وقد دل الكتاب والسنة والإجماع على الأمر بمخالفة الكفار والنهي عن مشابهتهم في الجملة؛ لّأن مشابهتهم في الظاهر سببٌ لمشابهتهم في الأخلاق والأفعال المذمومة بل وفي نفس الاعتقادات، فهي تورث محبّة وموالاة في الباطن. كما أنّ المحبة في الباطن تورث المشابهة في الظاهر"[8].

---

(1) **دليل الناسك**، ص 488.
(2) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 9، ص 85.
(3) **حدود الشريعة**، / **المحرمات**، ج 1، ص 377 - 378.
(4) قال: "وعلى تحريم مشاكلة أعداء الدين، وسلوك طريقتهم"، **وسائل الشيعة**، ج 2، ص 118.
(5) **أجوبة الاستفتاءات**، ج2، ص 104.
(6) **استفتاءات**، ص 214.
(7) **الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية**، ص 67.
(8) نقلاً عن: **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 5، ص 134.

وقال البُهُوتي الحنبلي (1051هـ) في كشف القناع: " (و) يكره (زِي) بكسر الزاي أي هيئة (أهل الشرك) لحديث ابن عمر مرفوعاً: "من تشبه بقوم فهو منهم"، رواه أحمد وأبو داود، وإسناده صحيح. قال الشيخ تقي الدين: أقلّ أحواله - أي هذا الحديث - أن يقتضي تحريم التشبه. وإنْ كان ظاهره يقتضي كفر المتشبه بهم"[1].

وتقدم في إحدى الهوامش قوله: "وإنْ تزيى بها مسلم، أو علق صليباً بصدره حرم، لحديث: من تشبه بقوم فهو منهم"[2]

وأغرب بعضهم، فذهب إلى كفر المتشبه بلباس أهل الكتاب، قال النووي: "ولو شدّ الزنار على وسطه كفر، واختلفوا فيمن وضع قلنسوة المجوس على رأسه، والصحيح أنه يكفر، ولو شدّ على وسطه حبلاً، فسئل عنه، فقال: هذا زنار، فالأكثرون على أنه يكفر، ولو شدّ على وسطه زناراً، ودخل دار الحرب للتجارة، كفر، وإن دخل لتخليص الأسارى، لم يكفر"[3]. نعم لو فعل ذلك " ودخل دار الحرب للتجارة أو لتخليص الأسارى"، فلا يكفر[4].

2 - أدلة حرمة التشبه

والسؤال أنه ما الدليل على حرمة التشبه بهم؟

استدل على الحرمة بالكتاب والإجماع والسنة، وإليك التفصيل:

أولاً: من القرآن:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ

(1) **كشف القناع**، ج 1، ص 341.
(2) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 146.
(3) **روضة الطالبين**، ج 7، ص 288.
(4) **مغني المحتاج**، ج 4، ص 136.

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 115]. استدل بعضهم[1] بما تضمنته الآية من النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين على حرمة التشبه بالكفار والتبعية لهم مع كون الداعي عند المتشبه هو الدخول في زيهم والخروج عن زي المسلمين، والآية قد استدل بها بعض الأصوليين أيضاً لحجيّة الإجماع. ويمكن أن يناقش الاستدلال بها هنا بما نوقش به الاستدلال بها لحجية الإجماع، وذلك:

أ - إنّ الآية تضمنت جملة شرطية، والشرط فيها متعدد، وهو مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والجزاء انصب على الشرط بجزأيه، وذلك دليل اشتراكهما في علة التحريم، وأنّ التحريم منصب على مجموعهما، فيكون "لازمه أن اتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يكون حراماً"[2]. نعم، إن مشاقة الرسول يترتب عليها الجزاء المذكور وإن لم ينضم إليها شيء آخر، ولكن تحريم هذا قد عرف من خارج الآية، مما ورد في التأكيد على لزوم إطاعته ﷺ والنهي عن مخالفته.

ب - إن المراد باتباع سبيل المؤمنين هو سبيلهم في نصرة النبي ﷺ والذب عنه، قال الغزالي: "الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم"[3]. وما ذكره وجيه. ومع استظهار هذا الوجه في تفسير الآية يكون الشرط في الآية أمراً واحداً وهو "مشاقة الرسول وعدم نصرته". وعليه، فلا يبقى مجال للجواب الأول.

---

(1) انظر: **مجلة فقه أهل البيت** عليهم السلام، العدد 10، ص 55، مقال للسيد محسن الخرازي.
(2) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 258.
(3) **المستصفى**، ص 138.

الآية الثانية: قوله تعالى الوارد في سياق الكلام عن بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18]، وقد استدل بها بعض علمائنا[1]، وكذا ابن تيمية في كتابه "اقْتِضَاءِ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ لِمُخَالَفَةِ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ"، وقال على ما نقل عنه: "وأهواؤهم هو ما يهوونه وما عليه المشركون من هديهم الظاهر الذي هو من موجبات دينهم الباطل وتوابع ذلك، فهم يهوونه، وموافقتهم فيه اتباع لما يهوونه.. ولو فرض أن ليس الفعل من اتباع أهوائهم فلا ريب أنّ مخالفتهم في ذلك أحسم لمادة متابعتهم في أهوائهم، وأعون على حصول مرضاة الله في تركها، وأنّ موافقتهم في ذلك قد تكون ذريعة إلى موافقتهم في غيره، فإنّ من حام حول الحمى أوشك أن يواقعه"[2].

أقول: إنّ الهوى هو ما تمليه النفس الأمارة بالسوء وتقتضيه وساوس الشيطان الرجيم، واتباع الهوى ظاهرٌ في اتباع ما يخالف الشريعة والدين، وهذا ما تقتضيه المقابلة في الآية. وكون ألبسة غير المسلمين وزيّهم مطلقاً مما يمليه عليهم الهوى ومخالفاً للشريعة ليس صحيحاً، ولذا لا تدل الآية على أكثر من حرمة اتباعهم في الأمور المحرمة.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 104]. قال ابن كثير: "نهى الله تعالى عباده المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم وذلك أن اليهود كانوا يعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص عليهم لعائن الله فإذا أرادوا أن يقولوا اسمع لنا يقولوا راعنا ويورون بالرعونة.. والغرض أن الله تعالى نهى المؤمنين عن مشابهة الكافرين قولاً وفعلاً"[3].

---

(1) **مجلة فقه أهل البيت** عليهم السلام، العدد 10، ص 55.

(2) **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 98، نسخة المكتبة الشاملة، ونقله عنه الشيخ الألباني في كتابه **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، ص 162.

(3) **تفسير ابن كثير**، ج 1، ص 153.

ويلاحظ عليه: الظاهر أنّ النهي عن قول "راعنا" لم يكن منطلقاً من تحريم التشبه بهم في الكلمات، بل لأنه قُصِدَ بها معنى سيئ ومشين، فكلمة راعنا في العربية، من الممكن أن تكون قد أخذت من الراعي بمعنى السائس، فيكون المقصود بها عند المسلمين هو أن يتسلم ﷺ زمام أمورهم ويرعاهم، أو أنهم قصدوا بها "راعنا سمعك"، بمعنى استمع إلينا، لكن اليهود حرفت هذه اللفظة، فقالوا: يا محمد راعنا، "وهم يلحدون إلى الرعونة، يريدون به النقيصة والوقيعة. فلما عوتبوا قالوا: نقول كما يقول المسلمون، فنهى الله عن ذلك بقوله: ﴿لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا﴾ [البَقَرَة: 104]"[1]، وهذا ما يشهد به قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 46]، ونسب هذا المعنى إلى أبي جعفر الباقر عليه السلام[2]، قال الشيخ الطوسي: "وقال أبو جعفر عليه السلام هذه الكلمة: سبٌّ بالعبرانية، إليه كانوا يذهبون. قال الحسين بن علي المغربي: فبحثت عن ذلك فوجدتهم يقولون: راع رن قال: على معنى الفساد والبلاء، ويقولون: (انا) بتفخيم النون، وإشمامها بمعنى، لأن مجموع اللفظين واللفظتين فاسد"[3]. ويقول العلامة البلاغي: "وقد تتبعت العهد القديم العبراني فوجدت أنّ كلمة "راع" بفتحة مشالة إلى الألف وتسمى عندهم "قامص" تكون بمعنى الشر أو القبيح"، وذكر نماذج لما عثر عليه[4].

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ

(1) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 387، **ومجمع البيان**، ج 1، ص 355.
(2) ثمة كلام في تحديد المراد بأبي جعفر في التبيان، راجع: **حاكمية القرآن**، ص 453.
(3) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 389. وتبعه على ذلك في **مجمع البيان** ج 1، ص 336، مستبدلاً "أبا جعفر" بالباقر، ولنا كلام حول تعيين المراد بأبي جعفر في التبيان، راجع كتاب **حاكمية القرآن**.
(4) **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ج 1، ص 113.

قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: 16] فقوله: "ولا يكونوا مثلهم نهي مطلق عن مشابهتهم وهو خاص أيضاً في النهي عن مشابهتهم في قسوة قلوبهم، وقسوة القلوب من ثمرات المعاصي"[1]. وقال ابن كثير في تفسيرها: "نهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبهوا بالذين حملوا الكتاب من قبلهم من اليهود والنصارى لما تطاول عليهم الأمد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم واشتروا به ثمناً قليلاً ونبذوه وراء ظهورهم وأقبلوا على الآراء المختلفة والأقوال المؤتفكة، وقلدوا الرجال في دين الله واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله فعند ذلك قست قلوبهم فلا يقبلون موعظة ولا تلين قلوبهم بوعد ولا وعيد ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: 26] أي في الأعمال، فقلوبهم فاسدة وأعمالهم باطلة، كما قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: 13]، أي فسدت قلوبهم فقست، وصار من سجيتهم تحريف الكلم عن مواضعه وتركوا الأعمال التي أمروا بها وارتكبوا ما نهوا عنه، ولهذا نهى الله المؤمنين أن يتشبهوا بهم في شيء من الأمور الأصلية والفرعية"[2].

ويلاحظ عليه: أنّ التعبير بقوله ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ﴾ [الأنفال: 21] ونظائره تكرر عدة مرات في القرآن الكريم[3]، ليس ظاهراً في تحريم التشبه في نفسه، وإنما هو تحذير للمؤمنين من الوقوع فيما وقع فيه غيرهم، سواء

(1) **اقتضاء الصراط المستقيم**، ج 1، ص 290، راجع: نسخة المكتبة الشاملة.

(2) **تفسير ابن كثير**، ج 4، ص 332.

(3) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: 20-21]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَّوْ كَانُوا عِندَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ [آل عمران: 156]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِم بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [الأنفال: 47]، أو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: 69].

وقعوا في ذلك الفعل بقصد التشبه بغيرهم أم بغير قصد أصلاً، فالمحرم هو ذلك الفعل في نفسه، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [الحَشر: 19]، إنما يحذر المؤمنين من نسيان الله وليس من التشبه في الكافرين بنسيان الله تعالى.

ويلاحظ أنّ لسان معظم الآيات المتضمنة للتعبير المذكور، وهو "ولا تكونوا كالذين" هو لسان إرشاد إلى البعد السنني في المسألة، وأن هذا المسار نتيجته وعاقبته هي هذه النتيجة، بدليل أنّ هذا الأمر وقع فيه من قبلكم فاحذروا أن تقعوا فيما وقعوا فيه.

وأضف إلى ذلك أنّ هذه الآيات إنما تحذر المسلمين من السير فيما سار عليه هؤلاء مما هو حرام أو خروج عن زي العبودية وخط الفطرة، ولا يستفاد منها حرمة سلوك ما يفعلونه لو كان ما يفعلونه من الأمور المحببة للشارع أو من المباحات.

ثانياً: الإجماع

واستدل على الحرمة بالإجماع كما تقدم عن ابن تيميّة.

أقول: دعوى الإجماع لا تتم لا عند السنة ولا عند الشيعة **أما عند السنة**، فقد حكي عن الشافعي أنّه قال في حكم الشرب من آنية الذهب والفضة: "مكروه غير محرم، لأنّ النهي لما فيه من التشبه بالأعاجم، فلا يقتضي التحريم"[1]، وقال ابن حجر: "أنّ النهي فيه للتنزيه لأنّ علته ما فيه من التشبه بالأعاجم"[2]. وقال الشوكاني تعليقاً على استخدام أواني الذهب والفضة: "وقيل: العلة التشبه بالأعاجم، وفي ذلك نظر، لثبوت الوعيد لفاعله ومجرد التشبه لا يصل إلى ذلك"[3]. وأمّا عند الشيعة، فقد تقدمت كلمات

(1) **المغني** لابن قدامة، ج 10، ص 344.
(2) **فتح الباري**، ج 10، ص 82.
(3) **نيل الأوطار**، ج 1، ص 82.

جمع ممن قال بالكراهة، وسيأتي أن عدداً من فقهائنا قالوا بكراهة لبس ملابس الأعداء، فالإجماع غير متحقق، ثم على فرض تحققه فهو إجماع مدركي ومثله لا يصلح حجة شرعية.

ثالثاً: الأخبار:

والسنة هي العمدة فيما يمكن الاستدلال به لحرمة التشبه، والنهي عن التشبه باليهود أو المجوس أو الأعاجم أو المشركين وارد في العديد من الروايات وفي موارد شتى، وعلينا ملاحظة كل هذه الموارد المتماثلة في التعليل، لأنّها تسلّط الضوء على طبيعة هذا النهي وغايته، فلا بدّ من ملاحظة الروايات وإذا ما أمكن الاستدلال بها سنداً ودلالة، وبالإمكان تصنيف الأخبار إلى عدة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما ورد بعنوان النهي عن التشبه

وميزة هذه المجموعة أنّها نصّ في العنوان المبحوث عنه وأنها تملك إطلاقاً لفظياً، وما عثرنا عليه مما يندرج فيها هو روايتان:

الرواية الأولى: ما رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"[1]، ورواه في دعائم الإسلام عن علي عليه السلام[2]. فمن تشبه بالمؤمنين فهو منهم، ومن تشبه بالكفرة فهو منهم .قال الصنعاني: "والحديث دالٌ على أنّ من تشبّه بالفساق كان منهم أو بالكفار أو المبتدع في أي شيء مما يختصون به من ملبوس أو مركوب أو هيئة، قالوا: فإذا تشبه بالكفار في زِيّ واعتقد أن يكون بذلك مثله كفر، فإن لم يعتقد ففيه خلاف بين الفقهاء: منهم من قال: يكفر، وهو ظاهر

(1) **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 255، **والمعجم الأوسط** للطبراني، ج 8، ص 179. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط وفيه علي بن غراب وقد وثقه غير واحد وضعفه بعضهم، وبقية رجاله ثقات"، **مجمع الزوائد**، ج 10، ص 271.

(2) قال: "من تشبه بقوم عدّ منهم"، **دعائم الإسلام**، ج 2، ص 513.

الحديث، ومنهم من قال: لا يكفر ولكن يؤدب"[1].

أقول: الاستناد إلى هذا الخبر في الحكم بالتكفير لا وجه له، لا لأن التكفير لا يمكن إثباته بأخبار الآحاد فحسب، بل لأنّ من ذاق طعم الفقاهة وعرف لحن الأخبار يدرك أنه ليس المقصود بالحديث إخراج المتشبِّه بالكافر من الملّة ولا إدخال المتشبه بالمسلم في الإسلام، فهذا اللسان هو لسان تنزيل، ويراد به إما بيان فضيلة فعل أو شخص، كما قال ﷺ: "سلمان منا أهل البيت"[2]، وهو ليس منهم على الحقيقة، ولذا لا تترتب عليه أحكامهم عليهم السلام الخاصة، وإما التنفير عن الفعل، وهذا مألوف ويكثر تداوله في الأخبار، فلو بني على تكفير كل من تناوله هذا التعبير للزم إخراج العصاة عن الدين، فلاحظ مثلاً قوله ﷺ فيما روي عنه: "مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ ومَنْ سَمِعَ رَجُلاً يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْه فَلَيْسَ بِمُسْلِم"[3]، وورد نحوه في الغش، فعنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّنَا"[4]، وفي حديث عن أبي عبد الله عليه السلام: "لَيْسَ مِنَّا ولَا كَرَامَةَ مَنْ كَانَ فِي مِصْرٍ فِيه مِائَةُ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ وكَانَ فِي ذَلِكَ الْمِصْرِ أَحَدٌ أَوْرَعَ مِنْه"[5]، وفي خبر عن أَبي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُوَقِّرْ كَبِيرَنَا ويَرْحَمْ صَغِيرَنَا"[6]، وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاكَرَ مُسْلِماً"[7]، ومن الواضح فقهياً أنّه لا يراد في هذه الموارد إخراج الشخص عن الملة، وإنما إخراجه عما يقتضيه الإسلام من استقامة، فلا تدل على أكثر من الحرمة.

---

(1) **سبل السلام**، للصنعاني الكحلاني، ج 4، ص 175.
(2) **المستدرك للحاكم**، ج 3، ص 598، **وعيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 70.
(3) **الكافي**، ج 2، ص 164.
(4) **المصدر نفسه**، ج 5، ص 160، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 12.
(5) **الكافي**، ج 2، ص 78.
(6) **المصدر نفسه** ج 2، ص 165.
(7) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 337.

وإن شئت قلت: إنه لا يدل على الكفر العقدي بل العملي، أي التحريم، إلا إذا قامت قرينة على الكراهة، والنهي بطبيعة الحال له حكمته، فإنّ التشبّه بالآخرين يقود صاحبه إلى التخلّق بأخلاقهم وشيئاً فشيئاً قد يصبح منهم، والحديث بإطلاقه يشمل صورة التشبه بأهل الخير والصلاح، أو أهل الكفر والزيغ، أما الأول، أعني التشبه بأهل الصلاح، فقد ورد فيه عن عليّ عليه السّلام: "إنْ لم تكن حليماً فتحلَّم، فإنّه قلّ من تشبّه بقوم إلَّا أوشك أن يكون منهم"[1].

إذاً، الظاهر أنه لا يستفاد من الخبر سوى الحرمة، هذا بالنسبة للحكم، ويبقى الكلام في المتعلق، وهو التشبه، وظاهر التشبه بالغير، هو أن يقدم على ذلك عن قصد، فلا يدل على حرمة مجرد المشابهة لهم، دون أن يكون قاصداً لذلك. وثمة احتمال وجيه وله ما يؤيده، وهو أنّ المراد بالتشبه هو التشبه بهم في الأزياء واللباس والأفعال مما يعدّ معه الشخص كواحد منهم، فهو كمن يدرج نفسه في سلكهم، وستأتي شواهد ذلك.

هذا من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند فهو غير تام، وإن صححه بعضهم، قال الصنعاني: "أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان. الحديث فيه ضعيف، وله شواهد عند جماعة من أئمة الحديث عن جماعة من الصحابة تُخرجه عن الضعف، ومن شواهده: ما أخرجه أبو يعلي مرفوعاً من حديث ابن مسعود: "من رضي عمل قوم كان منهم"[2]. وقد أسهب الشيخ سالم بن جندان في بيان ضعفه في كتابه "ضجيج الكون من لبس البنطلون"[3]، والحديث لم نجده في مصادرنا الحديثية، وأما كتاب الدعائم، فهو - لو عدّ مصدراً شيعياً - مصدر ثانوي، كما أننا لم نر الاستدلال به في كتب الفقهاء القدامى، أجل، لاحظنا استدلال بعض متأخري المتأخرين به، ومنهم:

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 47.
(2) **سبل السلام**، للصنعاني الكحلاني، ج 4، ص 175.
(3) **ضجيج الكون من لبس البنطلون**، ص 37.

الوحيد البهبهاني[1]، قائلاً: إنّه ورد عنهم عليهم السلام، وأفاد أنّ ظاهره الحرمة[2].

الرواية الثانية: ما رواه الترمذي، قال: وحدثنا قتيبة، أخبرنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: "ليس منا من تشبّه بغيرنا، لا تشبّهوا باليهود ولا بالنصارى، فإنّ تسليم اليهود الإشارة بالأصابع، وتسليم النصارى الإشارة بالأكف"[3].

قال ابن تيمية: "فَإِذَا كَانَ هَذَا فِي التَّشَبُّهِ بِهِمْ، وَإِنْ كَانَ مِنْ الْعَادَاتِ، فَكَيْفَ التَّشَبُّهُ بِهِمْ فِيمَا هُوَ أَبْلَغُ مِنْ ذَلِكَ؟!"[4]، يقصد أعيادهم.

وهذا الخبر ضعيف، ضعفه الترمذي حيث قال: "هذا حديث إسناده ضعيف. وروى ابن المبارك هذا الحديث عن ابن لهيعة فلم يرفعه"[5]، وضعفه أيضاً غيره[6].

وأمّا من حيث الدلالة، فهي تامة، لأنّ معنى قوله: "ليس منا" أي ليس على طريقتنا ولا متبعاً لمسلكنا، وهو يدل على التحريم لا على التكفير كما أوضحنا في سابقه، وما ذكرناه في سابقه يأتي هنا.

المجموعة الثانية: ما ورد بعنوان النهي عن سلوك مسالك أعدائهم عليهم السلام

وهذه المجموعة تمتاز - كسابقتها - بأنها تمتلك إطلاقاً لفظياً جيداً وأنها لا تختص باللباس بل تشمل غيره، والعنوان المأخوذ في هذه المجموعة هو النهي عن سلوك مسالك أعدائهم.

---

(1) راجع: **مصابيح الظلام**، ج 6، ص 266، وج 8، ص 51.
(2) **المصدر نفسه**، ج 7، ص 67.
(3) **سنن الترمذي**، ج 4، ص 159.
(4) **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 489.
(5) **سنن الترمذي**، ج 4، ص 159.
(6) قال الهيثمي: "وعن عبد الله بن عمرو أظنه مرفوعا قال ليس منا من تشبه بغيرنا... رواه الطبراني في الأوسط، وفيه من لم أعرفه"، **مجمع الزوائد**، ج 8، ص 39، وقال الألباني بعد أن نقل كلام الترمذي عن أنه موقوف: "والموقوف أصح إسناداً"، **إرواء الغليل في شرح منار السبيل**، ج 5، ص 111.

وعمدة ما ورد بهذا العنوان، هو خبران:

الخبر الأول: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "**أوحى الله عز وجل إلى نبي من أنبيائه قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا طعام أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي**"[1]. وأضاف في الفقيه: "فأما لبس السواد للتقية فلا إثم فيه"[2]، والظاهر أن الإضافة هي للصدوق، ولذا لم نجدها في غير الفقيه، ورواه الشيخ في التهذيب وجاء فيه: ".. ولا يشاكلوا بمشاكل أعدائي، فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي"[3]. وبناءً على ما جاء في نسخة التهذيب تكون الرواية أقرب إلى المجموعة الأولى، لأنّ المشاكلة هي بمعنى المشابهة.

الخبر الثاني: قال الصدوق: حدثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي رضي الله عنه قال: حدثنا أبي، عن أحمد بن الأنصاري عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: ".. ولقد حدثني أبي عن أبيه عن آبائه عن علي أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي"[4].

أُقول تعليقاً على الاستدلال بهذه المجموعة: إنّ الخبر الأول ضعيف السند، لعدم ثبوت وثاقة النوفلي[5]، ونحن وإنْ كنا لا نحتج برواياته لكن لا يصح إهمالها مطلقاً، والخبر الثاني ضعيف أيضاً. فتميم بن عبد الله، وهو شيخ الصدوق لا توثيق له، وترضّيه عنه لا يثبت الوثاقة، ووالده عبد الله بن تميم مجهول، وكذا أحمد بن الأنصاري.

---

(1) **علل الشرائع**، ج 2، ص 348، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج1، ص163.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 252.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 172.
(4) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 26.
(5) ولهذا السبب ضعفه السيد الخوئي، راجع: **موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة)**،

وأمّا من حيث الدلالة، فربما يقال بدواً: إنّ ظاهر النهي فيه هو الحرمة، ويصعب جداً حمله على الكراهة بقرينة قوله: "فتكونوا أعدائي". قال الوحيد البهبهاني بعد أن أورد الخبر وهو في مقام الاستدلال على كراهة لبس الثوب الأسود: "وهذا يدلّ على المنع، من كلّ ما هو لباس أعداء اللَّه، وطعامهم وطريقتهم"[1]. وعلى الحرمة أيضاً حملَها الشيخ الصدوق، لكنْ مع تفسير المطاعم والملابس والمسالك بالأنواع المحرمة، قال: "لباس الأعداء السواد، ومطاعم الأعداء النبيذ المسكر والفقاع والطين والجري من السمك والمارماهي والزمير والطافي وكل ما لم يكن له فلوس من السمك ولحم الضب والأرنب والثعلب وما لم يدفّ من الطير وما استوى طرفاه من البيض والدبا من الجراد والذي لا يستقل بالطيران والطحال، ومسالك الأعداء مواضع التهمة ومجالس شرب الخمر والمجالس التي فيها الملاهي ومجالس الذين لا يقضون بالحق والمجالس يعاب فيها الأئمة عليه السلام والمؤمنون ومجالس المعاصي والظلم والفساد والقمار"[2]. ولباس السواد عنده محرم، كما يظهر من استثنائه لحالة التقية في كلامه المتقدم في ذيل الخبر الأول.

وقد تقول اعتراضاً على تفسير الصدوق أنّه مخالف للظاهر من جهتين:

أولاً: إنّه حصر الخبر بمصاديق معيّنة، وهذا لا دليل عليه، فهو تفسير تبرعي.

إلا أن يدافع عنه بأنّ مستنده في تفسير لباس الأعداء بالأسود هو ما جاء في الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما علم أصحابه: "لا تلبسوا السواد فإنه لباس فرعون"[3]. وأما سائر ما ذكره فهو من قبيل التفسير بالمصداق.

ج 35، ص 404، وكذا تلميذه الشيخ آصف محسني، **حدود الشريعة/ المحرمات**، ج 1، ص 377 - 378.

(1) **مصابيح الظلام**، ج 6، ص 344.

(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 26.

ثانياً: إنّه حمل الخبر على خصوص متابعتهم في الأمور المحرمة، وهو خلاف الإطلاق في الخبر.

هذا ولكن قد يقال: إنّ ما دفعه إلى ذلك هو أنه لا مجال للحكم فقهياً بحرمة كلِّ طعام يطعمه الأعداء ما لم يكن محرماً في نفسه، وكذا في اللباس على الأظهر فلا يحرم كل لباس يرتديه الأعداء، والأمر عينه نقوله في المسالك فبعض مسالكهم في الحياة وفي تنظيم المدن وفي العلوم التجريبية قد تكون مفيدة ونافعة. ولعله لذلك رأينا جمعاً من الفقهاء استدلوا بالخبر على كراهة التزيي بلباس الأعداء[1] أو كراهة لبس السواد.

ولكن قد يقال: إنّ بالإمكان الحفاظ على دلالة النهي على الحرمة وعلى إطلاق الخبر، وفي الوقت عينه عدم الاصطدام مع بداهة عدم حرمة كل ملابسهم ومطعامهم ومسالكهم، وذلك بالقول: إنّ المنهي عنه هو المشاكلة في الطعام واللباس والمسالك والتي يعد الشخص معها مندرجاً في زي الأعداء وخارجاً عن زيه، ولا سيما إذا رجحنا أن تكون الفاء في قوله: "فتكونوا أعدائي" للعاقبة، أي إن من تشبه بهم فمآله وعاقبته إلى أن يكون منهم، فمن تشبه بقوم أوشك أن يكون منهم، وبهذا المعنى فسّر السيد الخوئي فقرة: "ولا تسلكوا مسالك أعدائي"، فالمراد بها في نظره: "اتخاذ سيرتهم شعاراً وزيّاً، وهذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم"[2]. ونظير ذلك قيل في تشبه الرجال بالنساء أو العكس، فإنه ليس المقصود به مجرد أن يلبس الرجل لباساً تلبسه المرأة، وإنما أن يتشبه بها لباساً بما يجعله سائراً في خط التأنث في شخصيته.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 251.

(2) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في تعداد مكروهات اللباس: "التزيّي بزيّ أعداء اللَّه، وأهل النار"، ثم استدل بالخبر، **كشف الغطاء**، ج 3، ص 35.

(3) **موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة)**، ج 35، ص 404.

ومما يشهد لهذا التفسير والذي ذهب إليه فقيه آخر[1]:

1 - إنّ الحفاظ على ظاهر الحديث في الحرمة، لا يستقيم بغير هذا التفسير، إذ لا يمكن تحريم كل مطاعمهم ولا ألبستهم ولا مسالكهم.

2 - إن عداوة الله ورسوله الواردة في قوله "فتكونوا أعدائي" إن قيل إنها جزاء وعقوبة لهم على فعلهم، وليست للعاقبة، فهي شاهد آخر، لأن العقوبة - كما نقول باستمرار - لا بد أن تناسب الذنب، فمن أكل طعاماً يأكله الأعداء مع عدم كونه في ذاته محرماً ومن دون أن يخرج عن زيه وينخرط في أزيائهم لا يستوجب أن يكون عدواً لله تعالى!

3 - ويشهد له أيضاً خبر[2] طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: "لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس

---

(1) الشيخ منتظري حيث قال: "الظاهر حمل النهي في هذه الروايات على الحرمة - كما هي ظاهره - ولا محالة يراد بها صورة رفض المسلم هويّة نفسه واستقلاله وجعل نفسه تابعاً محضاً لأعداء اللّه بحيث يعدّ من مواليهم، وذلك بأن يكون لهم لباس أو زيّ أو شكل أو طعام أو عمل خاصّ يعدّ من خصائصهم ومن شعاراتهم الخاصّة فأراد قوم من المسلمين التشبّه بهم في ذلك والتبعيّة المحضة لهم بنحو يوجب تقوية جبهة الكفر في قبال الإسلام.وأمّا مجرّد الاتصاف بوصف من أوصافهم أو اتخاذ زيّ من أزيائهم من دون أن يقصد التشبّه بهم أو متابعتهم فلا مجال للقول بحرمته ولا سيّما إذا صار الوصف أو الزيّ أو اللباس الخاصّ عامّاً شائعاً بين جميع الأمم ولا يرى من خصائص الكفار وشعاراتهم الخاصة"، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج 3، ص 129.

(2) أقول: سند الخبر هكذا: "أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبي عبد الله البرقي أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد"، **وأحمد بن محمد بن خالد**، قد وثقه النجاشي فقال: "وكان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل" **رجال النجاشي**، ص 76، وربما استند بعضهم في تضعيفه على الرواية الناقلة لكلام محمد بن يحيي وأنّه ودّ لو جاء خبر تسمية الأئمة الاثني عشر من غير أحمد، وقد أجابه محمد بن الحسن بأنه قد سمع منه ذلك قبل الحيرة بعشر سنين، انظر: **الكافي**: ج 1، ص 526، فهذا لا يدل على مشكلة في الرجل، كما أفاد بعض الفقهاء، قال السيد الخوئي: "هذه الرواية قد أشكلت على كثيرين، أولهم فيما نعلم: السيد

العجم ويطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل"[1]. فإنّ الظاهر أنّ لبس العجم لا يكون موجباً للذل بشكل تعبدي أو باعتباره نوعاً من العقوبة الإلهيّة للأمة، وإنّما هو جارٍ وفق السنن الإلهيّة، على اعتبار أنّ الأمة التي لا تستطيع أن تلبس مما تنسج هي أمة مكتوب عليها أن تكون ذليلة وتابعة للآخرين. والعجم هنا يراد بهم خصوص غير المسلمين من الأعاجم، وأما المسلمون منهم فهم من الأمة فلا معنى لينهى عن مشاكلتهم. وأمّا العرب من غير المسلمين فهم لم يكونوا متمايزين بلباسهم وأطعمتهم عن المسلمين في تلك المرحلة. وهذا الخبر يشهد لكون الفاء في الخبر السابق هي للعاقبة.

التفريشي - قدس سره - فتخيلوا أن فيها ذماً على أحمد بن أبي عبد الله، ولكن التأمل في الرواية يعطي أنّ معناها ما ذكره بعض الأفاضل. بيان ذلك بتوضيح منا: أن محمد بن يحيى، احتمل أن رواية أحمد بن أبي عبد الله كان بعد وقوع الناس في حيرة من أمر الإمامة، حيث كان جماعة يقولون: بأن الحسن العسكري عليه السلام، لم يكن له ولد، وكانت الشيعة يعتقدون بوجود الحجة سلام الله عليه، وأنه الامام بعد أبيه، فودّ محمد بن يحيى: أن يكون راوي هذه الرواية شخصاً آخر، أي رجلاً كان من السابقين على زمان الحيرة، ليكون إخباره إخباراً عن المغيب، قبل وقوعه، فأجابه محمد بن الحسن، بأنّ إخبار أحمد بن أبي عبد الله كان قبل الحيرة بعشر سنين، يعني أنه كان قبل ولادة الحجة بخمس سنين، وعلى ذلك فليس في الرواية ما يدل على ذم أحمد بن أبي عبد الله أصلاً" **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 45، أجل، يبقى في النفس شيء من أحمد لقول النجاشي فيه: إنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل. **وأما الأب وهو محمد بن خالد**، فقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فقد قال النجاشي فيه: "وكان محمد ضعيفاً في الحديث، وكان أديباً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب، **رجال النجاشي**، ص 335، ولكن الشيخ الطوسي وثقه، **رجال الشيخ الطوسي**، ص 363، أمّا ابن الغضائري فقال: "حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل"، **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 72، ولا تنافي في كلام النجاشي نفسه حيث حكم أولاً بضعفه بالحديث ثم بحسن معرفته بالأخبار، إذ المراد بالحديث الحديث الديني وروايات الأحكام ومراده بالأخبار السير والتواريخ، ولذا عدّه المسعودي في أول مروجه ممن صنّف في التاريخ. وأما عبد الله بن المغيرة، فثقة، وأما طلحة بن زيد، فعامي ولكن كتابه معتمد.

(1) **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 410.

المجموعة الثالثة: ما ورد في اللباس

ورد النهي في الأخبار عن لبس بعض الثياب، مع تعليل ذلك بأنها من أزياء غير المسلمين:

النوع الأول: لباس السواد: روى الصدوق مرسلاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فيما علّم أصحابه: "**لا تلبس السواد، فإنّه لباس فرعون**"[1]. ورواه مسنداً في "العلل"[2] و"الخصال"[3] عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله، عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليهم السلام).

وثمّة تعليلٌ آخر للنهي عن لبس الأسود، وهو أنه لباس أهل النار، ففي الخبر الذي رواه الكليني عن عَلِيّ بْن مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَمَّنْ ذَكَرَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قُلْتُ لَه: أُصَلِّي فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوْدَاءِ؟ فَقَالَ: لَا تُصَلِّ فِيهَا، فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ"[4]، وهذا الخبر لو صحّ سنده، فهو - بعموم التعليل - يشمل لبس الأسود ولو في غير حالة الصلاة، كما ويشمل كل أنواع اللباس إلا ما ثبت استثناؤه، وفي خبر آخر رواه الكليني عن أبي عَلِيٍّ الأَشْعَرِيّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: "كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام بِالْحِيرَةِ فَأَتَاه رَسُولُ أَبِي جَعْفَرٍ الْخَلِيفَةِ يَدْعُوه، فَدَعَا بِمِمْطَرٍ أَحَدُ وَجْهَيْه أَسْوَدُ والآخَرُ أَبْيَضُ فَلَبِسَه، ثُمَّ قَالَ: أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "أَمَا إِنِّي أَلْبَسُه وأَنَا أَعْلَمُ أَنَّه لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ"[5]. وإنما

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 251.
(2) **علل الشرائع**، ج 2، ص 347.
(3) **الخصال**، ص 615،
(4) **الكافي**، ج 3، ص 403، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 251، **وعلل الشرائع**، ج 2، ص 346، **وتهذيب الأحكام**، ج 2، ص 213.
(5) **الكافي**، ج 6، ص 449، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 347، والممطر ما يلبس عند نزول المطر.

لبسه عليه السلام مع حكمه بأنه لباس أهل النار تقية، فإنّ لباس بني العباس وشعارهم كان الأسود[1].

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الأخبار:

أولاً: ضعف السند، ومشكلة الخبر الأول في القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد فهما مما لا توثيق لهما في الرجال[2]. وأما الخبر الثاني والثالث فضعفهما واضح.

ثانياً: لا دلالة لهذه الأخبار على حرمة التشبه، أما الخبر الأول فلأنّ النهي عن لبس الأسود علل بكونه لباس فرعون، بصرف النظر عن تشبه اللابس له بفرعون أو عدم تشبهه به، بل إن اللابسين له في زمن الإمام عليه السلام ما كانوا عارفين بلباس فرعون ليتبشهوا به، فهو منهي عنه لكونه لباس فرعون، وهذا لا مجال للقول بكونه مناطاً للحرمة، وأمّا ما ورد في الخبرين

---

(1) قال الصدوق: "لبسه للتقية وإنما أخبر حذيفة بن منصور بأنه لباس أهل النار لأنه ائتمنه وقد دخل إليه قوم من الشيعة يسألونه عن السواد ولم يثق إليهم في كتمان السر فاتقاهم فيه"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 347.

(2) وثقّ السيد الخوئي الحسن بن راشد لوقوعه في أسانيد كامل الزيارة، وتفسير القمي، **معجم رجال الحديث**، ج 5، ص 312. وهذا المبنى لا يصح بنظرنا، وقد تراجع عنه السيد فيما يخص كامل الزيارة، وأما حفيده القاسم بن يحيى، فلا توثيق له أيضاً ووثقه السيد الخوئي لوقوعه في إسناد كامل الزيارة، راجع: **المصدر نفسه**، ج 15، ص 68. وثمة طريق آخر لتوثيق الرجلين، وهو وقوعهما في إسناد زيارة الإمام الحسين عليه السلام المروية في الفقيه، وقد قال الصدوق: "وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعا من الزيارات واخترت هذه لهذا الكتاب، لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية وفيها بلاغ وكفاية"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 598، قال السيد الخوئي تعليقاً على كلام الصدوق: "حيث إن في جملة الروايات الواردة في الزيارات ما تكون معتبرة سنداً، ومقتضى حكمه مطلقاً بأن هذه أصح رواية يشمل كونها أصح من جهة السند أيضاً"، **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 68، وربما اعترض عليه "بما يقال من أن تصحيح الرواية من قبل القدماء لا يدل على توثيق الراوي، إذ من المحتمل كون مبناهم في التصحيح على مثل أصالة العدالة، لا على ثبوت الوثاقة بالشكل الذي نؤمن به" **القضاء في الفقه الإسلامي** للسيد الحائري، ص 440.

الآخرين، فإنْ حُمل النهي فيهما على ظاهره من كونه نهياً عن لباس أهل النار في الآخرة، فلا يكون ظاهره أنّ مناط النهي فيهما هو التشبه بغير المسلم، وأمّا إذا كان عنوان أهل النار عنواناً مشيراً إلى الكفرة في هذه الدنيا ممن مآلهم إلى النار في الآخرة، فربما يكون مناط النهي هو التشبه، ويؤيد الأول: ما جاء في الخبر أن الحديد لباس أهل النار[1]، فإنّ الكفرة لا يلبسون الحديد، وإنّما هو عقوبة لأهل النار، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُم مَّقَمِعُ مِنْ حَدِيدٍ﴾ [الحَجّ: 21].

النوع الثاني: لبس البرطلة[2]، ورد النهي عنها، لأنّها من زي اليهود، في الخبر عن صفوان، عن يزيد بن خليفة قال: "رآني أبو عبد الله عليه السلام أطوف حول الكعبة وعليّ برطلة، فقال بعد ذلك: تطوف حول الكعبة وعليك برطلة! لا تلبسها حول الكعبة، فإنّها من زي اليهود"[3]. والخبر ضعيف، لعدم

---

(1) روى الصدوق بسنده عن "عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: "في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا، ولا يتختم به الرجل، لأنه من لباس أهل النار، وقال: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه لأنه من لباس أهل النار"، **علل الشرائع**، ج 2، ص 348، والفقرة الأخيرة في الذهب يظهر أنه قد حصل فيها اشتباه، والصحيح لباس أهل الجنة، فقد روى الشيخ بالإسناد عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: "في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال: لا ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار، وقال: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه، لأنه من لباس أهل الجنة"، **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 372.

(2) عرفها المحقق الكركي والشهيد الثاني بأنها: "بضم الباء والطاء وإسكان الراء وتشديد اللام المفتوحة، وهي قلنسوة طويلة كانت تلبس قديماً"، **جامع المقاصد**، ج 3، ص 205، **والروضة البهية**، ج 2، ص 258، وقال الزبيدي (1205 هـ): "البُرْطُلُ، كقُنْفُذٍ، رُبّما شُدِّدَتْ اللامُ، فقِيل: البُرْطُلُّ، مِثْل أُرْدُن، وهذه نقلها ابنُ بَرِيّ عن الوَزِير المَغْرِبِيّ: قَلَنْسُوَةٌ. والبُرْطُلَةُ: المِظَلَّةُ الضَّيِّقةُ عن اللّيث، ووَقع في التَّكمِلة والتهذيب: الصَّيفِيَّة، وهو الصَّواب. وقال ابنُ دُرَيْدٍ: فأما البُرْطُلَة فكلامٌ نَبَطِيٌّ، ليس من كلام العرب. قال أبو حاتِم: قال الأصمَعِيُّ: بَرْ: ابنٌ، والنَّبَطُ يجعلون الظاءَ طاءً، فكأنهم أرادوا: ابنَ الظِّلّ، ألا تَراهم يقولون: الناطُور، وإنما هو الناظُور"، **تاج العروس**، ج 14، ص 49.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 410، **وتهذيب الأحكام**، ج 5، ص 134.

وثاقة يزيد بن خليفة، فلا يثبت به حكم شرعي. ومقتضى القواعد أنّ لبس البرطلة إن كان في طواف يحرم فيه ستر الرأس، كما في طواف العمرة أو طواف الحج مع تقديمه[1] فهو محرم، لا لخصوصية البرطلة، بل لأنّ تغطية الرأس من محرمات الإحرام، وإن كان في طواف غير مشترط فيه لبس ثياب الإحرام، ولا يبعد أن يكون نظر الرواية إلى ذلك، فغاية ما يستفاد من النهي عن لبس البرطلة - لو صحت الرواية - هو الكراهة، وكونها من زي اليهود ليس دليل الحرمة، فقد ورد التصريح بالجواز في لبسها في الصلاة في موثق يونس بن يعقوب، قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وعليه البرطلة؟ فقال: لا يضره"[2]. وفي صحيح هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "أَنَّه كَرِه لُبْسَ الْبُرْطُلَةِ"[3]. وقد أفتى مشهور الفقهاء[4] بكراهة لبسها في غير الإحرام، لهذا قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: "ويكره لبس البرطلة، لأنها من لباس اليهود"[5]. وإذا ثبتت كراهة لبسها، ولو بالاستناد إلى مطلقات ما دل على رجحان مباينتهم فيما اختصوا بلبسه، فلا يبعد عندها القول بشدة الكراهة في لبسها في الإحرام، لحرمة المكان.

قال المحقق العراقي تعليقاً على تعليل النهي بأنه لباس فرعون أو لباس أهل النار: "ومثل هذه التعليلات مانعة عن انعقاد ظهورها في الحرمة، لأنّها من قبيل اتصال الكلام بما يصلح للقرينيّة، فالأصل البراءة عن المانعية، خصوصاً مع ضعف إسنادها وعدم جابر لها"[6].

---

(1) لأنه إذا أخر الطواف على الوقوفين وأعمال يوم العيد من الرجم والحلق والذبح جاز فيه ذلك. ولذا قال العلامة: "ولا يجوز لبس البرطلة في طواف العمرة ولا في طواف الحج مع تقديمه"، **قواعد الأحكام**، ج 1، ص 429.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 362، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 265.

(3) **الكافي**، ج 6، ص 479.

(4) **الدروس الشرعية**، ج 1، ص 152، وقال العلامة: "ولا بأس أن يصلي الرجل وعليه البرطلة"، **منتهى المطلب**، ج 4، ص 261.

(5) **كشف الغطاء**، ج 3، ص 41.

(6) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 1، ص 414.

النوع الثالث: لباس الرهبان، ورد في بعض مصادر السنة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال وهو يخطب على منبر الكوفة: "يا أيّها الناس إنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم ولباس الرهبان، فإنه من ترهب أو تشبه فليس مني"[1]. والخبر وفقاً لمعاييرهم الرجالية ضعيف[2]، والراهب هو ما يعرف اليوم برجل الدين المسيحي، والحبر هو رجل الدين اليهودي، قال تعالى متحدثاً عن المسيحيين: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 34].

النوع الرابع: الاتزار فوق القميص في الصلاة، وفي الخبر عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "لَا يَنْبَغِي أَنْ تَتَوَشَّحَ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ وأَنْتَ تُصَلِّي، ولَا تَتَّزِرْ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَإِنَّه مِنْ زِيِّ الْجَاهِلِيَّةِ"[3]. قال العلامة: "يكره أن يأتزر فوق القميص لما فيه من التشبه بأهل الكتاب، وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن التشبّه بهم، لقول الصادق عليه السلام: "لا ينبغي أن تتوشح بإزار فوق القميص إذا صلّيت، فإنّه من زِيّ الجاهلية"، وليس بمحرم، لأنّ موسى بن عمر بن بزيع قال للرضا عليه السلام: "أشدُّ الإزار والمنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال: لا بأس به"[4].

وليس في الخبر ذكر لأهل الكتاب، بل لأهل الجاهلية. وهو لا يدل على الحرمة بل ظاهره الكراهة، بقرينة التعبير بـ "لا ينبغي".

النوع الخامس: الأمر بالتلحي بالعمائم، روي عن النبي صلى الله عليه وآله: "**الفرق بين**

---

(1) **المعجم الأوسط** للطبراني، ج 4، ص 178.
(2) قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط عن شيخه علي بن سعيد الرازي وهو ضعيف"، **مجمع الزوائد**، ج 5، ص 131.
(3) **الكافي**، ج 3، ص 395.
(4) **تذكرة الفقهاء**، 2، ص 504.

المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم"[1]. وقد روى عبد الله بن جعفر في "قرب الإسناد" بإسناده عن جعفر، عن أبيه: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: "الفرق بيننا وبين المشركين في العمائم الالتحاء بالعمائم"[2]. ثم أضاف: "وقد نقل عنه صلى الله عليه وآله أهل الخلاف[3] أيضاً: أنّه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط"[4].

وقد علّق الصدوق على الحديث الذي ذكره بالقول: "وذلك في أول الإسلام وابتدائه"[5]. وهو يؤشر على فهمه لكون هذا الحكم مؤقتاً وليس مطلقاً إطلاقاً أزمانياً. ولعل الوجه فيما ذكره أن المشركين الذين عرف عنهم ترك التلحي قد بادوا في زمانه، ولم يعد ذلك علامة لسائر المشركين، وبالتالي لا وجه لمخالفتهم.

وقد ذهب الفيض الكاشاني إلى أبعد من ذلك، فقد ذكر أنّ التلحي اليوم قد صار من لباس الشهرة فيحرم، قال: "وسنّة التلحي متروكة اليوم في أكثر بلاد الإسلام، كقصر الثياب في زمن الأئمة عليهم السلام، فصارت من لباس الشهرة المنهي عنها"[6].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 266. والتلحي هو إدارة العمامة تحت الحنك، ويقابله الاقتعاط وهو شدها من غير إدارة، راجع: **الفائق في غريب الحديث** للزمخشري، ج 3، ص 169. وقال في مختار الصحاح: "الاقتعاط شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك وفي الحديث: أنه نهى عن الاقتعاط وأمر بالتلحي"، **مختار الصحاح**، ص 281.

(2) **قرب الإسناد**، ص 154.

(3) نقل العيني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "أنه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط"، **عمدة القاري**، ج 3، ص 101، هذا ولكنّ المباركفوري: قال: "وأما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط فلم يذكر ابن قدامة سنده، ولم يذكر تحسينه ولا تصحيحه عن أحد من أئمة الحديث، ولم أقف على سنده ولا على من حسّنه أو صححه، فالله أعلم كيف هو"، **تحفة الأحوذي**، ج1، ص 294.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 266.

(5) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 266.

(6) **الوافي**، ج 20، ص 740.

وهذا يؤشر إلى نكتة مهمة وهي أنّ قضيّة مخالفة المشركين وترك التشبه بهم مسألة متحركة، بل إنّ قضيّة اللباس بشكل عام قضيّة تخضع لبعض الاعتبارات المتغيّرة من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، وهذا ما نبّه عليه الأئمة عليهم السلام واختلفت لأجله سيرتهم في اللباس، ففي صحيح حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام وقَالَ لَه رَجُلٌ: أَصْلَحَكَ اللَّه ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ ومَا أَشْبَه ذَلِكَ، ونَرَى عَلَيْكَ اللِّبَاسَ الْجَدِيدَ؟! فَقَالَ لَه: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْه ولَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِه، فَخَيْرُ لِبَاسِ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِه، غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْت عليهم السلام إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ عليه السلام وسَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ عليه السلام "[1].

المجموعة الرابعة: ما ورد في اللحية

ورد في اللحية عدة آداب وبررتها الأخبار بمخالفة اليهود:

الأول: خضاب اللحية / تغيير الشيب

ورد الأمر بالخضاب مشفوعاً بالنهي عن التشبه باليهود، قال الصدوق: "حدثنا أبو أحمد محمد بن جعفر البندار الشافعي الفرغاني بفرغانة قال: حدثنا أبو بكر مسعدة بن أسمع قال: حدثنا أبو عمرو أحمد بن حازم بن محمد بن يونس بن محمد بن حازم أبي غرزة الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله قال أحمد: أخبرنا محمد ابن كناسة أبو يحيى الأسدي قال: حدثنا هشام بن عروة، عن عثمان بن عروة، عن أبيه، عن الزبير بن العوام قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود والنصارى"[2]. وهذه الرواية تلتقي سنداً مع رواية أحمد بن حنبل الآتية.

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 411، وج 4، ص 444، وعنه **وسائل الشيعة**، ج5، ص17، الحديث 7، الباب 7 من أبواب أحكام الملابس.

(2) **الخصال**، ص 498.

وقال: "حدثنا أبو محمد، محمد بن عبد الله الشافعي بفرغانة قال: أخبرنا أبو جعفر محمد بن جعفر الأشعث قال: حدثنا أبو حاتم محمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن عبد الله الأنصاري، عن محمد بن عمرو بن علقمة، عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود والنصارى"[1].

وهذان الخبران - كما هو واضح - هما من مصادر أهل السنة، وقد اعترف الصدوق بذلك[2]، ولكونه لا يرى حجية أخبار السنة فقد برر روايته لهما بأنه أوردهما إلزاماً للقوم، لأنهم ينكرون على الشيعة استعمال الخضاب، ولا ندري وجه هذا الإنكار؟! كيف وأحاديثهم وكتبهم الفقهية تدعو إلى الخضاب، نعم لديهم رأي بتحريم الخضاب بالأسود[3]، ولعله كان في زمان الصدوق جماعة من أهل السنة لا يغيّرون الشيب.

وبالرجوع إلى مصادر السنة نفسها نجد أنّ الخبر قد رواه أحمد في مسنده، قال: "حدثني عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن كناسة ثنا هشام بن عروة عن عثمان بن عروة عن أبيه عن الزبير رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: غيروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود"[4]. ورواه أيضاً بسنده عن أبي هريرة عنه، وفيه: "غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى"[5]. ونحوه ما رواه الطبراني عن عائشة[6]، وفي صحيح البخاري وغيره عن أبي هريرة عنه ﷺ:

---

(1) **الخصال**، ص 498.

(2) قال رحمه الله: "قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه: إنما أوردت هذين الخبرين في الخضاب أحدهما عن الزبير والآخر عن أبي هريرة لأن أهل النصب ينكرون على الشيعة استعمال الخضاب ولا يقدرون على دفع ما يصح عنهما، وفيهما حجة لنا عليهم"، **المصدر نفسه**، ص 498.

(3) **نيل الأوطار** للشوكاني، ج 1، ص 145.

(4) **مسند أحمد**، ج 1، ص 165، ورواه النسائي في **سننه**، ج 8، ص 138.

(5) **مسند أحمد**، ج 2، ص 261، ورواه الترمذي في **سننه**، ج 3، ص 144. والبيهقي في **السنن الكبرى**، ج 7، ص 311.

(6) **معجم الطبراني**، ج 2، ص 55.

"إنّ اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم"[1].

وأما في مصادر الشيعة، فقد وردت أخبار مستفيضة ويُطمأن بصدورها، وبعضها صحيح، ويستفاد منها أنّ الخضاب مشروع، وفي خبر الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: "الخضاب هدي محمد وهو من السنة"[2]. وفي الموثقة الآتية لحنان بن سدير عن أبيه عن الإمام زين العابدين عليه السلام نراه يسأل الرجل الكوفي الذي التقاه في الحمام، قائلاً: "ما يمنعك من الخضاب؟!"[3] فلو لم يكن مستحباً فلا داعي لسؤاله عليه السلام.

بيد أنّ كلامنا ليس في مشروعية الخضاب، بل ولا في وجوبه، وإنما بكون الأمر به مخالفة لأهل الكتاب، وهذا ما ورد في روايات السنة المتقدمة، وأيضاً ورد في بعض أخبارنا، وهو ما جاء في نهج البلاغة مما يستفاد منه صدور هذا الكلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث سئل علي عليه السلام عنه، وأنه لماذا لا يغيّر عليه السلام شيبه وقد أمر به النبي صلى الله عليه وآله لعدم التشبه باليهود، فلم ينكره وأجاب مبرراً بما سيأتي. وعليه، فلو أمكن الوثوق بصدور هذا الخبر فهل يستفاد منه حرمة التشبه باليهود والنصارى في عدم تغيير الشيب، كما يبدو من ظاهر النهي لأول وهلة؟

والجواب: لنا على ذلك ملاحظتان:

أولاً: لا مجال لحمل الخبر على وجوب الخضاب بما يستفاد منه حرمة مخالفة اليهود، وذلك لوجود أخبار أخرى موثوقة تؤكد الجواز بالمعنى الأخص، فلا يحرم تركه، منها: صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "خَضَبَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله ولَمْ يَمْنَعْ عَلِيّاً عليه السلام إِلَّا قَوْلُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله:

---

(1) **صحيح البخاري**، ج 7، ص57، **صحيح مسلم**، ج 6، ص 156.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 122. وفي بعض النسخ " الخضاب هدي إلى محمد"، كذا في **وسائل الشيعة**، ج 2، ص 83، الباب 41 من أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة، الحديث 5.

(3) **الكافي**، ج 6، ص 498، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 118.

تَخْتَضِبُ هَذِه مِنْ هَذِه، وقَدْ خَضَبَ الْحُسَيْنُ وأَبُو جَعْفَرٍ عليهما السلام"[1].

ومنها: موثقة عنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيه قَالَ: "دَخَلْتُ أَنَا وأَبِي وجَدِّي وعَمِّي حَمَّاماً بِالْمَدِينَةِ فَإِذَا رَجُلٌ فِي بَيْتِ الْمَسْلَخِ فَقَالَ لَنَا مِمَّنِ الْقَوْمُ فَقُلْنَا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَقَالَ: وأَيُّ الْعِرَاقِ قُلْنَا كُوفِيُّونَ. فَقَالَ: مَرْحَباً بِكُمْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ أَنْتُمُ الشِّعَارُ دُونَ الدِّثَارِ، ثُمَّ قَالَ: مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الأُزُرِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله قَالَ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ فَبَعَثَ إِلَى أَبِي كِرْبَاسَةً فَشَقَّهَا بِأَرْبَعَةٍ ثُمَّ أَخَذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا وَاحِداً ثُمَّ دَخَلْنَا فِيهَا فَلَمَّا كُنَّا فِي الْبَيْتِ الْحَارِّ صَمَدَ لِجَدِّي فَقَالَ يَا كَهْلُ مَا يَمْنَعُكَ مِنَ الْخِضَابِ فَقَالَ لَه جَدِّي أَدْرَكْتُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي ومِنْكَ لَا يَخْتَضِبُ قَالَ فَغَضِبَ لِذَلِكَ حَتَّى عَرَفْنَا غَضَبَه فِي الْحَمَّامِ قَالَ: ومَنْ ذَلِكَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ مِنِّي فَقَالَ أَدْرَكْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ع وهُوَ لَا يَخْتَضِبُ قَالَ فَنَكَسَ رَأْسَه وتَصَابَّ عَرَقاً فَقَالَ: صَدَقْتَ وبَرِرْتَ ثُمَّ قَالَ: يَا كَهْلُ إِنْ تَخْتَضِبْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله قَدْ خَضَبَ وهُوَ خَيْرٌ مِنْ عَلِيٍّ عليه السلام وإِنْ تَتْرُكْ فَلَكَ بِعَلِيٍّ سُنَّةٌ قَالَ فَلَمَّا خَرَجْنَا مِنَ الْحَمَّامِ سَأَلْنَا عَنِ الرَّجُلِ فَإِذَا هُوَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام ومَعَه ابْنُه مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام"[2].

ثانياً: وثمة شاهد في الأخبار على أن النهي ليس تشريعياً، ما ينفي الحاجة إلى بحث كونه للاستحباب أو الوجوب، بل هو أمر تدبيري، والشاهد هو ما رواه الشريف الرضي في النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: "وسُئِلَ عليه السلام عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ صلى الله عليه وآله: "غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ"، فَقَالَ عليه السلام: "إِنَّمَا قَالَ صلى الله عليه وآله ذَلِكَ والدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُه وضَرَبَ بِجِرَانِه، فَامْرُؤٌ ومَا اخْتَارَ"[3]، حيث يستفاد منها أنّ الغرض وراء أمره صلى الله عليه وآله بتغيير الشيب هو إظهار المؤمنين في حالات الحرب بمظهر القوة. ويؤيده أيضاً ما جاء في بعض الأخبار: "الخضاب مهيبة في الحرب"[4].

---

(1) **الكافي**، ج 6، ص 481.
(2) **المصدر نفسه**، ج 6، ص 498، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 118.
(3) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 5.
(4) **الكافي**، ج 6، ص 48.

سبب امتناع علي عليه السلام عن الخضاب

وتجدر الإشارة إلى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد عُرف عنه أنه لا يختضب، وقد وردت عنه عدة كلمات بشأن عدم تغييره للشيب بالخضاب أو نحوه:

الكلمة الأولى: وهي ما ذُكر للتو، ويشير عليه السلام فيها إلى أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بالخضاب لغرض عسكري وهو إظهار قوة الجماعة المسلمة.

الكلمة الثانية: وقِيلَ لَه عليه السلام لَوْ غَيَّرْتَ شَيْبَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! فَقَالَ عليه السلام: "الْخِضَابُ زِينَةٌ ونَحْنُ قَوْمٌ فِي مُصِيبَةٍ يُرِيدُ وَفَاةَ رَسُولِ اللَّه"[1]وهذا النص يشير إلى أنّ الخضاب قد أمر به النبي صلى الله عليه وآله لغرض تجميلي تزييني.

ويبدو أنّ هذه الكلمة قالها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وفي فترة المصيبة، بخلاف الكلمة الأولى فقالها بعد استقرار الدولة الإسلامية.

الكلمة الثالثة: وهي ما ورد في التراث الزيدي، فقد روى الإمام يحيى بن الحسين (298 هـ) "عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه أنه قيل له حين كثر شيبه: "لو غيرت لحيتك! فقال: إني لأكره أن أغيّر لباساً ألبسنيه الله عز وجل"[2].

والكلمة الرابعة: هي التي يشير فيها إلى أنه تركه عليه السلام للخضاب كان انتظاراً منه لوعد الرسول صلى الله عليه وآله باختضاب لحيته بدم رأسه، ففي العلل بسنده عن الأصبغ ابن نباتة قال: "قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: ما منعك من الخضاب وقد اختضب رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: أنتظر أشقاها أن يخضب لحيتي من دم رأسي بعد عهد معهود أخبرني به حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله"[3]. ويؤيده الخبر الصحيح المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. ولَمْ يَمْنَعْ عَلِيّاً ع إِلَّا قَوْلُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: تَخْتَضِبُ هَذِه مِنْ هَذِه".

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 109، ورواه الزمخشري في **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، ج 4، ص 422.
(2) **الأحكام في الحلال والحرام**، للإمام يحيى بن الحسين، ج 2، ص 414.
(3) **علل الشرائع**، ج 1، ص 173.

وهذه الكلمات لأمير المؤمنين عليه السلام لو صحّ صدورها عنه، فلا منافاة بينها، إذ لا مانع من تبرير الأمر بالخضاب بجميع ما ذكر فيها، ولا يظهر منها أنّ التشبه بالآخر هو علة النهي.

الثاني: ما ورد في حلق اللحية

في تعليل النهي عن حلق اللحية، ورد في الأخبار تعبيران: الأول: مخالفة اليهود، والثاني مخالفة المجوس، والثاني أكثر حضوراً في الأخبار.

أما التعبير الأوّل: ورد في مرسلة الفقيه، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "حفوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود"[1].

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية: ضعف السند، حتى لو كانت من المراسيل الجزميّة، فإنّ الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي مما لا وجه له، على أنّه لا وجه للتفرقة بين المراسيل الجزمية وغيرها، فإنّ الصدوق لم يفرق بينهما في كتابه، فهو معتقد بإمكان الاعتماد على كل ما رواه في كتابه دون أن يفرّق بين النوعين.

وأما من حيث المتن فثمة ما يبعث على التساؤل، وهو أن اليهود لم يعهد عنهم أنهم يحلقون لحاهم، بل إن المتدينين منهم يطلقونها تديناً[2]، فكيف نفهم الأمر بمخالفتهم؟

قد يوجه ذلك:

1 - إما بما ذكره الفيض الكاشاني في الوافي من أنّ النهي هو عن إطالة اللحية كما يطيلها اليهود، حيث قال: "وقوله عليه السلام: "ولا تشبهوا

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 130.

(2) ويسمح جيش العدو الإسرائيلي للمتدينين بإطالة لحاهم، وتنقل وسائل الإعلام أنّ إطالة هؤلاء المتدينين للحاهم أوجد إرباكاً في الجيش، حيث تفلت آخرون من الأوامر الصادرة في هذا الشأن.

باليهود" أي لا تطيلوها جداً، وذلك لأنّ اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها"[1]. وإلى هذا التفسير ذهب السيد الخوئي[2].

2 - وإما بما نحتمله من أنّ التشبه المنهي عنه هو في عدم الأخذ من العارضين، فاليهود بحسب الموجود في التوراة قد نهوا عن حلق العارضين من اللحية، ففي سفر اللاويين جاء: "لا تقصروا رؤوسكم مستديراً ولا تفسد عارضيك"[3]، وجاء أيضاً: "لا يجعلوا قرعة في رؤوسهم ولا يحلقوا عوارض لحاهم"[4]. وعلى ضوئه قد يفهم ما جاء في رواية البيزنطي، من جواز الأخذ من العارضين، دون مقدم اللحية، وهي التي رواها محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب الجامع لأحمد بن محمد بن أبي البيزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: "سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أمّا من عارضيه فلا بأس وأمّا من مقدمتها فلا"، ورواه الحميري في "قرب الإسناد" عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه مثله، ورواه علي بن جعفر في كتابه إلّا أنّه قال في آخره "فلا يأخذ"[5].

وأما احتمال أنّ اليهود في زمانه عليهم السلام كانوا يحلقون اللحى، فنهى المسلمين عن مشابهتهم في الحلق، فبعيد، لأنّه يعني إطباقهم على أمر مخالف لتعاليم دينهم!

---

(1) **الوافي**، ج 6، ص 658.

(2) قال: "وأمّا اليهود فلم يثبت جواز حلق اللحية في دينهم ولم يتعارف ذلك عندهم، بل الظاهر أنّهم يطولون لحاهم، فأَمَرَ النبي صلى الله عليه وآله أولاً بإعفاء اللحى أعني إرسالها وتركها، ثم نهى عن التشبه باليهود في إرسالها المفرط، فيكون المطلوب إبقاء اللحية إلى الحد المذكور في أخبار أهل البيت عليهم السلام، ومن الواضح عدم وجوبه"، **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج1، ص263، ولاحظ: **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 402.

(3) **التوراة/ سفر اللاويين، الإصحاح التاسع عشر**، المقطع 27، ص 189.

(4) **المصدر نفسه، الإصحاح الحادي والعشرين**، المقطع الخامس، ص 192.

(5) **وسائل الشيعة**، ج 2، ص112، الباب 63 من أبواب آداب الحمام والتنظيف، الحديث 5.

نعم ثمة احتمال آخر في المقام، وهو حصول اشتباه وتصحيف في رواية الصدوق في الفقيه، ما أوجب إبدال المجوس باليهود، والرواية الآتية التي يرويها الصدوق نفسه فضلاً عن سائر الروايات الواردة في المقام تذكر المجوس.

وكيف كان، فلو كان النهي معللاً بمخالفة اليهود، فلا مفر من تفسيره إما بما ذكره العلمان الكاشاني والخوئي، من أن نظره ﷺ إلى النهي عن إطالة اللحية كما يفعل اليهود. أو بما احتملناه، ولكن هل النهي للحرمة أم للكراهة؟ هذا ما سيأتي توضيحه عما قليل.

أما التعبير الثاني، فورد في عدة أخبار:

الخبر الأول: ما رواه الشيخ الصدوق في "معاني الأخبار"، قال: "حدثنا الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن جعفر الأسدي، قال: حدثنا موسى بن عمران النخعي عن عمّه الحسين بن يزيد، قال: حدثني علي بن غراب قال: حدثني خير الجعافر[1] جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن أبيه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: "حفوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تتشبهوا بالمجوس"[2]. ورواه في الفقيه مرسلاً، وتقريب الاستدلال أنّ الأمر بالإعفاء ظاهر في الوجوب.

بيد أن الرواية ضعيفة السند، لاشتماله على عدة أشخاص لم تثبت وثاقتهم، من أبرزهم موسى بن عمران النخعي، فهو مجهول الحال. وإرسال الصدوق لها في الفقيه بطريقة جزمية لا يرفع عنها الضعف، كما أسلفنا.

الخبر الثاني: مرسلة أخرى للصدوق عن رسول الله ﷺ قال: "وقال رسول الله ﷺ: إنّ المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم، وإنّا نجز

(1) نقل نظير هذا التعبير عن حفص بن غياث وهو عامي، لكنه كان إذا حدّث عن جعفر بن محمد قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد، **علل الشرائع**، ج1، ص334.

(2) **معاني الأخبار**، ص 291.

الشوارب ونعفي اللحى، وهي الفطرة"[1].

وهذا الخبر - بالإضافة إلى إرساله - فإنّه لا يدل على وجوب إعفاء اللحية، وإنّما غايته الاستحباب، وكون ذلك من الفطرة لا يدل على الوجوب، كيف وقد روى ابن ماجة وأبو داوود والترمذي والنسائي في سننهم، بأسانيدهم إلى رسول الله ﷺ أنّه قال - والنص للأول -: "عشرة في الفطرة: قصّ الشارب وإعفاء اللحية والسواك والاستنشاق بالماء وقص الأظفار وغسل البراجم، ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء يعني الاستنجاء، قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلّا أن تكون المضمضة"[2].

الخبر الثالث: ما رواه أبو هريرة أنّ النبي ﷺ قال: "جزوا الشوارب واعفوا اللحى، وخالفوا المجوس"[3].

الخبر الرابع: ما رواه نافع عن عمر عن النبي ﷺ قال: "خالفوا المشركين: وفروا اللحى واحفوا الشوارب"[4].

ولكنْ ما المقصود بالمشركين فيها؟

ربما كان المقصود بهم المجوس، لأنّهم اعتقدوا بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر (إهريمن ويزدان)"[5]، ولكنه خلاف المصطلح، وحمله على المشركين في جزيرة العرب بعيد، لأنّهم كانوا يطلقون لحاهم.

ثم إنّ الكلام تارة في دلالة أخبار هذه الطائفة على حرمة حلق اللحية، وأخرى

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص130.
(2) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص107، **وسنن أبي داوود**، ج1، ص21، **وسنن الترمذي**، ج 4، ص 184، **وسنن النسائي**، ج 8، ص 126.
(3) **مسند أحمد**، ج 2 ص 366، **والسنن الكبرى** للبيهقي، ج 1 ص 150.
(4) **صحيح البخاري**، ج 7، ص 56.
(5) انظر: رسالة **منية المطالب** للشيخ المنتظري، ص 32.

في دلالتها على كون المناط في الحكم هو مخالفة المجوس أو اليهود.

أما الأول، فمع كونه خارج نطاق البحث ولكنْ تجدر الإشارة إليه، فنقول: الظاهر - كما عرفت - أنّه لا دلالة للأخبار على الحرمة، لا لضعف السند فحسب، بل لضعف الدلالة، أما ما ورد من النهي عن مشابهة اليهود فهو لا يدل - كما ذكرنا - سوى على المنع من إطالة اللحية، لا تحريم حلقها، وأما النهي عن مخالفة المجوس، فهو نهي عن الجمع[1] بين إطالة الشارب وحلق اللحية، كما كان يفعل المجوس، كما تشير المصادر التاريخية[2] ويشهد به مرسل الصدوق المتقدم، والخروج عن مخالفتهم كما يحصل بحلق اللحية وإطالة الشارب، فإنه يحصل بحلق اللحية والشارب أو إطلاقهما معاً. وثمة ملاحظات أخرى[3] على دلالتها على الحرمة، أشرنا إليها في بحثنا حول حلق اللحية[4].

أما الثاني، فإنّ مخالفة المجوس أو اليهود أو ترك التشبه بهم في أمر اللحية

---

(1) قال السيد الخوئي: "فيكون المراد النهي عن التشبه بهم من حيث الأمرين: إعفاء الشوارب وحلق اللحى، لا خصوص حلق اللحية، وحينئذ يكون المحرّم مجموع الأمرين معاً، وأما حلق اللحية أو الشارب فقط، فلا تستفاد حرمته من هذه الرواية"، **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج 1، ص 263.

(2) فقد روي أنه لما كتب ﷺ إلى كسرى، أرسل كسرى إليه شخصين: "ودخلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد حلقا لحاهما وأعفيا شواربهما فكره النظر إليهما ثم أقبل عليهما فقال: ويلكما من أمركما بهذا؟ قالا: أمرنا بهذا ربنا، يعنيان كسرى! فقال رسول الله: لكن ربّي قد أمرني بإعفاء لحيتي وقصّ شاربي"، **تاريخ الطبري**، ج 2، ص 297، **ومستدرك الوسائل**، ج 1، ص 407.

(3) وهو ما اعترض به السيد الخوئي رحمه الله فقال: "إنّ عفو اللحية عبارة عن إرسالها وعدم التعرض لها، وعدم وجوبه واضح، وإلّا لحرم الأخذ منها ولو بمقدار لا يضر بصدق بقاء اللحية، فلا بدّ من حملها على الاستحباب ويتعين مقدار الإرسال بما تنص به الأخبار"، **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج 1، ص 266. ونحوه ما في **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 402، وربما يعترض عليه بأنّ إعفاء اللحى حيث وقع عقيب الأمر بحف الشوارب فيكون ذلك قرينة على أنّ المراد به - أي الإعفاء - هو الإعفاء المقابل للحلق، لا الإعفاء المطلق للجزم بعدم وجوبه.

(4) هو بحث غير مطبوع.

والشارب، ليس ثمّة ما يشير إلى أنّه علّة الحكم، ولو كان علّة فلا دليل على كونها العلة المنحصرة، فقد ورد تعليل آخر في المقام، وهو أنّ ذلك من الفطرة، كما جاء ذلك في مرسلة الصدوق وفي رواية كتب السنن، ما يوحي أنّ مخالفة المجوس ليست مطلوبة في ذاتها، بل لأنّهم أيضاً خرجوا عن الفطرة، ولعلّ الفطرة هنا بمعنى السنة كما قال بعضهم[1]، والسرّ في ذلك أنّ حلق الشارب يدخل في باب النظافة والصحة الجسدية، فإنّ شعر الشاربين إذا طال كان مجمعاً للجراثيم بسبب ملامسته للطعام الداخل إلى فم الإنسان، وأما إطلاق اللحية فلا يحصل فيه ذلك. ومما يشهد لكون مخالفتهم ليست علة للحكم أيضاً ما ورد في رواياتنا أن ذلك من الحنيفية الإبراهيمية، ما يعني أن الأمر بإعفاء اللحى كان سابقاً على اليهودية، ولا علاقة له بالمجوس، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النّحل: 123]، قد فسّرت الحنيفية [2]بخصال عديدة: منها: إعفاء اللحية، ففي تفسير القمي لهذه الآية يقول: "وهي الحنفيّة[3] العشر التي جاء بها إبراهيم عليه السلام: خمسة في البدن وخمسة في الرأس، فأما التي في البدن:

(1) **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ج 2، ص 520.

(2) قال ابن فارس: "الحاء والنون والفاء أصل مستقيم وهو الميل، فقال للذي يمشي على ظهور قدميه: أحنف، وقال قوم – وأراه الأصح – إنّ الحنف اعوجاج في الرِّجل إلى داخل، ورجل أحنف، أي مائل الرجلين، وذلك يكون بأن تتدانى صدور قدميه ويتباعد عقباه، والحنيف: المائل إلى الدين المستقيم، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عِمرَان: 67]، والأصل هذا، ثم يتسع في تفسيره، فيقال الحنيف الناسك، ويقال هو المختون، ويقال: هو المستقيم الطريقة، ويقال: هو يتحنف، أي يتحرى أقوم الطرف" انظر: ترتيب **معجم مقاييس اللغة**، ص256، وفي **التبيان في تفسير القرآن**، ج2، ص534، "وأصل الحنف الاستقامة، وإنّما وصف المائل القدم بالأحنف تفاؤلاً بها، وقيل: أصله الميل.."، وحنيفاً في الآية حال من إبراهيم أي اتبعه حال كونه حنيفاً.

(3) في البحار وتفسير البرهان عن القمي: الحنيفية.. راجع: **بحار الأنوار**، ج 73، ص 68، **والبرهان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 462. بيان: طم الشعر: جزه واستئصاله، وطَمَّ شعره – أيضاً – طموماً، أي قصه، فهو شعر مطموم انظر: **الصحاح** للجوهري، ج 3، ص 116، وأمّا الخلال بالكسر: ما يتخلل به الأسنان، وجمعه أخلة **مجمع البحرين**، ج5، ص 364 و366.

فالغسل في الجنابة، والطهور بالماء وتقليم الأظفار وحلق الشعر من البدن، والختان، وأمّا التي في الرأس، فطمّ الشعر، وأخذ الشارب، وإعفاء اللحى، والسواك، والخلال، فهذه لم تنسخ إلى يوم القيامة"[1]. وفي تفسير مجمع البيان نسب تفسير الحنيفية بذلك إلى الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام[2].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البَقَرَة: 124] قال القمي: "ثم أنزل عليه الحنيفية وهي الطهارة، وهي عشرة أشياء: خمسة في الرأس.."[3].

المجموعة الخامسة: ما ورد في الصلاة

وما عثرنا عليه في المقام حكمان:

الأول: النهي عن التكفير

ورد الخبر بعدة أسانيد صحيحة عن زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: "إِذَا قُمْتَ فِي الصَّلَاةِ فَعَلَيْكَ بِالإِقْبَالِ عَلَى صَلَاتِكَ، فَإِنَّمَا يُحْسَبُ لَكَ مِنْهَا مَا أَقْبَلْتَ عَلَيْه، ولَا تَعْبَثْ فِيهَا بِيَدِكَ ولَا بِرَأْسِكَ ولَا بِلِحْيَتِكَ ولَا تُحَدِّثْ نَفْسَكَ ولَا تَتَثَاءَبْ ولَا تَتَمَطَّ[4]، ولَا تُكَفِّرْ، فَإِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الْمَجُوسُ، ولَا تَلَثَّمْ[5] ولَا تَحْتَفِزْ[6] ولَا تَفَرَّجْ كَمَا يَتَفَرَّجُ الْبَعِيرُ ولَا تُقْعِ عَلَى قَدَمَيْكَ ولَا تَفْتَرِشْ ذِرَاعَيْكَ ولَا تُفَرْقِعْ أَصَابِعَكَ فَإِنَّ ذَلِكَ كُلَّه نُقْصَانٌ مِنَ الصَّلَاةِ ولَا تَقُمْ إِلَى

(1) **تفسير القمي**، ج 1، ص 39.

(2) انظر: تفسير **مجمع البيان**، ج 1، ص 374، ونقله عنه في **وسائل الشيعة**، ج 2، ص 117، الحديث، 5، الباب 67 من أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة.

(3) **تفسير القمي** ج1 ص59.

(4) والتثاؤب والتمطي لا يكونان عادة باختيار الإنسان، فلا معنى للنهي عنهما، إلا أن يحمل ذلك على أن مبادئهما هي باختيار المكلف.

(5) من وضع اللثام، ووضع اللثام إن لم يمنع القراءة الصحيحة فلا دليل على حرمته، وإنما غايته الكراهة.

(6) في بعض النسخ: "ولا تحتقن"، وهو حبس البول والغائط، ومنه الحديث: "لا

الصَّلَاةِ مُتَكَاسِلاً ولَا مُتَنَاعِساً ولَا مُتَثَاقِلاً فَإِنَّهَا مِنْ خِلَالِ النِّفَاقِ، فَإِنَّ اللَّه سُبْحَانَه نَهَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَقُومُوا إِلَى الصَّلَاةِ وهُمْ سُكَارَى يَعْنِي سُكْرَ النَّوْمِ، وقَالَ لِلْمُنَافِقِينَ: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾"[1]. ورواه بسندٍ آخر عن حريز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام، وجاء فيه: "لَا تُكَفِّرْ، فَإِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ الْمَجُوسُ "[2]والتكفير هو التكتف في الصلاة.

وهذه الرواية في رأي بعض الفقهاء لا تدل على أكثر من كراهة التكفير، وهو قول معروف في المسألة[3]، ويقابله قول المشهور بالحرمة، والكراهة عندهم مقيدة بأن لا يأتي به بقصد الجزئية وإلا حرم جزماً، والقرينة على الكراهة في هذه الرواية - مع غضّ الطرف عن سائر الروايات - هي:

1 - إما التعليل نفسه، أعني قوله: "فإنّما يفعل ذلك المجوس"، قال المحقق الحلي: "أمّا الرواية فظاهرها الكراهيّة، لما تضمنه من قوله "أنّه تشبّه بالمجوس"، وأمر النبي صلى الله عليه وآله بمخالفتهم ليس على الوجوب،

يصلين أحدكم وهو حاقن"، وفي نسخة أخرى: "لا تحتفز"، قال الجوهري: "عن علي رضي الله عنه: "إذا صلت المرأة فلتحتفز"، أي تتضام إذا جلست وإذا سجدت ولا تخوي كما يخوي الرجل"، **الصحاح**، ج 3، ص 874، وقال الشيخ حسن في المنتقى: "وهذا المعنى هو المراد من قوله في هذا الحديث: "ولا تحتفز"، بقرينة قوله على أثره: ولا تفرج"، **منتقى الجمان**، ج 2، ص 83.

(1) **الكافي**، ج 3، ص 299، ورواه الصدوق عن محمد بن علي ماجيلويه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، نحوه، **علل الشرائع**، ج 2، ص 358.

(2) **الكافي**، ج 3، ص 337.

(3) ذهب إليه جمع من الفقهاء، من أمثال أبي الصلاح الحلبي، وجعل ابن الجنيد تركه مستحباً. كما نقل عنهما العلامة في **مختلف المختلف**، ج 2، ص 191، وكذلك اختاره المحقق في المعتبر وسيأتي كلامه في المتن، وكذا الأردبيلي في **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 104، ويظهر من الفيض الكاشاني، في **مفاتيح الشرائع**، ج 1، ص 173.

لأنّهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الإلهية وأنه فاعل الخير فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره"[1].

ولكنّ الشهيد الثاني ردّه بأنّ "التشبه بالمجوس فيما لم يدل دليل على شرعه حرام، وأين الدليل الدال على شرعية هذا الفعل؟!"[2].

إلا أنّ ما ذكره الشهيد غير تام، لأنه مبني على ثبوت حرمة التشبه بهم فيما لم يقم دليل على شرعه، وقيام الدليل على ذلك هو أول الكلام.

نعم قد يقال: ولم يقم أيضاً دليل على إرادة الكراهة من التعليل المذكور، فيبقى النهي عن التكفير على ظاهره في الحرمة، وهذا هو الاعتراض الأقوى على كلام المحقق.

إلا أن يقال: إنّ قرينة الكراهة هي أننا لاحظنا وسنلاحظ في الأمثلة الآتية أنّ أكثر الموارد التي ورد فيها النهي عن التشبه باليهود أو المجوس أو غيرهم مما لا مجال فيها للحمل على الحرمة، بل قد أفتى فيها القوم بالكراهة.

2 - وإمّا السياق، فهو كما لا يخفى سياق مكروهات، وليس فيه أي فعل قد ثبتت حرمته، والسياق الذي يرد فيه النهي بمعنى الكراهة في غالب فقراته، ولم يثبت استخدامه في الحرمة في أي واحدة منها يكون سبباً لانثلام ظهور النهي في سائر الفقرات في الحرمة.

3 - عبارة "فإنّ ذلك كله نقصان"، فإنّ النقصان هنا لا يراد به النقصان المبطل، بل نقصان الثواب، فيكون ظاهراً في الكراهة، قال الأردبيلي تعليقاً على الرواية: "وفيها أحكام كثيرة، منها: كراهة التكفير، لأن قوله: "فإن ذلك كله نقصان"، يدل على أنها منقصة للثواب، لا مبطلة، ولا محرمة"[3].

---

(1) **المعتبر**، ج 2، ص 257.
(2) **ذكرى الشيعة**، ج 3، ص 295.
(3) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 3، ص 104.

وربما يقال: إن الرواية لا تدل لا على الحرمة ولا على الكراهة، وإنما هي بصدد نفي كون التكفير سنة نبوية، رداً على الذين قالوا بكونه سنة نبوية، قال السيد البروجردي: "وأمّا الإمامية، فقال المحقّق في المعتبر: في وضع اليمين على الشمال في حال القراءة قولان: أحدهما حرام وتبطل الصلاة، وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه وأتباعهم. وقال أبو الصلاح بالكراهيّة، ثمَّ إنّه حيث كان فقه الإماميّة مأخوذاً غالباً من الأئمّة الهداة عليهم الصلاة والسلام وكان كلّ واحد منهم معاصراً لعدّة من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء والمراجعة، فلا بدّ في تحقيق مفاد الرواية وتوضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. وحينئذ فما ورد في بعض الروايات من أنّ التكفير مِنْ فعلِ المجوس ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبي صلَّى اللَّه عليه وآله على ذلك، وأنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلاً، وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه اللَّه حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّه تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبي صلَّى اللَّه عليه وآله، فلا يستفاد منها الحرمة ولا الكراهية بل ولا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، ومن جملة آداب الصلاة محرم تشريعا كما يصنعه العامّة كذلك"[1].

فائدة لغوية وفقهية:

ثم إنّ ثمة أمراً لا بدّ من التوقف عنده، وهو لماذا سمي التكتف تكفيراً؟ وما المقصود من التكفير المنهي عنه، فهل هو مجرد وضع إحدى اليدين على الأخرى أو هو أمر آخر؟

(1) **نهاية التقرير**، ج 2، ص 336.

أما السؤال الأول: فجوابه يتضح بعد معرفة معنى التكفير، والظاهر أن التكفير مأخوذ من المعنى اللغوي لكلمة الكفر، وهي تعني الستر، فالكافر هو الذي يستر ويغطي الشيء بأجمعه، ولذا سمي الليل كافراً، لأنه يستر نور الشمس، ومنه تسمية المغيب كافراً وسموا الزارع كافراً، قال الفراهيدي: "وتقول العرب للزّارِع: كافر لأَنه يَكْفُر البَذْر المَبْذورَ بتراب الأَرض المُثارة إِذا أَمَرّ عليها مالَقَه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحَديد: 20]؛ أَي أَعجب الزُّرّاعَ نباته "[1]، والكافر بالله كأنما يغطي نداء الفطرة في نفسه، قيل: "ومن ذلك سمي الكافر كافراً لأَنه ستر نعم الله عز وجل؛ قال الأَزهري: ونعمه آياته الدالة على توحيده، والنعم التي سترها الكافر هي الآيات التي أَبانت لذوي التمييز أَن خالقها واحد لا شريك له؛ وكذلك إِرساله الرسل بالآيات المعجزة والكتب المنزلة والبراهين الواضحة نعمة منه ظاهرة، فمن لم يصدّق بها وردّها فقد كفر نعمة الله أَي سترها وحجبها عن نفسه"[2]. ومنه سميت الكفارة، فإنها تغطي الذنب، فمن كفر بصيام شهرين أو إطعام ستين مسكيناً أو عتق رقبة، فقد ستر ذنبه وغطاه، كأنه لم يعد له وجود.

وقد ذكر اللغويون أيضاً أنّ التكفير "هو أَن ينحني الإِنسان ويطأْطئ رأْسه قريباً من الركوع كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه"[3]. قال الفراهيدي: "والتكفير: إيماء الذمي برأسه، [لا] يقال: سجد له، وإنما [يقال]: كفر [له]"[4]، وقال الجوهري: "والتكفير: أن يخضع الإنسان لغيره، كما يُكَفِّرُ العلج للدهاقين: يضع يده على صدره ويتطامن له. قال جرير:

وإذا سمعت بحرب قيسٍ بعدها

فضعوا السلاح وكفّروا تكفيراً"[5].

---

(1) **لسان العرب**، ج 5، ص 146.
(2) **المصدر نفسه**، ج 5، ص 147.
(3) **المصدر نفسه**، ج 5، ص 150.
(4) **كتاب العين**، ج 5، ص 357.
(5) **الصحاح**، ج 2، ص 808.

والظاهر أنّ هذا النحو من الخضوع إنما سمي تكفيراً لأن الإنسان بخضوعه وانحنائه، كأنما يغطي وجهه ونفسه، حياءً وحجلاً أو تذللاً.

وأما السؤال الثاني: فجوابه أنّ المعروف أنّ التكفير هو وضع إحدى اليدين على الأخرى في الصلاة، وهذا محل الخلاف بين السنة والشيعة[1]، ولكن ثمّة تفسير آخر للتكفير، ليست كراهته محلّ خلافٍ بين السنة والشيعة، وهو ما تقدم للتو من أنه عبارة عن أن ينحني الإنسان ويخضع أمام الغير مطأطأ الرأس قريباً من الركوع، قال ابن الأثير: "والتكفير: هو أن ينحني الانسان ويطأطئ رأسه قريباً من الركوع، كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه، ومنه حديث عمرو بن أمية والنجاشي "رأى الحبشة يدخلون من خوخة مكفرين، فولاه ظهره ودخل". ومنه حديث أبي معشر " أنه كان يكره التكفير في الصلاة " وهو الانحناء الكثير في حالة القيام قبل الركوع"[2]. وهذا التفسير للتكفير هو الأقرب إلى المعنى اللغوي، وقد ورد استعماله في بعض الأحاديث، وعليه يأتي احتمال أنّ يكون التكفير المنهي عنه في أخبارنا ومنها الصحيحة المتقدمة، هو هذا التكفير وليس مجرد وضع إحدى اليدين على الأخرى، ولكن المستقر في أذهان فقهائنا تفسيره بمجرد التكتف، وأيضاً نقل عبد الله بن الإمام أحمد ذلك عن أبيه، قال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن حديث إسماعيل بن علية عن أيوب عن أبي معشر قال "يكره التكفير في الصلاة"،

---

(1) قال الشيخ الطوسي: "لا يجوز أن يضع اليمين على الشمال، ولا الشمال على اليمين في الصلاة لا فوق السرة، ولا تحتها وقال الشافعي وأبو حنيفة وسفيان وأحمد وإسحاق وأبو ثور وداود: إن وضع اليمين على الشمال مسنون مستحب، إلا أن الشافعي قال: وضع اليمين على الشمال فوق السرة. وقال أبو حنيفة: تحت السرة، وهو مذهب أبي هريرة، وعن مالك روايتان، إحداهما: مثل قول الشافعي، ومن وافقه.وروى عنه ابن القاسم: أنه ينبغي أن يرسل يديه، وروي عنه أنه قال: يفعل ذلك في صلاة النافلة إذا طالت، وإن لم تطل لم يفعل فيها ولا في الفرض"، **الخلاف**، ج 1، ص 322.

(2) **النهاية لابن الأثير**، ج 4، ص 188. وراجع: **لسان العرب**، ج 7، ص 455.

قال أبي: التكفير أن يضع يمينه عند صدره في الصلاة"[1]. وهذا المعنى يمكن أن يكون فيه توسع في المعنى اللغوي، أو يقال إنّ التكتف - وإن لم يترافق مع انحناء وطأطأة للرأس - فيه خضوع وتذلل، فيناسب المعنى اللغوي. وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محله.

الثاني: النهي عن قول آمين

عللت بعض الأخبار الحكم بترك قول آمين بعد الفاتحة في صلاة الجماعة، بأنّه مما تقولُه اليهود والنصارى، وقد ورد في صحيحة معاوية بن وهب، قال: "قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقول: "آمين" إذا قال الإمام: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفَاتِحَة: 7]؟ قال: هم اليهود والنصارى، ولم يُجِب في هذا"[2].

وفي دعائم الإسلام: "وكرهوا صلوات الله عليهم أن يقال بعد فراغ فاتحة الكتاب "آمين"، كما تقول العامة، وقال جعفر بن محمد صلوات الله عليه: إنما كانت النصارى تقولها"[3].

وقال الصدوق: "وإذا فرغ الإمام من قراءة الفاتحة فليقل الذي خلفه: "الحمد لله رب العالمين"، ولا يجوز أن يقال بعد قراءة فاتحة الكتاب: آمين، لأن ذلك كانت تقوله النصارى"[4].

وقال المفيد: "واتفقت الإمامية على أنه لا يجوز التلفظ بآمين في الصلاة، وأنّ ما يستعمله العامة من ذلك في آخر أم الكتاب بدعة في الإسلام ووفاق لكفار أهل الكتاب"[5]

(1) **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 8.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج 2، ص 75، **والاستبصار**، ج 1، ص 319.
(3) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 160.
(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 390.
(5) **الإعلام**، ص 23.

نشير بدايةً إلى أنّنا لسنا في المقام بصدد بيان الحكم بحرمة أو مبطليّة قول آمين للصلاة، وإن كان الظاهر والأقرب في المسألة أنه لا وجه للبطلان إلا مع الإتيان بها بقصد الجزئية، أو لم يقصد بها الدعاء، وأما إذا قصد بها الدعاء، فلا تحرم ولا تكون موجبة لبطلان الصلاة، كما خلص إليه بعض الفقهاء[1]، وإنّما الذي يهمنا التركيز عليه هنا هو بيان التعليل المذكور وما إذا كان تاماً وصالحاً لتعليل النهي المذكور.

ونسجل على ذلك ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أمّا بالنسبة لكلام الصدوق والمفيد فهو لا يشكّل حجّة شرعية، وهما لم ينسبا كلامهما إلى المعصوم، وخبر الدعائم مرسل ولا يعول عليه، فالعمدة هو صحيحة معاوية بن وهب، لكن هذه الصحيحة لا دلالة لها على المدعى، خلافاً لما فهمه بعض الفقهاء، فإنّ دلالتها موقوفة على أن يكون مرجع الضمير "هم" في كلام الإمام عليه السلام، إلى القائلين: آمين، وأن يكون المراد بالجملة الخبرية: "هم اليهود والنصارى"، معناها الحقيقي، وليس التنزيلي[2]. وإرجاع الضمير إلى القائلين "آمين" هو ما أصرّ عليه صاحب الجواهر، قال في تقريب الاستدلال بالخبر: "المراد به التشنيع على المخالفين، بأنّ القائلين ذلك هم اليهود والنصارى[3]، بل لعلّ المراد المخالفون من اليهود والنصارى، كما يومي إليه عدم القراءة عند اليهود والنصارى، وفهمُ السائل بقرينة ما زاده في الوسائل في الخبر "ولم يُجب عن هذا" أنّ هذا جواب للمراد بالضالين لا لسؤاله ليس حجة، فلا حاجة حينئذ لحمله على ترك الجواب للتقية"[4].

---

(1) منهم السيد الخوئي الذي قال: "يختص البطلان بما إذا قصد به الجزئية أو لم يقصد به الدعاء"، **العروة الوثقى**، ج 3، ص 33، ونحوه ما في **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 193.

(2) **مناهج الأحكام**، ص 264.

(3) يقصد أنّ السنة كأنما يتبعون اليهود والنصارى فهؤلاء هم الذيم يقولون هذه الكلمة.

(4) **جواهر الكلام**، ج 10، ص 4 - 5.

ويرد عليه: إنّ الظاهر من الخبر أنّ الإمام تحاشى الجواب عن سؤال الراوي، وذهب في جوابه عليه السلام إلى تفسير الآية، ولو لم يكن ذلك موضع السؤال، والوجه في استظهار ما نقوله هو قرينتان:

القرينة الأولى: إنّ الإمام استخدم ضمير العاقل "هم" وهذا يرجع إلى اليهود والنصارى، كما هو مروي في تفسير الآية، وإن كان يحتمل أن يكون المقصود: "هم اليهود والنصارى الذين يقولون آمين". وعدم جوابه عن السؤال الأساسي للتقية، قال الشيخ الطوسي: "فعدوله عليه السلام عن جواب ما سأله السائل دليل على كراهية هذه اللفظة وإن لم يتمكن من التصريح بكراهيته للتقية والاضطرار، فعدل عن جوابه جملة"[1].

القرينة الثانية: ما فهمه السائل وهو معاوية بن وهب، حيث قال: "ولم يُجب عن هذا"، أي عن قول آمين، كما جاء في خاتمة الرواية، والاعتراض على هذه القرينة بما ذكره الشيخ الجواهري بأن ما قاله السائل ليس حجة، هو صحيح لو كان الكلام ظاهراً في غير ما فهمه السائل، أما وأنّ الكلام - كما ذكرنا - ظاهر في ترجيح فهمه، فيكون فهمه مؤيداً قوياً، بل يرقى إلى مستوى الشاهد فيما لو كان قد استند في معرفة مراد الإمام إلى معطيات حسيّة، وذلك من خلال ما احتف بالكلام من قرائن مقامية أوجبت له هذا الفهم. ويبدو أن صاحب الجواهر ظنّ أن هذه الزيادة هي مما تفرد بزيادتها في الوسائل وهو غير صحيح فهي موجودة في المصدر، وكيف كان فالسائل أدرى بما سأل وهو أقدر على فهم الجواب، ولا سيما أنه ربما نقل كلام الإمام بالمعنى. ولو أنّ ما ذكرناه لم يكن هو الظاهر من الرواية، فلا ريب أن ما ذكره في الجواهر ليس ظاهراً منها، فتكون الرواية مجملة.

ثم إنه يظهر من صاحب الجواهر أن اليهود والنصارى لا يقولون هذه الكلمة، لذا عدّ ذلك قرينة على إرادة غير الإمامية من المسلمين الذين يقولون

(1) **الاستبصار**، ج 1، ص 319.

كلمة آمين في صلاتهم، ولكن هذا غريب منه، فإنّ الكلمة معروفة عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وتذكر عقيب صلواتهم، ففي العهد القديم: "وأجاب جميع الشعب آمين آمين رافعين أيديهم وخروا وسجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض"[1]، والمطلع على صلاة المسيحيين يعلم أنهم يقولونها عقيب صلواتهم أيضاً. ولذا يكون ما ذكره في الجواهر مستغرباً، وأغرب منه ما جاء في بعض الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ من أنّ هذه الكلمة من خصائص هذه الأمة! ففي الخبر عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: "ما حسدتكم اليهود على شيء، ما حسدتكم على السلام والتأمين"[2]. وقال ابن العربي: "هذه كلمة لم تكن لمن قبلنا خصنا الله سبحانه بها "، ثم ذكر الخبر المتقدم.[3]

الملاحظة الثانية: إنّ التأمين لو كان مذموماً، لأنه تشبه باليهود والنصارى، لاجتنبه النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ليس فقط في الصلاة بل في الأدعية، لأن التشبه بهم مذموم على كل حال، مع أنّ المتأمل في أدعية النبي ﷺ[4]،

---

(1) **العهد القديم، نحميا، الإصحاح الثامن**، المقطع، 7.

(2) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 278.

(3) **أحكام القرآن**، ج 1، ص 12.

(4) في الخبر أنه وبعد أن زوّج رسول الله ﷺ علياً عليه السلام من ابنته فاطمة عليها السلام، "قال علي (عليه السلام) : ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾ [النمل: 19] فقال رسول الله ﷺ: آمين"، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 202، **والأمالي**، ص 655، وفي خبر عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: "إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رقى المنبر فقال :آمين إلى أن رقى الدرجة الأولى، ثم رقى الثانية فقال: آمين، ثم رقى الدرجة الثالثة فقال: آمين، فقالوا يا رسول الله قلت: آمين ثلاث مرات، فقال: جاءني جبرئيل عليه السلام فقال : شقي عبد ذكرت عنده فلم يصل عليك، فقلت: آمين، ثم قال: شقي عبد أدرك شهر رمضان فانسلخ عنه ولم يغفر له، فقلت: آمين، ثم قال: شقي عبد أدرك والديه أو أحدهما فلم يدخلاً الجنة فقلت: آمين"، **فضائل الأشهر الثلاثة**، ص 114، وفي الخبر: "يا علي، قلت: لبيك يا رسول الله صلى الله عليه وآله، قال :أنا وأنت أبوا هذه الأمة، فلعن الله من عقنا، قل: آمين، قلت: آمين. ثم قال: أنا و أنت موليا هذه الأمة فلعن الله من أبق عنا، قل: آمين، قلت: آمين، ثم قال: أنا وأنت راعيا هذه الأمة فلعن الله من ضل عنا،

والأئمة عليهم السلام[1] يجد أنهم أكثروا من استخدام كلمة آمين في أدعيتهم، وهي من الكثرة بحيث يقطع بصدورها عنهم، وفي الأخبار[2] أيضاً أنّ الملائكة تؤمّن (تقول آمين) على دعاء المؤمن، وفي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: دَعَا مُوسَى عليه السلام وأَمَّنَ هَارُونُ عليه السلام وأَمَّنَتِ الْمَلَائِكَةُ عليهم السلام، فَقَالَ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا﴾ [يُونس: 89].."[3]، وقد عقد الشيخ الحر باباً خاصاً في الوسائل تحت عنوان "باب استحباب التأمين على دعاء المؤمن وتأكده مع التماسه"، وأورد فيه أخباراً عديدة، ومنها: ما رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "الدَّاعِي والْمُؤَمِّنُ فِي الأَجْرِ شَرِيكَانِ"[4]. وفي خبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "كَانَ أَبِي عليه السلام إِذَا حَزَنَه أَمْرٌ جَمَعَ النِّسَاءَ والصِّبْيَانَ ثُمَّ دَعَا وأَمَّنُوا"[5].

المجموعة السادسة: ما ورد في شمّ الريحان للصائم

ذهب مشهور الفقهاء إلى كراهة شمّ الرياحين على الصائم، ومستندهم في ذلك الخبر الذي رواه الشيخ الكليني في الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن داوود بن إسحاق الحذاء، عن محمد بن

قل: آمين، قال أمير المؤمنين عليه السلام وسمعت قائلين يقولان معي: "آمين" فقلت: يا رسول الله ومن القائلان معي "آمين"؟ قال:جبرئيل وميكائيل عليهما السلام"، **معاني الأخبار**، ص 118.

(1) فعن أمير المؤمنين عليه السلام: "ألا وإنه بلغني أنّ معاوية سبني ولعنني. اللهم اشدد وطأتك عليه، وأنزل اللعنة على المستحق، آمين [يا] رب العالمين"، **معاني الأخبار**، ص 60، وفي دعاء له عليه السلام على بعض الأشخاص قال لرجل من عبد القيس اسمه خداش: "قُلْ: آمِينَ، قَالَ: خِدَاشٌ آمِينَ"، **الكافي**، ج 1، ص 345. وسنده ضعيف، راجع: **مرآة العقول**، ج 4، ص 62، وورد عنه ذلك فيما علم به أهل الكوفة في الدعاء للاستسقاء، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 537.

(2) **الكافي**، ج 2، ص 507، الحديث 3، و4، **والأمالي** للصدوق، ص 176.

(3) **الكافي**، ج 2، ص510.

(4) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 487.

(5) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 487.

الفيض، قال: "سمعت أبا عبد الله عليه السلام ينهى عن النرجس، فقلت: جعلت فداك: لما ذلك؟ فقال: لأنّه ريحان الأعاجم"[1]، ورواه الصدوق في الفقيه والعلل[2]. وهو ضعيف السند[3].

وقال الكليني: "وأخبرني بعضُ أصحابنا أنّ الأعاجم كانت تشمه إذا صاموا، وقالوا إنه يمسك الجوع"[4].

وقال الشيخ المفيد في المقنعة: "إنّ ملوك الفرس كان لهم يوم في السنة يصومونه، فكانوا في ذلك اليوم يعدّون النرجس ويكثرون شمّه، ليذهب عنهم العطش، فصار كالسُّنة لهم، فنهى آل محمد عليهم السلام عن شمّه خلافاً على القوم، وإن كان شمّه لا يفسد الصوم"[5].

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: إنّ الأخبار الناهية عن شمّ الريحان ضعيفة السند، بينما بعض الأخبار المبيحة لذلك صحيحة السند، كما اعترف بذلك بعض الفقهاء، قال السيد محمد العاملي: "واعلمْ أنّ هذه الروايات كلها قاصرة من حيث السند، وبإزائها أخبارٌ كثيرة معتبرة الإسناد، دالةٌ بظاهرها على انتفاء الكراهة"[6]. والأخبار التي يشير إليها سنذكر بعضها في التعليق الآتي، وربما نوقش في دلالتها على نفي الكراهة، وذلك لأن لسانها هو لسان نفي البأس وهو يدل على ارتفاع الحرمة ولا ينفي الكراهة.

ثانياً: لو صحّت أخبارُ النهي عن شمّه، فمن الواضح فقهياً أنّه نهيٌ لا يراد

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 112، وعنه **تهذيب الأحكام**، ج 4، ص 266.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 114، **علل الشرائع**، ج 2، ص 383.
(3) بجهالة داوود بن إسحاق الحذاء.
(4) **الكافي**، ج 4، ص 113.
(5) **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 96، الحديث 18، الباب 32 من أبواب ما يمسك عنه الصائم.
(6) **مدارك الأحكام**، ج 6، ص 130.

به الحرمة، كيف وقد ورد النص الصحيح على جوازه، وهو صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "الصَّائِمُ يَشَمُّ الرَّيْحَانَ والطِّيبَ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِه"[1]. وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصائم يشم الريحان أم لا ترى له ذلك؟ فقال: لا بأس"[2]، وفي مكاتبة سعد بن سعد قال: "كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام هل يشم الصائم الريحان يتلذذ به؟ فقال عليه السلام: لا بأس به"[3]. ومما يوضح الصورة في كون الحكم ليس للحرمة أنّ النهي في الخبر ليس عن شمّه للصائم حتى لو رواه الكليني في "بَاب الطِّيبِ والرَّيْحَانِ لِلصَّائِمِ"، وإنّما النهي عن شمّه لمطلق المكلف، ومعلوم أنّ اهتمام غير المسلمين بزهرة أو وردة خلقها الله تعالى ليس ملاكاً لتحريم الاستفادة منها من قبل المسلمين، ولماذا يكون الريحان مبغوضاً لأنّ الأعاجم يشمونه؟! وإلا لحرم الاستفادة من كثير من النباتات أو غيرها مما هي مورد عناية كبيرة من الأعاجم.

ثالثاً: إنّ العجم في هذا الحديث وغيره إنْ أريد بهم ما يقابل العرب حتى لو كانوا مسلمين، فهذا بديهي البطلان، لأنّه يكشف عن عصبية أبطلها الإسلام، وإنْ أريد بهم المجوس[4] غير المسلمين منهم، دون دخل لقوميتهم، كما يشهد به تعليل بعض الأحكام بمخالفة أهل الجاهلية المنصرفة إلى جاهلية العرب، فيكون النهي عن شمّه لأجل مخالفة ما عرف به غير المسلمين، ويرده أنّ هذا ليس مناطاً تاماً للكراهة أيضاً، حتى مع كونه مما اختص وعرف بها هؤلاء، لأنّه قد ورد في الأخبار ما يشير إلى وجود مناط آخر للنهي عنه، قال الكليني: "ورُوِيَ: "أَنَّه - أي الصائم - لَا يَشَمُّ الرَّيْحَانَ، لأَنَّه يُكْرَه لَه أَنْ يَتَلَذَّذَ بِه"[5]. ولعلّ الملاك في كراهته هو ما نقله الكليني عن بعض الأصحاب

(1) **الكافي**، ج 4، ص 113.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج 4، ص 266، **الاستبصار**، ج 2، ص 93.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 4، ص 266، **والاستبصار**، ج 2، ص 93.
(4) كما اختاره النراقي، **غنائم الأيام**، ج 5، ص 226.
(5) **الكافي**، ج 4، ص 113.

من أنّه يمسك الجوع. أو يخفف العطش كما ذكر الشيخ المفيد.

إهداء الزهور وتقليد الغرب!

وقبل أن نذكر المجموعة السابعة، لا بأس أن نتطرق إلى فرع فقهي يناسب المقام، وهو ما ذهب إليه بعض العلماء المفتين السلفيين، من تحريم إهداء الزهور للمرضى بحجة أن ذلك تقليد أعمى للغرب، يقول الشيخ ابن جبرين في إجابة له على سؤال عن حكم ظاهرة إهداء الزهور للمرضى: "لا شك أن هذه الزهور لا فائدة فيها ولا أهمية لها، فلا هي تشفي المريض، ولا تخفف الألم، ولا تجلب صحة، ولا تدفع الأمراض، ولا تخفف الألم، ولا تدفع الأمراض، حيث هي صور مصنوعة[1] على شكل نبات له زهور، عملته الأيدي، أو الماكينات، وبيع بثمن رفيع، ربح فيه الصانعون، وخسر فيه المشترون، فليس فيه سوى تقليد الغرب تقليداً أعمى، بدون أدنى تفكير، فإنّ هذه الزهور تشترى برفيع الثمن، وتبقى عند المريض ساعة أو ساعتين أو يوماً أو يومين، ثم يرمى بها في النفايات بدون استفادة، وكان الأولى الاحتفاظ بثمنها، وصرفه في شيء نافع من أمور الدنيا أو الدين، فعلى من رأى أحداً يشتريها أو يبيعها تنبيه من يفعل ذلك، رجاء أن يتوب ويترك هذا الشراء الذي هو خسران مبين"[2].

وهذه الفتوى - وهي فتوى بالتحريم كما يظهر صريحاً من طلب التوبة من بائع الزهور أو شاريها، ومن وصف ما يفعله بالخسران المبين، كما جاء في آخرها - في منتهى الغرابة، وهي تعبر عن ذهنية معينة لا تخلو من اعوجاج في السليقة، وذلك:

---

(1) الظاهر أنه يقصد كونها زهوراً أعدت في مصانع لإنتاج الزهور الطبيعية وهي غالباً ما تكون ذات منظر خلاب ولكن قد تفقد الرائحة الجميلة، وليس ناظراً إلى الزهور الاصطناعية.

(2) **فتاوى علماء البلد الحرام**، ص 298 - 299.

أولاً: إنّ الورود التي تقدم إلى الآخر تدخل في باب الهدية، والهدية مستحبة ولا سيما للمريض، فإنّ دخول الزائر على المريض حاملاً معه هديّة معينة هو خلقٌ حسن ونبيل ندب إليه الإسلام، قبل أن يكون عادة غربية، والهديّة مستحبة شرعاً حتى لو كانت تمثّل مساعدة رمزية للمريض وليست ذات قيمة عالية من الناحية المادية، بيد أنّ أثرها المعنوي كبير، لأنها تشعر المريض بأنّ له مكانة لدى إخوانه وأصدقائه، فتدخل عليه البهجة والسرور، وهو أحوج ما يكون إلى لمسة تواسيه وبسمة تطيب خاطره ودعوة صالحة تؤمله بالشفاء، وقد ورد في الحديث عن رَسُول اللَّه ﷺ: "تَهَادَوْا تَحَابُّوا تَهَادَوْا فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِالضَّغَائِنِ"[1]، وفيما يتصل بالهدية إلى المريض خصوصاً ورد في الحديث عن مَوْلًى لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: "مَرِضَ بَعْضُ مَوَالِيه فَخَرَجْنَا إِلَيْه نَعُودُه ونَحْنُ عِدَّةٌ مِنْ مَوَالِي جَعْفَرٍ، فَاسْتَقْبَلَنَا جَعْفَرٌ عليه السلام فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَقَالَ لَنَا: أَيْنَ تُرِيدُونَ؟ فَقُلْنَا: نُرِيدُ فُلَاناً نَعُودُه، فَقَالَ لَنَا: قِفُوا، فَوَقَفْنَا، فَقَالَ: مَعَ أَحَدِكُمْ تُفَّاحَةٌ أَوْ سَفَرْجَلَةٌ أَوْ أُتْرُجَّةٌ أَوْ لُعْقَةٌ مِنْ طِيبٍ أَوْ قِطْعَةٌ مِنْ عُودٍ بَخُورٍ؟ فَقُلْنَا: مَا مَعَنَا شَيْءٌ مِنْ هَذَا، فَقَالَ: أَمَا تَعْلَمُونَ أَنَّ الْمَرِيضَ يَسْتَرِيحُ إِلَى كُلِّ مَا أُدْخِلَ بِه عَلَيْه"[2]. فكل ما تدخل به على المريض من هدايا فهي تريحه وتطيب خاطره حتى لو كانت زهوراً اصطناعية، وهي وإنْ لم ترق إلى قيمة الزهور الطبيعية، لكن يكفي أنها تضفي على المكان رونقاً خاصاً.

ثانياً: إنّ نفي انتفاع المريض بهدية الزهور أو نحوها هو أمر في منتهى الغرابة، لأن أنس الإنسان بالورود هو إحساس جبلي وانشراحه لعبق رائحتها أو لجمال لونها هو تفاعل طبيعي. وكون هذه الورود مما يتلف خلال أيام لا يضر في نفعها، لأنَّ نفعها - بحسب طبيعتها - ظرفي مؤقت ولها عمر محدود، كما أنّ المأكولات لها عمر محدود ولا يضر ذلك بنفعها، وذلك لا

(1) **الكافي**، ج 5، ص 144، **والخصال** للصدوق، ص 27.
(2) **الكافي**، ج3، ص 118.

يضر بكون استخدامها أمراً عقلائياً، ما يخرج دفع المال لأجل شرائها عن باب الإسراف أو كونه عملاً سفهياً.

نعم، قد يكون من المستحسن أن ينوّع الزائرون في الهدايا، حرصاً على تعميم الفائدة، وتجنباً لتراكم بعضها مع أن الغرض يتحقق بالقليل منها، كما يحصل في الزهور التي يكثر إهداؤها للمرضى.

ثالثاً: لنفرضْ أنّ الهدايا المقدمة إلى المريض هي ورود اصطناعية، فما الضير في ذلك؟! فإنّ هذه الورود إن لم يكن فيها متعة لحاستي الشم والبصر معاً، ففيها متعة لحاسة البصر من خلال جمال ألوانها، وقد اعترف الإسلام بشكل صريح بمتعة البصر، وحاجة الإنسان إلى الاستئناس بالمناظر الجميلة التي تخفّف عنه أعباء الحياة وتكاليفها، ومن هنا امتن الله علينا بإضفاء هذه اللمسة الساحرة على الكون، ولهذا نجد أنّ الإمام أبا الحسن الكاظم(ع)، وفي دعوة غير مباشرة إلى الاهتمام بفعل كل ما يسرُّ الناظرين ويبعث على الارتياح والبهجة، يقول - فيما يروي عنه -: "ثلاثة يجلون البصر: النظر إلى الخضرة، والنظر إلى الماء الجاري، والنظر إلى الوجه الحسن"[1] والحديث مروي عن الإمام الصادق عن جده علي عليه السلام من طرق السنة[2]، وقد رماه

(1) **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 622.

(2) قال العجلوني (1162 هـ): " ثلاثة يجلين البصر: النظر إلى الخضرة، وإلى الماء الجاري، وإلى الوجه الحسن"، الحاكم والديلمي عن ابن عمر رفعه، ورورياه عن القاضي أبي البختري قال: "كنت أدخل على الرشيد وابنه القاسم بين يده، فكنت أدمن النظر إليه عند دخولي وخروجي، فقال لي بعض ندمائه: ما أرى أبا البختري ألا يحب رأس الحملان، ففطن له، فلما أن دخلت قال: أراك تدمن النظر إلى القاسم تريد أن تجعل انقطاعه إليك، قلت: أعيذك بالله يا أمير المؤمنين أن ترميني بما ليس فيّ، وإنما إدمان النظر إليه، لأن جعفر الصادق حدّث عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب مرفوعاً: ثلاث يزدن في قوة البصر: النظر إلى الخضرة، وإلى الماء الجاري، وإلى الوجه الحسن، لكن أبو البختري رمي بالوضع، وجعله الشعراني في البدر المنير من قول علي رضي الله عنه"، **كشف الخفاء**، ج 1، ص 324، وراجع الرواية في: **تاريخ بغداد**، ج 5، ص 42، **ووفيات الأعيان**، ج 6، ص 41.

البعض بالضعف أو الوضع، لكن لا وجه لذلك ولا سيما مع اعتضاده بما يؤيده من طرق الفريقين[1].

ولأهميّة العناصر الثلاثة المذكورة في الرواية، أعني الخضرة، والماء الجاري، والوجه الحسن، وكونها تلعب دوراً مهماً في الارتياح النفسي والمسرّة، نجد أنّ الله سبحانه جعلها عناصر رئيسة في الجنة، وحدَّثنا في كتابه عن توفرها هناك، وعن استمتاع أهل الجنة بها، كما أوضحنا ذلك بالشواهد القرآنية في محل آخر[2].

المجموعة السابعة: في الجنائز

في باب الجنائز يوجد عدة أحكام تمّ تعليلها في الأخبار بمخالفة غير المسلمين، وسندرس هذه الأخبار المشتملة على التعليل المذكور بصرف النظر

(1) أما من طرق السنة فقد روي عن غير واحد، قال العجلوني: "نعم، روى أبو نعيم في الطب عن عائشة مرفوعاً ثلاثة يجلين البصر: "النظر في الماء الجاري، والنظر في الخضرة، والنظر إلى الوجه الحسن"، وروى أيضا ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبّ أن ينظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري، وقال ابن عباس رضي الله عنهما ثلاثة يجلين البصر النظر إلى الخضرة والإثمد عند النوم والوجه الحسن، وروى عن بريدة مرفوعا النظر إلى الخضرة يزيد في البصر والنظر إلى الماء يزيد في البصر والنظر إلى الوجه الحسن يزيد في البصر، وروى القضاعي عن جابر مرفوعا النظر في الوجه المرأة الحسناء والخضرة يزيدان في البصر، وللديلمي عن أنس رفعه ثلاث فاتنات: الشعر الحسن، والوجه الحسن، والصوت الحسن، وقد كان النسائي يلبس الأخضر من الثياب ويقول أن الأخضر مما يراد لقوة البصر، وللديلمي أيضا عن أبي هريرة رفعه أديموا النظر إلى ثلاثة: الماء الجاري فإنه يذهب بالغم، وما أحسن ما قيل في المقام: ثلاثة تذهب عنا الحزن، الماء والخضرة والشكل الحسن"، **كشف الخفاء**، ج 1، ص 324.
وأما من طرق الشيعة، فقد روي أيضاً في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام: "أربعة يضئن الوجه: النظر إلى الوجه الحسن، والنظر إلى الماء الجاري، والنظر إلى الخضرة، والكحل عند النوم"، **الخصال**، ص 237، وعن علي عليه السلام: ".. والنَّظَرُ إِلَى الْخُضْرَةِ نُشْرَةٌ"، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 44، **ونهج البلاغة**، خطبة 32، وربيع الأبرار للزمخشري، ج 4، ص 209.

(2) انظر: كتاب **الإسلام والبيئة**، ص 386.

عما إذا كان الحكم ثابتاً بوجوه أخرى:

الأول: ترك المشي أمام الجنازة

روى الشيخ بإسناده إلى السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: "سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: اتبعوا الجنازة، ولا تتبعكم، خالفوا أهل الكتاب"[1].

قال الشيخ الصدوق في المقنع: "روي: اتبعوا الجنازة، ولا تتبعكم، فإنّه من فعل المجوس"[2].

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: من حيث السند، فإنّ الخبر الثاني مرسل، والأول فيه إشكالية النوفلي.

ثانياً: إنّ النهي في المقام ليس تحريمياً حتماً، لوجود الأخبار المجوزة لذلك، غايته كراهة المشي أمامها أو أفضلية المشي خلفها، وقد نصت على الأفضليّة موثقة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "الْمَشْيُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْمَشْيِ بَيْنَ يَدَيْهَا"[3]. وقد بحثنا ذلك في باب: فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر، وخلصنا إلى أنّ الأقرب نتيجة الجمع بين الأخبار جواز المشي في جوانبها الأربعة وإن كان التأخر أفضل، فالتعليل بمخالفة المجوس أو أهل الكتاب لا يستفاد منه الحرمة.

ثالثاً: إنّه حتى لو استفيد من النهي الحرمة، بيد أنّ ذلك لا بملاك مشابهة

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 311، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 151، الحديث 4، الباب 5 من أبواب الدفن. ورواه في **دعائم الإسلام** ج 1، ص 234، مرسلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

(2) **المقنع**، ص 60، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 151، الحديث 6، الباب 5 من أبواب الدفن. ورواه في **فقه الرضا**، ص 169.

(3) **الكافي**، ج 3، ص 169.

أهل الكتاب، بدليل وجود ملاك آخر في الأخبار[1]، وهو أنه في حال كان الميت مستحقاً للعذاب فإنّ ملائكة العذاب تستقبله. وفي خبر آخر أنّ ذلك كان اقتداءً بالملائكة[2].

الثاني: تخمير وجوه الموتى

في الخلاف: "روى ابن عباس أنّ النبي ﷺ قال: خمرّوا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود"[3]. والخبر ليس مروياً من طرق الشيعة، وإنما رواه أهل السنة، ففي المعجم الكبير للطبراني روى بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود"[4].

والخبر ليس معتبراً عند بعضهم[5] وإن وثّقه آخرون[6]. ثم إن المعروف عن اليهود - كما قيل وهو المشاهد - عدم كشف وجوه موتاهم، وإنما يغطون الوجوه، فيكون الخبر مخالفاً للواقع، قال المارديني الحنفي (750 هـ) في الاعتراض على الاستدلال بالخبر المذكور: "هو مرسل كما بينه البيهقي فيما بعد، ثم هو مع إرساله منكر لا يجوز أن يقوله عليه السلام، لأنه لا يقول إلا الحق، واليهود لا يكشف [تكشف] وجوه موتاها"[7].

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 312.

(2) ففي خبر جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: "مَشَى النَّبِيُّ ﷺ خَلْفَ جَنَازَةٍ فَقِيلَ لَه: يَا رَسُولَ اللَّه مَا لَكَ تَمْشِي خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ أَرَاهُمْ يَمْشُونَ أَمَامَهَا ونَحْنُ تَبَعٌ لَهُمْ"، **الكافي**، ج 3، ص 169، **وتهذيب الأحكام**، ج 1، ص 311.

(3) **الخلاف**، ج 1، ص 698، وراجع: **سنن البيهقي**، ج 3، ص 394، **ومجمع الزوائد**، ج 3، ص 25، وغيرها من مصادر أهل السنة.

(4) **المعجم الكبير**، ج 11، ص 147.

(5) فقد حدّث به عبد الله بن الإمام أحمد أباه "فأنكره وقال: هذا أخطأ فيه حفص"، **السنن الكبرى**، ج 3، ص 394، **وتلخيص الحبير**، ج 7، ص 446.

(6) قال الهيثمي: "ورجاله ثقات"، **مجمع الزوائد** للهيثمي، ج 3، ص 25.

(7) **الجوهر النقي**، ج 3، ص 394.

الثالث: الأكل عند أهل المصيبة

في الخبر عن الصادق عليه السلام: "الأكل عند أهل المصيبة من عمل أهل الجاهليّة، والسنة البعث إليهم بالطعام، كما أمر به النبي صلى الله عليه وآله في آل جعفر بن أبي طالب عليه السلام لما جاء نعيه"[1].

قال العلامة: "لا يستحبّ لأهل الميّت أن يصنعوا طعاماً ويجمعوا الناس عليه، لأنّهم مشغولون بمصابهم، ولأنّ في ذلك تشبيهاً بأهل الجاهليّة على ما قاله الصادق عليه السلام"[2].

والخبر المذكور لو غضضنا النظر عن إرساله، فهو وارد في أمر مكروه، فالأكل عند أهل المصيبة مكروه وليس محرماً، وأضف إلى ذلك، أنّ دلالة الخبر على كون المناط التام للنهي عن الأكل هو مخالفة فعل أهل الجاهلية ليست واضحة، بحيث يكون أمره ﷺ ببعث الطعام إليهم هو بملاك مخالفة أهلِ الجاهلية، ليستفاد منه الحكم بكراهة التشبه بهم في كل ما يفعلونه، بحيث تكون كل أعمال الجاهلية مذمومة، نعم، لا ريب أنّ بعض أعمال الجاهلية مما حرّمه الإسلام، من قبيل تبرج النساء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزَاب: 33]. وإنّما غاية ما يستفاد من الخبر أنّ النبي ﷺ سنّ سُنّة في هذا المورد مخالفة لسيرة أهل الجاهلية، وذلك لمّا رأى أنّ أهل الميت - في العادة - مشغولون بحزنهم وميتهم عن إعداد الأكل للمعزين، فيكون الأولى بسائر المسلمين ولا سيما الجيران[3] أن يهتموا بهم

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 182. وروى بعده قائلاً: "وقال عليه السلام: لما قُتل جعفر بن أبي طالب عليه السلام أمر رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام أن تأتي أسماء بنت عميس ونساءها وأن تصنع لهم طعاما ثلاثة أيام، فجرت بذلك السنة"، المصدر نفسه. وهذا الأخير مروي في الكافي والمحاسن مسنداً، راجع **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 236، الباب 67 من أبواب الدفن وما يناسبه.

(2) **تذكرة الفقهاء**، ج 7، ص 420.

(3) في الخبر عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "يَنْبَغِي لِجِيرَانِ صَاحِبِ الْمُصِيبَةِ أَنْ يُطْعِمُوا الطَّعَامَ عَنْه ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"، **الكافي**، ج 3، ص 317.

ويعدوا لهم الطعام، فربما كان ملاك كراهة الأكل عندهم هو هذا، أعني انشغالهم بمصيبتهم، وصودف في الآن عينه أنّ أهل الجاهلية يفعلون ذلك، ويشهد لما ذكرنا ما جاء في الخبر عن حَرِيزٍ أَوْ غَيْرِه قَالَ: "أَوْصَى أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ لِمَأْتَمِه وكَانَ يَرَى ذَلِكَ مِنَ السُّنَّةِ، لأَنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله قَالَ: اتَّخِذُوا لِآلِ جَعْفَرٍ طَعَاماً فَقَدْ شُغِلُوا"[1].

الرابع: الجلوس قبل وضع الجنازة في اللحد

في الخبر عن عبادة بن الصامت: "قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا اتّبع جنازة، لم يقعد حتى توضع في اللحد. فعرض له حبر فقال: هكذا نصنع يا محمد، فجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: خالفوهم"[2].

قال الشيخ الطوسي: "يجوز أن يجلس الإنسان إلى أن يفرغ من دفن الميت، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يجلس حتى يوضع في اللحد. دليلنا: إنه لا مانع من ذلك والأصل الإباحة. وأيضا روى عبادة بن الصامت قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان في جنازة لم يجلس حتى يوضع في اللحد، فاعترض[3] بعض اليهود وقال: إنا لنفعل ذلك، فجلس، وقال: خالفوهم"[4].

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إن السند لا يصح، قال ابن ماجة بعد عن أورد الخبر: "قال السندي: قيل إسناده ضعيف"[5]. وقال الترمذي: "هذا حديث غريب. وبشر بن رافع ليس بالقوي في الحديث"[6].

---

(1) **الكافي**، ج 3، ص 217.
(2) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 493، **وسنن الترمذي**، ج 2، ص 243، **وشرح معاني الآثار**، للطحاوي، ج 1، ص 489.
(3) في مصادر السنة - وهم الأصل للخبر - جاء: "فعرض".
(4) **الخلاف**، ج 1، ص 719.
(5) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 493.
(6) **سنن الترمذي**، ج 2، ص 243.

ثانياً: إنّ الخبر لو صحّ معارض بصحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "**ينبغي لمن شيّع جنازة أن لا يجلس حتى توضع في لحده، فإذا وضع في لحده فلا بأس بالجلوس**"[1]. فقوله: "ينبغي أن لا يجلس" يدلّ على كراهة الجلوس. فهل ثمّة مجال للجمع بين هذا الخبر وخبر عبادة بن الصامت على فرض صحة الأخير؟

أقول: يمكن الجمع بينهما بأن ما فعله النبي ﷺ من الجلوس كان فعلاً تدبيرياً ظرفياً، وهو إظهار مخالفة اليهودي في تلك الواقعة أو في تلك المرحلة، وأما ما قاله الإمام عليه السلام فهو الحكم الشرعي الأولي في المسألة، ويشهد له صدر خبر عبادة فإنه يحكي سيرة النبي ﷺ السابقة، وأنه كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد.

هذا ولكنّ المحقق الحلي اعتبر أن خبر عبادة لا يعارض الصحيحة لتوجيه آخر، قال تعليقاً على استدلال الشيخ بخبر عبادة بن الصامت: "وأما الحديث الذي ذكره، فهو حكاية فعل، فلا يعارض القول، ولعل ذلك وقع من النبي صلى الله عليه وآله مرة إذ لا عموم للفعل"[2].

هذا ولكنّ اعتراضه على رواية عبادة بن الصامت، في غير محله، فهو ليس حكاية فعل بحتة، بل اقترن بالقول، لأنّه ﷺ جلس، ثم قال: "خالفوهم".

فالأقرب هو ما ذكرناه من حمل ما فعله ﷺ وأمر به من الجلوس مخالفةً لليهودي على التدبيرية، وإنْ أبيت عن ذلك فلا مفر من ترجيح الصحيحة.

المجموعة الثامنة: في المساجد

وفي المساجد توجد بعض الأحكام التي عُلّلت بمخالفة "غير المسلمين" أو "الأعاجم":

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 462، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 3، ص 212، الباب 45 من أبواب الدفن وما يناسبه، الحديث 1.

(2) **المعتبر**، ج 1، ص 334.

الأول: كسر المحاريب

وروى الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: "أنه كان يكسر المحاريب إذا رآها في المساجد، ويقول: كأنها مذابح اليهود"[1].

أ - ما المراد بالمحاريب؟

المحاريب معروفة، وقد اتخذها الأنبياء عليهم السلام، وقد نصّ القرآن الكريم على أنّ أكثر من نبي عليه السلام كان له محراب للصلاة[2]، ويبدو أنّ المحراب عند اليهود كان عبارة عن غرفة مرتفعة، "يصعد إليها بسلم، وقيل: المحراب أشرف المجالس ومقدمها، كأنها وضعت في أشرف موضع من بيت المقدس، وقيل: كانت مساجدهم تسمى محاريب"[3]. وأما عند المسلمين فالمحراب هو مكان وقوف الإمام في الصلاة، قال الفراهيدي: "والمحراب عند العامة اليوم: مقام الإمام في المسجد، وكانت محاريب بني إسرائيل مساجدهم التي يجتمعون فيها للصلاة"[4]، وقيل: "إنّه أخذ من الحرب، لأنّه يحارب فيها الشيطان"[5]، والسؤال ما المراد بالمحاريب التي أمر علي عليه السلام بكسرها؟

اختلفوا في ذلك، فمنهم من قال: إنّ نظره إلى المحاريب الداخلة في

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 237، الحديث 1، الباب 31 من أبواب أحكام المساجد.

(2) ففي قصة السيدة مريم عليها السلام قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: 37]، وفي قصة زكريا: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ [آل عمران: 39]، وقال تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11]، وفي قصة داود قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: 21]، وقال تعالى وهو يتحدث عما كان يفعله الجن لسليمان: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ﴾ [سبإ: 13].

(3) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 282.

(4) **كتاب العين**، ج 3، ص 214.

(5) **تفسير مجمع البيان**، ج 2، ص 283.

المساجد، ومنهم من قال الداخلة في الحائط، ومنهم من قال نظره إلى الاثنين معاً[1]، قال المحقق الحلي: "ويكره أن تكون محاريبها داخلة في الحائط، لما روى طلحة بن زيد.."[2]. ولكنّ الشهيد في الذكرى نقل عن الأصحاب أنّ المراد بها المحاريب الداخلة في المساجد، قال: "قال الأصحاب: المراد بها المحاريب الداخلة"[3]. وعلق الحر العاملي: "ولعلهم فهموا ذلك من لفظ الكسر، أو من التشبيه، أو من الظرفية"[4]، وقال السيد العاملي: "قوله: "أو محاريب داخلة في الحائط". هذا الحكم ذكره الشيخ، وجمع من الأصحاب، واستدل عليه في المعتبر بما رواه الشيخ، عن طلحة بن زيد.. وهذه الرواية غير صريحة في كراهة المحاريب الداخلة في الحائط، بل الظاهر منها كراهة المحاريب الداخلة في المسجد، لأنها التي تقبل الكسر. وذكر الشارح أن المراد بالمحاريب الداخلة في الحائط الداخلة كثيراً، ولم أقف على نص يتضمن كراهة المحاريب الداخلة بهذا المعنى مطلقاً"[5]. والتشبيه الذي أشار له الحر العاملي، قرينة جيدة، فإنّ المذبح لا يكون داخل الحائط بل في داخل المعبد. وقيّد الشهيد الثاني الكراهة في المحاريب الداخلة في المسجد إذا سبق بناء المحراب على وقف المسجد، وإلا لحرمت.

---

(1) قال المجلسي: "حكم الأصحاب بكراهة المحاريب الداخلة، وهي قسمان الأول: الداخلة في المسجد بأن يبنى جداران في قبلة المسجد ويسقف ليدخله الامام، وكان خلفاء الجور يفعلون ذلك خوفا من أعاديهم، والثاني: الداخلة في البناء بأن يبنى في أصل حائط المسجد موضع يدخله الامام، والكسر الوارد في الخبر بالأول أنسب، وإن احتمل الثاني أيضا بهدم الجدار، والأكثر اقتصروا على الأول مع أن الثاني أولى بالمنع، والشهيد الثاني: عمم الحكم بالنسبة إليهما، وقيد الدخول في الحائط بكونه كثيراً، وبعض المتأخرين قصروا الحكم بالكراهة بالثاني، ولعله أوجه، وإن كان الأحوط تركهما"، **بحار الأنوار**، ج 80، ص 353.

(2) **المعتبر**، ج 2، ص 452.

(3) **ذكرى الشيعة**، ج 3، ص 123.

(4) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 237.

(5) **مدارك الأحكام**، ج 4، ص 401.

ب - الخبر بين الحرمة والكراهة

إنّ الفقهاء حملوا النهي في الخبر على كراهة وجود المحاريب في المساجد، مع أنّ ظاهره هو الحرمة، وذلك بقرينة الكسر، فإنّ المكروه لا مبرر لكسره، ولذا لو أنّ شخصاً جصص القبر أو بنى فوقه، وقيل بالكراهة كما هو معروف عند الفقهاء[1] فلا يحق لنا إزالة ما فعله، وكذا لو أن شخصاً ارتكب مكروهاً فلا يحق لنا أن ننهاه ونردعه، لأنه ليس فاعلاً للمنكر. وعليه، فلو بنى أحدهم مسجداً مع محراب بالكيفية المكروهة فلا حق لنا بإزالته، فكيف أزاله الإمام عليه السلام لو كان مكروهاً فحسب؟! إنّ فعله عليه السلام يؤشر إلى أنّ فعل المحراب المذكور كان عملاً محرماً، وعليه، يُطرح السؤال: كيف حملوا الأمر على الكراهة؟!

قد يقال: إنّ ما دفعهم لحمله على الكراهة، أنّ الحرمة لا مجال لها، لأنّ السيرة جرت على وجود المحاريب في المساجد، استناداً إلى ما فعله الحكام، فلو كان ثمة تحريم لوجودها لبان وأشير إليه.

ولكنّنا نعتقد أنّ الخبر غير قابل للحمل على الكراهة، بقرينة الكسر كما ذكرنا، ولذا فالأولى - استناداً إلى السيرة القطعية المذكورة - رد الخبر إلى أهله.

والأولى أن يقال: إنّ الكسر محمول إما على حصول بناء المحاريب بعد وقف المسجد فيكون وجودها ضاراً به ومعطلاً لجزءٍ من المسجد، ومخرجاً له عن مسجديته، وإمّا محمول على التصرف بالولاية من قبله عليه السلام، وهذا هو الأرجح، ولا سيما أنّ تكريس أعمال مكروهة يؤدي إلى نسيان السنن وزوالها، أو يقال: إنه حيث كان النظر إلى المحاريب الداخلة في المساجد،

(1) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: "ويكره تجصيص القبر وتجديده وتظليله"، **كشف الغطاء**، ج 2، ص 301، وظاهر بعض الفقهاء الإجماع على الكراهة، انظر: **الحدائق الناضرة**، ج 4، ص 130.

فهذه يحرم بناؤها ولا سيرة على فعلها إلا ما ينقل من فعل بعض حكام الجور.

ت - الكراهة لا تتعدى موردها

وكيف كان، فالكراهة لا تتعدى موردها، لأنّ النهي لشباهتها للمذبح، ومعلومٌ أنّ الإسلام لم يتبنّ فكرة المذابح الخاصة التي عرفت عند أهل الكتاب، وإنْ تبنّى فكرة الذبح لله تعالى، على أن لا تحرق الذبيحة، كما يفعل اليهود في بعض أنواع الذبائح والتي يسمونها ذبيحة المحرقة[1]، بل تؤكل أو تطعم للفقراء، وكما قال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقۡوَىٰ مِنكُمۡۚ﴾ [الحَجّ: 37].

الثاني: جعل شرفة للمسجد

روى الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه "أنّ علياً عليه السلام رأى مسجداً بالكوفة وقد شرّف، فقال: كأنه بِيعة، وقال: إنّ المساجد تُبنى جَمّاً لا تشرّف"[2].

وفي الإرشاد للمفيد، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل أنه قال: "إذا قام القائم عليه السلام سار إلى الكوفة وهدم بها أربعة

---

(1) جاء الحديث عما أسموه "**ذبيحة المحرقة**" في التوراة، فقد ورد تفصيل ذبحها وحرقها على المذبح، **في سفر اللاويين، الإصحاح 1**، وعندما تبوأ سليمان الملك قدم لله ألف ذبيحة محرقة، **راجع الملوك 1، الإصحاح 3، المقطع 3 - 4**. وكذلك الحال في "**ذبيحة الإثم**" لم يكن يأكل منها أحد، بل كانت تحرق، لكن لا على المذبح، كما جاء في اللاويين، **الإصحاح 6، المقطع، 24 - 30**. نعم، هناك ذبيحة تدعى "**ذبيحة السلامة**"، وهذه يأكل منها الشخص الذي جاء بها ويأكل منها الكاهن الذي قدمها، كما جاء في **اللاويين، الإصحاح 7، المقطع 7**.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج 3، ص 253، **وعلل الشرائع**، ج 2، ص 320، وعنه **وسائل الشيعة**، الحديث 2 الباب 15 من نفس الأبواب.

مساجد، ولم يبق مسجدٌ على وجه الأرض له شرف إلا هدمها وجعلها جمّاء"[1].

أ - ما المراد بالشُرَف؟

الظاهر أنّ المراد بالشرف ما يبنى في أعلى الجدار[2] فيخرجها عن حدِّ الاستواء، وقد تعارف في زماننا إطلاق الشرفة على ما يخرج من البناء للخارج، فيجلس عليها، ويشهد به مقابلته مع الجماء، والجماء من الحيوان هي التي لا قرون لها، قال المجلسي: "والمشهور كراهة الشُّرَف للمساجد، وهي ما يجعل في أعلى الجدران فتخرج عن الاستواء.."[3]، وقال السيد عبد الأعلى السبزواري: "والشرف - بضمّ الشين وفتح الراء جمع شرفة بسكون الراء - مثلثات، أو مربعات تبنى في أعلى السور أو القصر"[4].

ب - ما هو نوع الحكم في المسألة؟

المشهور أنّ ذلك على نحو الكراهة[5]، وفي النهاية للشيخ: "ولا يجوز أن تكون مشرفة بل تبنى جماً"[6]، واستدل له العلامة بخبر طلحة المذكور، ثم اعترض عليه بضعف السند والدلالة، وأنه "لا إشعار له في الحرمة"[7]، وقال في الجواهر: "وعن النهاية التعبير بلا يجوز، ولا ريب في ضعفه إنْ أراد

(1) **الإرشاد**، ج 2، ص 385، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 25، ص 436، الحديث 1 من الباب 20 من أبواب إحياء الموات.
(2) **مسالك الإفهام**، ج 1، ص 329.
(3) **بحار الأنوار**، ج 80، ص 353.
(4) **مهذب الأحكام**، ج 5، ص 526.
(5) **الشرائع**، ج 1، ص 98، **وكشف الرموز**، ج 1، ص 217، **وإرشاد الأذهان**، ج 1، ص 249، **وهداية الأمة** للشيخ الحر، ج 2، ص 185، **والحدائق**، ج 7، ص 280. **وجواهر الكلام**، ج 14، ص 107.
(6) **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، ص 108.
(7) **مختلف الشيعة**، ج 3، ص 93.

الحرمة، لقصور ما سمعت عن إثباتها، خصوصاً بعد عمل غيره من الأصحاب بها على الكراهة"[1].

أقول: إن أراد قصور السند فهو لا يبرر الحمل على الكراهة، فهذا المبنى الذي اشتهر بينهم لا أصل له، فالخبر إن كان قاصراً عن إثبات الحرمة، لضعف السند، فهو أيضاً قاصر عن إثبات الكراهة، حتى لو أفتى بها المشهور، لأنّ الكراهة تحتاج إلى سند صحيح كالحرمة.

والاعتراض الصحيح أن الخبر - لو تجاوزنا عن مشكلته السندية المتمثلة في عدم ثبوت وثاقة طلحة بن زيد، وذلك اكتفاء بكون كتابه معتمداً - لا ظهور له في الحرمة، لأنّه لو أريد به الحرمة لأزال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - وهو في موقع الولاية والأمرة - الشرفة أو أمر بإزالتها ولم يكتف بإظهار النهي، إلا أن يقال: إنّ ثمة احتمالاً في كون الظروف لم تتح له عليه السلام تنفيذ ما يراه، فاكتفى ببيان الحكم. ولذا جاء في خبر الإرشاد أنها من المنكرات، ولذا يكسرها المهدي عليه السلام، لكن الخبر ضعيف السند.

ت - هل مناط الكراهة هو التشبه؟

ويبقى الكلام أنه هل مناط الكراهة هو شباهتها بالبيعة؟

أقول: **أولاً**: لا ظهور في الخبر بأنّ مناط النهي هو ترك مشابهة اليهود، فقوله: "المساجد تبنى جماً ولا تشرف"، ليس ظاهراً في التفريع على ما سبقه، بحيث يكون مناط النهي عن التشريف هو مضاهاته للبيعة، بل هو كلام مستأنف أريد به بيان الحكم الشرعي في المسألة.

ثانياً: سلمنا أنه تفريع على ما سبقه، لكن ليس واضحاً أنه من تفريع المعلول على علته، قال السيد عبد الأعلى السبزواري: "إنّ وجه الكراهة

(1) **جواهر الكلام**، ج 14، ص 107.

التشبّه، ويمكن أن يكون ذلك من الحكمة لا العلة المنحصرة"[1]. ويؤيد ما قاله من أن ذلك حكمة وليس علة أنه قد ورد في تتمة حديث الإرشاد ما يظهر منه أن المهدي عليه السلام إنما يهدم الشرفات لكونها مخالفة للسنة، قال: "وجعلها (أي المساجد) جماء، ووسّع الطريق الأعظم، وكسر كلّ جناح خارج في الطريق، وأبطل الكنف والمآزيب إلى الطرقات، ولا يترك بدعة إلا أزالها ولا سنة إلا أقامها.."[2]. وبحسب ما جاء في نقل الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة للخبر: "..وتكون المساجد كلّها جمّاء لا شُرف لها كما كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.."[3].

إلا أن تقول إنّ النبي صلى الله عليه وآله إنما فعلها كذلك مخالفة لليهود، فتأمل.

ثالثاً: سلمنّا أن التشبه هو العلة التامة، بيد أن الكراهة في المورد لا يمكن تعميمها لغير البيعة، فكراهة مشابهتهم في بناء مكان العبادة لا يعني كراهة مشابهتهم في الأمور الأخرى من المباحات.

الثالث: رطانة الأعاجم في المسجد

روى الكليني عن عَلِيّ بْن مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعٍ أَبِي سَيَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله عَنْ رَطَانَةِ الأَعَاجِمِ فِي الْمَسَاجِدِ"[4]. والخبر ضعيف جداً كما لا يخفى.

وروى الشيخ بسنده عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني عن

(1) **مهذب الأحكام**، ج 5، ص 526.
(2) **الإرشاد**، ج 2، ص 385، ورواه الشيخ الطوسي في الغيبة.
(3) **الغيبة**، ص 475.
(4) **الكافي**، ج 3، ص 369، ورواه في **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 216، الحديث 1، من الباب 17، من أبواب أحكام المساجد. أورده الشيخ الحر وكذا الخبر الآتي في باب: "كراهة الكلام بالأعجمية في المساجد".

جعفر، عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) قال: "نهى النبي ﷺ عن رطانة الأعاجم في المساجد"[1].

أ - الفقهاء وكراهة الرطانة

وقد أفتى الفقهاء بما جاء في الخبرين المذكورين، قال العلامة الحلي: "تكره المخاطبة بلسان العجم فيه"[2]، واستدل عليه بخبر السكوني الآنف، وقال الشهيد الأول في مستحبات المسجد: "وترك التكلم بالعجمية، لرواية السكوني.."[3].

وقال المحقق الكركي: "وتُكره المخاطبة بلسان العجم في المسجد، لنهي النبي ﷺ عن رطانة الأعاجم"[4]. والحكم بكراهة الكلام بالأعجمية مذكور عند فقهاء آخرين.

وقد حملوا النهي في الخبر على الكراهة مع أنّ ظاهر النهي هو الحرمة.

وربما كان الوجه في ذلك أنّ سيرة المسلمين من غير العرب ومنذ دخولهم في الإسلام جارية على التكلّم بلغاتهم في المساجد والأماكن المقدسة، دون رادع وناه لهم عن ذلك، فلو كان التكلم حراماً لنهاهم سائر المسلمين عن ذلك، بل لبان ذلك واشتهر.

هذا لكن الحكم حتى لو كان هو الكراهة لا يخلو من إشكال، كما أنّ تفسير الرطانة بالتكلم بالأعجمية محل كلام، وهذا ما نوضحه في الفقرة التالية:

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 3، ص 262، ورواه في **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 216، الحديث 2، من الباب 17، من أبواب أحكام المساجد.

(2) **منتهى المطلب**، ج 6، ص 327، ونحوه ما ذكره في **نهاية الإحكام**، ج 1، ص 359.

(3) **ذكرى الشيعة**، ج 3، ص 127.

(4) **جامع المقاصد**، ج 2، ص 152.

ب - ما المقصود بالرطانة في الخبر؟

التفسير الأول: وهو ما ذكره غير واحد من الفقهاء (كما تقدم في كلمات بعضهم) واللغويين[1] أنّ المراد بالرطانة هو التكلّم بالأعجمية، ويؤيده: خبر محمد بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: ".. قال علي بن الحسين عليه السلام: لم يكن فينا أحد يحسن الرطانة غيري، والرطانة عند أهل المدينة الرومية"[2].

بيد أنّ هذا التفسير للرطانة يثير إشكالاً وتشكيكاً، لأنه يوحي بشيءٍ من العصبية، ويشي بذم سائر اللغات عند الله تعالى، لذا كره التكلم بها في بيته وهو المسجد، مع أن اللغة هي وسيلة تعبير، وكل لغة تمثل غنى للإنسانية، وقد أنزل الله تعالى أكثر من كتاب سماوي بلغات أخرى، وامتن سبحانه وتعالى على العباد بتعدد الألسنة وجعل ذلك آية من آياته، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الرُّوم: 22]، فهل يكره الله تعالى أن يستمع أصواتهم وأدعيتهم بلغاتهم؟! ألم يكن الأنبياء عليهم السلام السابقون وأتباعهم يدعون الله بلغاتهم؟! ونزلت عليهم رسالات الله بلغاتهم؟! ثم إن الإسلام ليس للعرب بل هو دين عالمي، والعجم شعوب كثيرة وعدد المسلمين منهم اليوم يبلغ أضعافاً مضاعفة قياساً بالعرب، فهل يطلب إليهم إذا دخلوا مساجدهم التي قد لا يتواجد فيها إنسان عربي أصلاً أن يتكلموا بالعربية مع كون ذلك شاقاً عليهم وكثير منهم لا يفهمون العربية ولا يحسنون النطق بها؟ مع أنهم لو نهوا ولو نهياً كراهتياً عن التكلّم بلغاتهم غير العربية في المساجد لشكل إحراجاً لهم.

على أنّه يستفاد من قول الإمام الحسين عليه السلام في دعاء يوم عرفة": فإليك

---

(1) قال الخليل بن أحمد: "الرطانة: تكلم الأعجمية، تقول: رأيتهما يتراطنان، وهو كل كلام لا تفهمه العرب"، **كتاب العين**، ج 7، ص 413. وقال الجوهري: "الرطانة الكلام بالأعجمية"، **الصحاح**، ج 5، ص 2124.

(2) **بصائر الدرجات**، ص 358. وعنه **بحار الأنوار**، ج 46، ص 70.

عجت الأصوات بصنوف اللغات"[1] أنّ للحاج أن يدعو الله تعالى في تلك البقاع المقدسة بلغته الخاصة أيا كانت. إلا أن يقال: إنّ هذا لا ينافي الكراهة، ولا سيّما أنّ الكراهة في الدعاء لا تعني سوى قلة الثواب.

التفسير الثاني: ما احتمله بعض الفقهاء، قال: "ولعلّ المراد ما يكون في مقابل ذكر اللَّه لا في مقابل العربية"[2].

وتفسير الرطانة بذلك مخالف للظاهر، فإذا أراد النبي ﷺ وهو سيّد من نطق بالضاد التعبير عن كراهة الكلام بغير ذكر الله تعالى في المساجد، فلا يستخدم تعبير "رطانة العجم" لإفادة ذلك، كما لا يخفى. على أنّ الرطانة لو أريد بها الكلام بقضايا الدنيا وما يقابل الكلام ذكر الله فلمَ تنسب إلى العجم، ألا يوجد رطانة عند العرب بهذا المعنى؟!

التفسير الثالث: هو حمله على مرحلة زمنية خاصة، وهي المرحلة الزمنية التي كان العجم فيها كفاراً، فالمسألة لا علاقة لها بكراهة التكلم باللغة ذاتها، وإنما لكونها قد كانت لغة لأهل الكفر، حيث إنه لم يكن أحد - إلا القليل - قد أسلم من غير العرب، قال العلامة المجلسي: " ولا يبعد اختصاصه بتلك الأزمنة، لكون العجم كفاراً وغالب أهل الإسلام من العرب، ولا ريب في عدم الكراهة مع الضرورة، وقد روي أن سلمان رضي الله عنه قال في المسجد: كرديد ونكرديد وندانيد چه كرديد"[3].

أقول: إنّ نقل الإمام الصادق عليه السلام للخبر ليس لمجرد الحكاية بل للعمل، وفي زمانه عليه السلام كان الفرس قد دخلوا الإسلام، فلم يعد الكلام بالعجمية يوحي إلى الأذهان أن ثمة من يتكلم في المسجد بلغة الكفار، الأمر المبتلى به في تلك المرحلة هو تكلم المسلمين من هؤلاء في المساجد.

---

(1) **إقبال الأعمال**، ج 2، ص 85.
(2) **مدارك العروة**، ج 14، ص 127.
(3) **ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار**، ج 5، ص 496.

التفسير الرابع: ما يفهم مما ذكره ابن الأثير: "الرطانة بفتح الراء وكسرها، والتراطن: كلام لا يفهمه الجمهور، وإنما هو مواضعة بين اثنين أو جماعة، والعرب تخص بها غالباً كلام العجم"[1]. وعلى هذا التفسير يكون المقصود الابتعاد عن تكلم الناس بلغات خاصة لا يفهمه سائر المسلمين الموجودين في المسجد.

لكن الشيخ يوسف البحراني وبعد أنْ نقل هذا التفسير عن الوافي[2] للكاشاني، اعترض عليه قائلاً: "أقول: لا يخفى أن ما ذكره من المعنى للرطانة معنى غريب، لم يذكره أحد فيما أعلم، وكأنه إنما تكلفه فراراً عما نقله أخيراً عن العرب، والمنقول في كلام أهل اللغة إنما هو ما نقله عن العرب، قال في القاموس: الرطانة ويكسر، الكلام بالأعجمية، ورطن له وراطنه كلمه بها، وتراطنوا تكلموا بها، انتهى. وحينئذ ففي الخبر المذكور ما يشير إلى كراهة الدعاء بالأعجمية، لأنّ المساجد مواضع الدعوات وطلب الحاجات، فإذا كان الكلام فيها بالأعجمية مكروهاً تعين الكلام فيما يأتي به من الدعوات بالعربية"[3].

ويرد عليه: إنّ هذا التعريف للرطانة لم ينفرد به الفيض الكاشاني، وإنما ذكره قبله ابن الأثير في النهاية وابن منظور في لسان العرب[4]، وابن فارس في معجمه، قال الأخير: "يقولون: تراطنوا إذا أتوا بكلام لا يفهم، ويخص بذلك العجم"[5]. ونقله كثيرون عن ابن الأثير، ومنهم الفيض، ومنهم العلامة المجلسي وظاهره - كالفيض - تبنيه[6].

---

(1) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 2، ص 233.
(2) **الوافي**، ج 7، ص 508.
(3) **الحدائق الناضرة**، ج 7، ص 301.
(4) **لسان العرب**، ج 13، ص 181.
(5) **معجم مقاييس اللغة**، ج 2، ص 404.
(6) **مرآة العقول**، ج 15، ص 247، **وملاذ الأخيار**. ج 5، ص 496.

وعلى هذا التفسير تكون نسبة الرطانة إلى العجم غير منطلقة من خصوصية للغة العجم، بل بسبب أن النظر إلى المساجد التي عامة أهلها من العرب، بحيث يتكلم شخصان مثلاً بالعجمية في حين أنه لا يفهم سائر الناس كلامهما، فهذا قد يثير الريبة وحساسية الآخرين، ويثير الظنون.

وربما يقال: إن التراطن هو بمعنى التهامس بين اثنين أو جماعة، بحيث لا يكون كلامهما مفهوماً للآخرين، وهو ما يزعج الآخرين ويبعث على الريبة. ولكنه احتمال ضعيف، وهو لا يملك قرينة وشاهداً.

الرابع: الوقف للمسجد

هناك خبران ظاهرهما المنع من الوقوف على المساجد، والمستفاد منهما "تعليل المنع بالتشبه بالمجوس"[1].

الخبر الأول: ما رواه الصدوق مسنداً، قال: حدثنا جعفر بن علي، عن أبيه، عن جده الحسن بن علي الكوفي عن العباس بن عامر، عن أبي الضحاك (الصحارى)[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "قلت له: رجل اشتري داراً فبناها فبقيت عرصة، فبناها بيت غلة أيوقفه على المسجد؟ قال: إن المجوس وقفوا على بيت النار"[3].

وهذا الخبر ضعيف السند، لا أقل من جهة الراوي الأخير، أكان أبا الصحارى أو أبا الضحاك، فإنّ الأول لا توثيق له[4]، والثاني مجهول[5].

وأما دلالة الخبر ففيها احتمالان:

الأول: إنّ المجوس يفعلون ذلك فاجتنبوه، فيدل على ترك التشبه بهم.

---

(1) **الوافي**، ج 7، ص 508.
(2) كما في **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 107.
(3) **علل الشرائع**، ج 2، ص 319. **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 251.
(4) **معجم رجال الحديث**، ج 22، ص 210.
(5) **مستدركات علم الرجال**، ج 8، ص 409.

الثاني: إنّ المجوس وقفوا على معابدهم، والحال أنها بيوت النار، فأنتم أولى بذلك لأنكم تقفون على بيوت الله تعالى.

والاحتمال الثاني هو الأقرب، بل هو الظاهر، كما ذكر بعض الفقهاء[1].

وإلى هذين الاحتمالين أشار غير واحد من الفقهاء، قال المجلسي الأول: "فيكره التشبه بهم، أو أنتم أحق به فإنهم مع بطلان دينهم يسعون في تعمير بيوت النار فأنتم أولى بتعمير بيوت الله تعالى والمصنف فهم المعنى الأول"[2].

وإلى الاحتمال الثاني أشار في الجواهر، قال: يمكن "حمله على إرادة بيان الأولوية بالجواز مما ذكر فيه من التعليل، فيكون حينئذ مؤيداً لترك "لا" في بعض النسخ في المرسل الذي يكون حينئذ صريحاً على هذا التقدير في الجواز الموافق لما دلّ على الأمر بعمارتها وكنسها وغير ذلك مما يكون الوقف مقدمة له"[3].

ولو لم يمكن ترجيح الاحتمال الثاني، فيكون الخبر مجملاً ولا يصلح للاستدلال.

الخبر الثاني: ما رواه الصدوق مرسلاً، قال: "سئل الصادق عليه السلام عن الوقوف على المساجد؟ فقال: لا يجوز، فإنّ المجوس وقفوا على بيوت النار"[4].

وهذا صريح في المنع، لكن لا يمكن التعويل عليه:

أولاً: إنه مرسل.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 7، ص 309.
(2) **روضة المتقين**، ج 11، ص 187.
(3) **جواهر الكلام**، ج 28، ص 30.
(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 238.

ثانياً: من المحتمل قوياً أنّه هو الخبر الأوّل بعينه وليس خبراً آخر، ونقله الصدوق بالمعنى، طبقاً لما فهمه من الخبر المذكور. وهذا ما استقربه الشيخ يوسف البحراني، معتبراً أنّ ذلك أحد مفاسد النقل بالمعنى[1]. ونحوه ما قاله المحقق التستري فقد جزم أنه نقل له بالمعنى، وقد فهم الناقل من التعليل أن الوقف لا يجوز[2].

ثالثاً: إنّ حرف "لا" موجود في بعض النسخ وغير موجود في بعضها الآخر[3]. والترجيح مع النسخة الخالية من لفظ "لا"، لما تقدم من ترجيح النقل بالمعنى.

رابعاً: إنّه محمول على ما إذا كان الوقف على تزويق المساجد وجعل الصور فيها، قال العلامة: "وهذه الرواية مرسلة وتحمل على الوقف على تزويقها وتصويرها"[4].

لكن هذا الحمل تبرعي ولا دليل عليه.

خامساً: إنه ناظرٌ إلى[5] الوقف على المسجد نفسه، وهذا لا يصح، لأنّ المساجد لا تملك، نعم لو وقف على المصلين صح الوقف.

ويرده: أنه لا دليل على بطلان الوقف على الجهة، ومنها المسجد، بل الصحيح جواز الوقف عليه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه حتى لو سلم بعدم صحة الوقف على المسجد، لكنْ قد يقال: إنّ منصرف الوقف على المسجد هو الصرف على المسلمين، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، حيث

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 7، ص 309.

(2) قال المحقق التستري: "جملة "لا يجوز" لم تكن في لفظ الخبر، وإنّما زادها لما نقله بالمعنى بفهمه"، **الأخبار الدخيلة**، ج 2، ص 166.

(3) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 292، ذيل الحديث، 2 من الباب 66، من أبواب أحكام المساجد.

(4) **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 432

(5) **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، ج 13، ص 287.

صحح الوقف على المسجد، "لأنّه في الحقيقة وقف على المسلمين بحسب القصد وإن جعل متعلقه بحسب اللفظ غيرهم مما لا يكون قابلا للمالكية، إذ هو مصروف إلى مصالحهم"[1].

وكيف كان، لا يسعنا رفع اليد عن مقتضى القواعد الدالة على جواز الوقف على المسجد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفيض الكاشاني قال: "ولعل الأصل فيه خفة مؤنة المساجد وعدم افتقارها إلى الوقف إذا بنيت كما ينبغي وإنما افتقرت إليه للتعدي عن حدِّها"[2].

وتعليقاً عليه أقول: إنّ تطور الحياة الاجتماعية فرض احتياجات ومتطلبات ومصالح كثيرة للمساجد، فأصبحت بحاجة إلى مصادر مالية، ومنها الأوقاف التي تقوم بأعبائها.

المجموعة التاسعة: ترك القيام للغير

روى الطبرسي في "مكارم الأخلاق" مرسلاً عن النبي ﷺ قال: "لا تقوموا كما يقوم الأعاجم بعضهم لبعض، ولا بأس أن يتحلحل عن مكانه"[3].

والخبر مروي في مصادر السنة، والظاهر أنهم الأصل له، فقد رواه أحمد وأبو داود بسندهما عن أبي أمامة، قال: "خرج علينا رسول الله ﷺ متوكئاً على عصا، فقمنا إليه، فقال: لا تقوموا كما تقوم الأعاجم، يعظّم بعضها بعضاً"[4]. ولم نجده في شيء من مصادرنا، غير ما ذكره الطبرسي.

---

(1) **رياض المسائل**، ج 9، ص 310.
(2) **الوافي**، ج 7، ص 508.
(3) **مكارم الأخلاق**، ص 26، **وسائل الشيعة**، ج 12، ص 22.الحديث 6، الباب 128 من أبواب أحكام العشرة.
(4) **سنن أبي داود**، ج 2، ص 525، **ومسند أحمد**، ج 5، ص 253.

أولاً: الخبر ضعيف السند. قال ابن حجر: "وأجاب عنه الطبري بأنه حديث ضعيف مضطرب السند، فيه من لا يعرف"[1].

ثانياً: إنّ الخبر معارض في بابه بما دلّ على جواز القيام، مما هو أصح سنداً وأوفق بالقواعد، كما سيأتي.

ثالثاً: إنّ الخبر - لو صح ولم يكن له معارض - لا يستفاد منه قاعدة عامة، لعدم وجود تعليل عام، فلا يدل على أكثر من مخالفة العجم في القيام للغير، وهذا خلق ربما لا يريد الإسلام تكريسه، لأن فيه مبالغة وتكلفاً، بل يمكن القول: إنه لا يستفاد من الخبر أنّ مخالفتهم هي المناط في ترك القيام، بحيث إنه لو كان الأعاجم لا يقومون لما منع منه ﷺ، بل لا يبعد أن المناط والغرض هو كراهة هذه المبالغات المتكلَّفة في التعامل بين المؤمنين والتي يفعلها الأعاجم، فذكرهم في المقام، لأنهم خارجاً يفعلون ما يبغضه الشارع، لا أن مبغوضية الفعل ناشئة عن فعلهم له.

ما تقدم لا يعني موافقتنا على كراهة القيام للأشخاص، حتى لو استدل البعض لها بأحاديث أخرى، وقد أوضحنا ذلك في قاعدة الكرامة، فراجع.

المجموعة العاشرة: قطع الخبز بالسكين

روى الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: "لَا تَقْطَعُوا الْخُبْزَ بِالسِّكِّينِ، ولَكِنِ اكْسِرُوه بِالْيَدِ وخَالِفُوا الْعَجَمَ"[2]. وإسناده صحيح.

وروى أيضاً بالإسناد عن مُحَمَّدِ بْنِ جُمْهُورٍ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ يُوسُفَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: "لَا تَقْطَعُوا الْخُبْزَ بِالسِّكِّينِ، ولَكِنِ

(1) **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج 11، ص 42.
(2) **الكافي**، ج 6، ص 304، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 24، ص 392، الحديث 1، الباب 84 من أبواب أحكام المساكن.

اكْسِرُوه بِالْيَدِ، ولْيُكْسَرْ لَكُمْ، خَالِفُوا الْعَجَمَ"[1]. ورواه البرقي في المحاسن أيضاً[2] وهو ضعيف السند، لكنه يؤيد الأول.

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: إنّ النهي هنا في نظر الفقهاء للكراهة[3]، ويشهد لذلك - بالإضافة إلى وجود الارتكاز المتشرعي القائم على عدم التحريم - وجود أخبار تدل على الجواز منها: ما رواه الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنْ أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ رَفَعَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِذَا لَمْ يَكُنْ لَه أُدْمٌ قَطَعَ الْخُبْزَ بِالسِّكِّينِ"[4]، وفي خبر آخر عن السَّيَّارِيّ رَفَعَه إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "أَدْنَى الأُدْمِ قَطْعُ الْخُبْزِ بِالسِّكِّينِ"[5]. وهذان الخبران يدلان على جواز قطعه بالسكين، ولكن كيف يكون القطع بالسكين إداماً؟ قال المجلسي: "جعل القطع مقام الإدام: إما لأنه يصير ألذّ، فيفعل فعل الإدام، أو يصير شبيها بالإدام فكأنه يخدع الطبيعة به[6]، وعلى أي حال يدل على جواز قطع الخبز بالسكين مع فقد الإدام"[7].

---

(1) **الكافي**، ج 6، ص 304، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 24، ص 392، الحديث 5، الباب 84 من أبواب أحكام المساكن.

(2) **المحاسن**، ج 2، ص 589، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 24، ص 392، الحديث 5، الباب 84 من أبواب أحكام المساكن.

(3) **السرائر**، ج 3، ص 136، **وتحرير الأحكام**، ج 4، ص 648، **والدروس الشرعية**، ج 3، ص 28، **ومستند الشيعة**، ج 15، ص 265، **وجواهر الكلام**، ج 36، ص 477، وهكذا أصحاب الرسائل العملية، راجع: **وسيلة النجاة** مع تعليقة الإمام الخميني، ص 632، **والمسائل المنتخبة** للسيد السيستاني، ص 472.

(4) **الكافي**، ج 6، ص 303، **والمحاسن**، ج 2، ص 590.

(5) **الكافي**، ج 6، ص 304.

(6) وقال: "يصير شبيها بالإدام فيقنع النفس به"، **مرآة العقول**، ج 22، ص 122.

(7) **بحار الأنوار**، ج 63، ص 271.

ثانياً: قال الفيض الكاشاني: إن "العجم كانوا يومئذ كفاراً"[1]، فيكون النهي عن التشبه بالكفار.

ويرده: أن الخبر الأول عن الرضا عليه السلام والثاني عن الصادق عليه السلام، وفي هذا الوقت كان العجم في غالبيتهم مسلمين، ولا سيما في زمن الرضا عليه السلام.

ثالثاً: يظهر من الأخبار أنّ مخالفة العجم ليست هي الملاك التام للنهي عن قطع الخبز بالسكين، بل يستفاد منها وجود ملاك آخر، وهو منافاة القطع لحرمة الخبز وإكرامه، والخبز هو عنوان النعمة، فقد روى الكليني عن طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: أَكْرِمُوا الْخُبْزَ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّه ومَا إِكْرَامُه؟ قَالَ: إِذَا وُضِعَ لَمْ يُنْتَظَرْ بِه غَيْرُه، وقَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: ومِنْ كَرَامَتِه أَنْ لَا يُوطَأَ ولَا يُقْطَعَ"[2]. وقد وردت أخبار عديدة تؤكد على إكرامه[3]. والخبر الأخير شاهد آخر على الكراهة.

المجموعة الحادية عشرة: امتهان التماثيل

في صحيح عَبْدِ اللَّه بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: "سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: قَالَ قَائِلٌ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: يَجْلِسُ الرَّجُلُ عَلَى بِسَاطٍ فِيه تَمَاثِيلُ؟ فَقَالَ: الأَعَاجِمُ تُعَظِّمُه وإِنَّا لَنَمْتَهِنُه"[4].

ولكن الخبر لا يستفاد منه سوى بيان أنّ المطلوب امتهانه خلافاً لما تفعله الأعاجم، لا أنّ الملاك في الامتهان هو مخالفة الأعاجم، وإنما ينطلق امتهان التصاوير من نكتة أخرى، وهي الحرص على عدم تقديسها الذي قد يقود إلى الشرك. وقد رجحنا في بحوثنا عن فقه الفن في الإسلام[5] أن امتهان

(1) **الوافي**، ج 19، ص 270. ونحوه ما ذكره المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 63، ص 271.
(2) **الكافي**، ج 6، ص 303.
(3) راجع **المصدر نفسه**، ج 6، ص 302.
(4) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 308، الحديث 1، الباب 4 من أبواب أحكام المساكن.
(5) نأمل أن يوفقنا الله تعالى لطباعتها.

الصور كان إجراءً ظرفياً اتخذه النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في مجتمع كان قريب العهد من عبادة الأصنام وتقديسها، ومعلوم أنّ الإسلام لا يهادن في قضية التوحيد. ومما يفصح عما نقول بشكل جلي ما ورد في الخبر (التوقيع) الذي رواه الصدوق في "كمال الدين" بإسناده عن محمد بن جعفر الأسدي قال: كان فيما ورد عليّ من الشيخ محمد بن عثمان العمري في جواب مسائلي إلى صاحب الزمان (عليه السلام)، "وأما ما سألت عنه عن أمر المصلي والنار والصورة والسراج بين يديه هل تجوز صلاته؟ وأن الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك، فإنّه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيران"[1].

ولهذا السبب كان ﷺ يبيح اقتناء التماثيل مع وضعها في موضع الامتهان، أو مع إحداث تغيير فيها لترتفع المبغوضية، ففي موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل فقال: لا بأس به، يكون في البيت، قلت: التماثيل؟ فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به"[2]، وقد ورد في الخبر عن عائشة قالت: "لم يكن رسول الله ﷺ يدع في بيته ثوباً فيه تصليب إلا نقضه"[3]. وفي رواية أخرى: "إلا قضبه"[4]. أي قطعه.

قال العلامة: "يكره التصليب في الثوب، لأنّ عائشة قالت: إنّ رسول الله ﷺ "كان لا يترك في بيته شيئاً فيه تصليب إلا قضبه"[5]، يعني قطعه، ولما فيه من التشبه بالنصارى"[6].

(1) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 168، الحديث 5 الباب 30 من أبواب مكان المصلي.
(2) **الكافي**، ج 6 ص 527، وعنه **وسائل الشيعة**.
(3) **مسند أحمد**، ج 6، ص 52.
(4) **المصدر نفسه**، ج 6، ص 237. **وسنن أبي داود**، ج 2، ص 279.
(5) رواه في **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 279.
(6) **تذكرة الفقهاء**، ج 2، ص 506.

استنتاج: ما المقصد الكلي المستفاد من النصوص؟

اتضح من ثنايا البحوث السابقة أن الأخبار التي عللت أو بررت النهي عن بعض الأفعال بمخالفة المجوس أو اليهود أو الأعداء أو المشركين أو أهل الجاهلية، أو الأعاجم، هي في غالبيتها ضعيفة السند، كما أنّ بعضها بصدد بيان الحكم التدبيري وليس التشريعي، وما كان بصدد بيان الحكم الشرعي لم يتم منه شيء يدل على الحرمة، بما يصلح لتأسيس كبرى كلية في حرمة التشبه بغير المسلمين، بل غالب النصوص ظاهرة في الكراهة، وهذه لا يستفاد منها أن ملاك الحكم الشرعي هو ترك التشبه بالغير، ومما يعد شاهداً على الكراهة ما روي من امتناع الإمام الحسين عليه السلام عن لبس تبان جيء به يوم العاشر لكونه من لباس أهل الذمة[1].

وقد ورد في بعض الأخبار أن الذي يفعله الغير إن كان خيراً فنحن أولى منهم بفعلهم، ففي الخبر عن البراء، قال: لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فصافحني فقلت: يا رسول الله كنت أحسب أن هذا من زي العجم. قال: " نحن أحق بالمصافحة منهم. ما من مسلمين التقيا فتصافحا إلا تساقطت ذنوبهما بينهما "[2].

ولكن السؤال الذي يفترض التطرق إليه هو معرفة المقصد من هذا النهي عن التشبه.

والجواب: إنّ التبصر بالنصوص المتقدمة وفضاء صدورها يدفعنا إلى القول: إنّ النهي - ولو كان نهياً كراهتياً - عن تشبّه المسلم باليهود أو المجوس أو المشركين في زيّهم ولباسهم وأنماط حياتهم الخاصة، له وظيفة

(1) فقد روي أنه قال: "ائتوني بثوب لا يرغب فيه ألبسه غير ثيابي، لا أجرد فإني مقتول مسلوب، فأتوه بتبانٍ فأبى أن يلبسه وقال: هذا لباس أهل الذمة، ثم أتوه بشيء أوسع منه دون السراويل.."، **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 257.

(2) **الإخوان** لابن أبي الدنيا، ص 171.

وهو يعبر عن مقصد سام وهدف عظيم ترمي الشريعة إليه، وهذا الهدف هو حفظ استقلالية الأمة وصيانة هويتها الثقافية من التلاشي وضمان حضورها الفاعل والمؤثر في ميدان المنافسة الحضارية، وهذا الهدف لن يصل إليه المسلم ما لم يتم العمل على تعزيز ثقته بنفسه وذاته وهويته، وبذل الجهد في سبيل منع انهزامه أمام الآخر أو تماهيه معه إلى حدّ الاندماج والذوبان فيه، بما يفقد الشخصيّة الإسلاميّة هويتها وبصمتها وميزتها الخاصة ويعكس تقليداً أعمى أو انهزاماً نفسياً أمام الآخر أو يؤسس لذلك، وهذا هو الغرض الأصيل والثابت في كل هذه التعاليم.

وطبيعي أنّ هذا المقصد الأساس لا يمكن الوصول إليه بمجرد حكم إلزامي هنا أو استحبابي هناك، وإنما يحتاج إلى مجموعة عناصر: **منها** الأخذ بأسباب القوة والمعرفة المعاصرة، **ومنها** التربية الإسلامية التي تغرس في المسلم روح التحدي والاستقلالية، **ومنها**: الأخذ بالأحكام الشرعية الواردة في هذا السياق، أكانت أحكاماً إلزامية أو غير إلزامية، فحتى الاستحباب والكراهة يسهمان في تحقيق هذا المقصد، **ومنها**: إصدار مجموعة من الأحكام التدبيرية تلائم الهدف المذكور، وفقاً لما يراه الحاكم من مصلحة.

وعلى ضوء ذلك نفهم ما ورد في خبر طلحة بن زيد المتقدم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم ويطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل"[1]. فإنّ الظاهر أنّ ارتداء لباس العجم لا يكون موجباً للذل تعبداً أو باعتباره نوعاً من العقوبة الإلهيّة للأمة، وإنّما هو جارٍ وفق السنن الإلهيّة، على اعتبار أنّ الأمة التي لا تستطيع أن تلبس مما تنسج أو تأكل مما تزرع أو تركب مما تصنع هي أمة مكتوب عليها أن تكون ذليلة وتابعة للآخرين، بل يجعل الكثير من أفرادها تابعين للغير وربما صاروا عملاء وأعداء لأمتهم، كما

(1) **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 410.

يرمي إليه قوله عليه السلام في الخبر الآخر: "**لا تلبسوا لباس أعدائي.. فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي**"[1]. حيث يدل "على أن المتشبهين بهم غالباً من أعداء المسلمين وأنهم في مظنة ذلك، وهو نظير ما ورد في ذم بني أمية فإنّ الغالب عليهم عداوة أهل البيت عليهم السلام لا أن جميعهم كذلك وليس مطلق من تشبه بهم كافراً ومعادياً"[2].

وحاصل الكلام: إنّ ما يرفضه الإسلام هو الانصهار والذوبان بالآخر فكراً وسلوكاً، بما يفقد المسلم هويته وأصالته ويُميّع شخصيّته، إنّ الإسلام يربأ بالمسلم أن يخجل بهويّته والتزامه ومظهره الإسلامي فينسحق أمام الآخر وحضارته ويميل مع كلِّ ريح متخلِّياً عن دينه وتقاليده. ويدعو المسلم في المقابل إلى أن ينفتح على الآخر، لكن من موقع العارف بدينه وهويته، الواثق بنفسه، المعتزّ بانتمائه إلى الدين الذي يعلو ولا يُعلى عليه حجّةً ومنطقاً عقيدةً وشريعة.

إن الالتفات إلى هذا المقصد مهم جداً ولا سيما في هذه المرحلة التي انحدرت فيها الأمة وأصبحت - بشكل عام - بلا ريح ولا قوة، وأصبح أبناؤها ينظرون إلى الرجل الغربي على أنه المثل الأعلى لمجرد أنه انتصر عليهم وأظهر تقدمه على أكثر من صعيد، وسنن التاريخ تؤكد على أن المنتصر يغدو في موقع التأثير النفسي على المغلوب. كما قال ابن خلدون في **مقدمة تأريخه**: "إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه... انظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليها من هذا التشبه والاقتداء حظ كثير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في

(1) **علل الشرائع**، ج 2، ص 348، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج1، ص163.
(2) **الوافي**، ج 20، ص 713.

ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت حتى لقد يستثمر من ذلك الناظر بعين الحكمة إنه من علامات الاستيلاء والأمر لله"[1]. وحالنا كمسلمين اليوم هي كحال أهل الأندلس[2] بل هي أسوأ بكثير من حالهم، فقد ساد بيننا التقليد الأعمى للغرب واتباعهم في كثير من السلوكيات وأنماط الحياة، فغدونا رغم بعض الاستثناءات الطيبة والمشعة أمة ذليلة تابعة، وقد غدا المثل الأعلى للكثير من شبابنا هو النموذج الغربي!!

دور الحكم التدبيري في تحقيق هذا المقصد

ولا ريب أن الحاكم الشرعي العالم بزمانه والملم بحال الأمة وما تعانيه من مشكلات، قادر على أن يقوم بدور كبير على هذا الصعيد، وقد منحته الشريعة صلاحية كبيرة ليتخذ ما يلزم من إجراءات تساهم في تحصين الأمة من الاختراق ورفع مستواها، والعمل على بناء شخصية المسلم المستقلة والواثقة بنفسها، بحيث لا يكون تابعاً للآخرين في تصرفاته وأفعاله ومقلداً لهم ويعيش عقدة نقص اتجاههم. وقد لاحظنا في كتاب أبعاد الشخصية النبوية أنّ النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام لم يكن في كثير من الأحيان - وخلافاً لما توهم - بصدد بيان الحكم التشريعي المولوي، وإنّما بصدد إصدار أحكام تدبيرية بصفته حاكماً شرعياً، فقد يرى من المصلحة الضرورية أن يمنع من أمور أو يوجب أخرى لكونها تساهم في بناء الشخصية الإسلامية العزيزة.

ومن أهمّ الشواهد القوية على التدبيرية في هذه التعاليم، ما جاء في بعض الروايات من تنصيص على البعد الظرفي في هذه التدابير، من قبيل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ: "غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولَا تَشَبَّهُوا

(1) **تاريخ ابن خلدون**، ج 1، ص 147.
(2) كما ذكر الشعراني في **حواشي الوافي**، ج 20، ص 713.

بِالْيَهُودِ"؟ فَقَال عليه السلام: إِنَّمَا قَالَ صلى الله عليه وآله ذَلِكَ والدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُه وضَرَبَ بِجِرَانِه، فَامْرُؤٌ ومَا اخْتَارَ"[1].

وأعتقد أنّ كثيراً من النصوص المتقدمة في السياق المشار إليه يلزمنا وضعها وقراءتها على هذا الأساس، وإذا قرأناها كذلك فقد لا نجد أنّها تؤسس لفقه القطيعة مع الآخر، وإنما ترمي إلى تربية المسلم على أن لا يكون تابعاً للغير، ولا سيما أنّ هذه النصوص صدرت في فضاء كان فيه أهل الجزيرة ينظرون بإجلال لليهود ويشعرون بالدونية أمامهم، باعتبار أنّهم أهل كتاب سماوي، وكانوا - أي اليهود - يمنّون على الناس ويستفتحون عليهم بنبي يبعثه الله فيهم، وقد بقيت آثار هذه النظرة ورواسبها إلى ما بعد ظهور الإسلام، فأراد النبي صلى الله عليه وآله وخلفاؤه عليهم السلام تحطيم الهالة المزيفة والقداسة المصطنعة لهؤلاء اليهود في أنظار العرب، وتعزيز ثقة المسلمين بأنفسهم وتخليصهم من شعور الدونية المذكور، حتى بإيجاد تمايز شكلي مع اليهود. وهذا ما يؤشر إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام بشأن تغيير الشيب، فإنّ ما يفهم منه أنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما دعا إلى عدم التشبه باليهود عندما كان المسلمون فئة قليلة، والقلّة غالباً ما يتحكّم بذهنها هاجس الكثرة، فتحاول مسايرتها والتشبّه بها وتقليدها ومحاكاتها في كلِّ شيء، أما وقد اتّسع نطاق الدين بكثرة أتباعه "**وضرب بجرانه**" بتمكّنه واستراحته، فلا قيود على المسلمين، "**فامرؤ وما اختار**".

ولا يبعد عن هذا السياق ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "**أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبيائه: قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي كما هم أعدائي**"[2]، فإنّ هذا الخبر مع غضّ النظر عن سنده، لا يريد تأسيس قاعدة عامة بضرورة مخالفة الآخر في كلِّ ما يفعله ويختصّ به على مستوى الأكل والشرب

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 5.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص163.

واللباس والسلوك، إذ إنّ الكثير من مآكل ومشارب وملابس الآخرين من غير المسلمين محلَّلة، فهل نتركها مخالفة لهم؟! وإنما هدف إلى ما ذكرناه من بناء الشخصية الإسلامية المستقلة والتي لا تعيش حالة الانبهار بالآخر، ولا تشعر بالدونية أمامه.

3 - في المتعلق / مفهوم التشبه

ما المراد بالتشبه؟ وما هي صوره؟ وهل هو من العناوين الثابتة أو المتغيرة؟

أ - مفهوم التشبه وصوره

إنّ المأخوذ في بعض الأخبار عنوان مخالفة الكفار "خالفوا المشركين أو المجوس أو العجم"، وكأن المطلوب هو ترك مشابهتهم، وفي أخبار أخرى أخذ عنوان التشبه: "ولا تشبهوا باليهود" وهيئة التفعل تختزن معنى التوجه والقصد إلى الشيء، والفارق كبير بين التشبه والمشابهة، وعلينا أن لا نخلط بين المفهومين، فالمشباهة تتحقق بشكل قهري ولا تتقوم بالقصد والعلم، بخلاف التشبه فهو لا يتحقق بصرف تحقق الشبه بهم دون قصد أو التفات، ولذا نقول: إن فلاناً شبيه بفلان، لوجود شباهة بينهما، ولكننا لا نقول: إنه يتشبه به إلا إذا كان يتعمد تقليده في الزي واللباس ونحو ذلك، كما يفعله اليوم بعض الأشخاص ممن يقدمون على إجراء عمليات تجميل ليتشبهوا ببعض الشخصيات المعروفة.

والشباهة والتشبه لا مجال للقول بحرمتهما على إطلاقهما، لعدم نهوض دليل على الحرمة، فلا يمكننا القول بحرمة مشابهتهم أو التشبه بهم في المباحات مثلاً أو محاكاتهم والإفادة من تجاربهم في المجالات الصناعية والتقنية، وإلا لزم الحرج والضيق الشديدين على المسلمين، إذ ما أكثر المباحات التي يفعلها غير المسلمين؟! وما أكثر الأمور المفيدة التي يسبقوننا

إليها، قال ابن نجيم المصري: "إنّ التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء، فإنّا نأكل ونشرب كما يفعلون، إنما الحرام هو التشبه فيما كان مذموماً وفيما يقصد به التشبيه"[1].

بل إنّ بالإمكان إقامة الدليل على جواز لبس ألبسة الآخرين، وذلك لأنّ مشابهتهم بل التشبه بهم لو كانا محرمين لكان من الحري واللازم أن يؤمر الفرس أو الترك أو غيرهم من الشعوب التي دخلت الإسلام بأن يتركوا ألبستهم الموروثة، والحال أنه لم يرد شيء من ذلك، بل إنّ السيرة المستمرة جارية على بقائهم ملتزمين بالكثير من ألبستهم وأزيائهم ولم تتخلَّ تلك الشعوب عنها ولم تؤمر بالتخلي عنها، ولا سيما أن اللباس قد يكون مناسباً لبيئتها ومناخها، بل نجد في بعض الأخبار أن بعض ألبسة الفرس قد انتشرت بين المسلمين دون رادع عنها ولا سيما في العصر العباسي، وفي بعض الأخبار أن النبي ﷺ لبس بعضاً من ذلك، ففي الخبر "أن النبي ﷺ لبس جبة رومية ضيقة الكمين"[2]. وفي خبر آخر عن أنس بن مالك "أن ملك الروم أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم مستقة من سندس، فلبسها، فكأني أنظر إلى يديه تذبذبان.."[3]. قال الجوهري: "المساتق: فراء طوال الأكمام، واحدتها مستقة بفتح التاء. قال أبو عبيد: أصلها بالفارسية "مشته"

(1) **البحر الرائق**، ج 2، ص 18.

(2) **مسند أحمد**، ج 4، ص 255، ونحوه ما في **سنن الترمذي**، ج 3، ص 151، وروى ابن ماجة بسنده عن عبادة بن الصامت، قال: "خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم وعليه جبة رومية من صوف، ضيقة الكمين. فصلى بنا فيها". **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1180. وفي رواية المغيرة بن شعبة قال كنت مع النبي ﷺ في سفر فقال تخلف يا مغيرة وامضوا أيها الناس فتخلفت ومعي إداوة من ماء ومضى الناس فذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجته فلما رجع ذهبت أصب عليه وعليه جبة رومية ضيقة الكمين فأراد أن يخرج يده منها فضاقت عليه فأخرج يده من تحت الجبة فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه ومسح على خفيه"، **سنن النسائي**، ج 1، ص 83، **والسنن الكبرى** للبيهقي، ج 1، ص 281.

(3) **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 258، **ومسند أحمد**، ج 3، ص 229،

فعربت"[1]. وعن كتاب المخصص لابن سيدة: "مستقة: ضرب من أضرب الثياب يلبسها الأروام"[2].

على أنه يمكن القول: إنّ الزّي الذي كان يلبسه النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ليس لباساً موحى به من السماء، ولم تنزل آيات فيه إلا ما يتصل بلباس المرأة لجهة الستر وعدم التبرج، وفيما عدا ذلك فإنه ﷺ كان يلبس لباس قومه في بلاد الحجاز عموماً وفي مكة والمدينة خصوصاً، وهو يناسب هذه البيئة، ولذا فليس له ميزة على سائر الألبسة ليتحول إلى لباس ديني يراد تعميمه على سائر الأمم والشعوب التي دخلت الإسلام. وقد ورد عنه ﷺ: "العمائم تيجان العرب"، فهو لم يقل تيجان المسلمين..

وما قيل أو يقال فيه بالحرمة في هذا المجال أعني التشبه بالآخرين، هو الصور التالية:

الأولى: التشبه والمشاكلة في الطعام واللباس والمسالك والتي تكون بنحوٍ يعدُّ الشخصُ معها مندرجاً في زِي الأعداء وخارجاً عن زيه، نظير ما قيل في تشبه الرجال بالنساء أو العكس، فإنه ليس المقصود به مجرد أن يلبس الرجل لباساً تلبسه المرأة، وإنما أن يتشبه بها ويلبس لباساً يجعله مقترباً من التأنث في شخصيته. وقد لاحظنا سابقاً أنّ المجموعة الثانية من الأخبار تشهد لحرمة هذا النوع من المشاكلة، وربما كان هو القدر المتيقن من الأخبار الواردة في هذا الباب.

الثانية: التشبه بهم في الحرام. ولكن قد يقال: إنّ الحرام يجب تركه على كل حال، أكان الفاعل متشبهاً بهم في فعله أو غير متشبه، والأخبار المتقدمة غير ناظرة إلى التشبّه بهم في المحرمات كما لا يخفى على من لاحظها.

---

(1) **الصحاح**، ج 4، ص 1494.

(2) **المخصص**، نقلاً عن كتاب: **ضجيج الكون في لبس البنطلون**، ص 45.

الثالثة: فعل المباح متشبهاً بفاعل المنكر، وهذا ما يظهر القول به من بعض الفقهاء، من الشيعة والسنة، قال الشهيد الأول: "وقد ذكر بعض الأصحاب[1]: أنه لو شرب المباح متشبهاً بشارب المسكر فعل حراماً. ولعله ليس بمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح إليها"[2]. وقال ابن أبي جمهور الأحسائي: "أمّا لو شرب المباح بصورة الخمر، أو تشبّه في الأفعال المباحة بأفعال الفساق والظلمة ففي الحكم بفسقه إشكال، أقربه الفسق"[3].

وقال الغزالي: "لو اجتمع جماعة وزيّنوا مجلساً، وأحضروا آلات الشرب وأقداحه وصبوا فيها السكنجبين، ونصبوا ساقياً يدور عليهم ويسقيهم، فيأخذون من الساقي ويشربون، ويحيي بعضهم بعضاً بكلماتهم المعتادة بينهم، حرم ذلك عليهم وإن كان المشروب مباحاً في نفسه، لأنّ في هذا تشبهاً بأهل الفساد، بل لهذا ينهى عن لبس القباء، وعن ترك الشعر على الرأس قزعاً في بلاد صار القباء فيها من لباس أهل الفساد، ولا ينهى عن ذلك فيما وراء النهر، لاعتياد أهل الصلاح ذلك فيهم"[4].

وقال الصالحي الشامي: "من وضع من الماء ونحوه من الأشربة ما يضاهي الخمر في الصورة، وهيّأه بالهيئة التي يتعاطاها بها أهل الشهوات من الاجتماعات والآلات فقد أتى منكراً وإن كان لا يحد. وذكر أصحابنا أن إدارة كأس الماء على شاربه تشبهاً بشارب الخمر حرام، ويعزر فاعله"[5].

أقول: إنّ هذا لا يرجع إلى العصيان، ولا إلى التجري وإن ذكره بعضهم في هذا السياق، أما عدم كونه عصياناً فواضح، وأما أنه ليس تجرياً فلوجود الفرق، حيث إنّ المتجري أقدم على فعل ما هو حرام باعتقاده، فبان حلالاً،

---

(1) قيل إنه أبو الصلاح الحلبي.
(2) **القواعد والفوائد**، ج 1، ص 107، وقد نقله جمع من الأعلام في مبحث التجري.
(3) **الأقطاب الفقهية** لابن أبي جمهور الأحسائي، ص 134.
(4) **إحياء علوم الدين**، ج 6، ص 143.
(5) **سبل الهدى والرشاد**، ج 3، ص 115.

أمّا هذا فقد أقدم على تناول ما يعلم أنه مباح لكنه بحسب الهيئة تشبه بفاعل الحرام، وهذا لا دليل على حرمته، ما "لم يدل على حرمة مطلق التشبه بأهل المعاصي دليل، فيكون الحرمة من هذه الجهة ولكن الظاهر عدمه"[1].

الرابعة: أن يصبح المباح شعاراً مميزاً لأعداء الدين، أو لغير المسلمين. قال الغزالي: "نقول بترك السنة مهما صارت شعاراً لأهل البدعة، خوفاً من التشبه بهم، وبهذه العلة يحرم ضرب الكوبة، وهو طبل مستطيل دقيق الوسط واسع الطرفين، وضربها عادة المخنثين، ولولا ما فيه من التشبه لكان مثل طبل الحجيج والغزو"[2].

أقول: إنّ السُّنّة لا تترك لأنّها صارت شعاراً لأهل البدعة، وهذا الرأي من الآراء الباطلة باعتقادنا، ولو عمل به لأدى ذلك إلى محو السنن وتغيير الدين، كما أوضحنا ذلك في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، "والحق أحق أن يتبع". **وأمّا المباح** فمن الممكن أن يحكم الشرع بحرمته إذا أصبح شعاراً لأهل الكفر، بيد أنّ هذا يحتاج إلى دليل. ولم ينهض دليل على الحرمة فيما تقدم من الأخبار، نعم، يمكن القول بالحرمة إنّ أوجب ذلك هتكاً للمؤمن، وإلا فلا نرى موجباً للحرمة ولا سيما إذا كان نافعاً ومفيداً. وقد نُقل عن العز بن عبد السلام: "والمراد بالأعاجم الذين نهينا عن التشبه بهم أتباع الأكاسرة في ذلك الزمن، ويختص النهي بما يفعلونه على خلاف مقتضى شرعنا، وأمّا ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة في شرعنا فلا نترك ذلك لأجل تعاطيهم إياه، لأنّ الشرع لا ينهى عن التشبه بفعل ما أذن الله فيه، فقد حفر ﷺ الخندق على المدينة تشبهاً بالأعاجم حتى تعجب الأحزاب منه ثم علموا أنه بدلالة سلمان الفارسي"[3].

---

(1) **مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط الفوائد**، للملا حبيب الله الكاشاني، ص 159.
(2) **إحياء علوم الدين**، ج 6، ص 143.
(3) **ضجيج الكون من لبس البنطلون**، ص 36، **ونظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية**، ص 378.

ب - التشبه بين المبدأ والوسيلة

إنّ التبصر في نصوص الشريعة يدفعنا للقول: إنّ ثمة مبدأً ووسيلة في مسألة اللباس والأزياء، فإنه وبصرف النظر عن الوظيفة الطبيعية للباس - وأعني بها وقاية الحر أو البرد من خلال اللباس، وهي الوظيفة الأولى التي عرفها الإنسان، وتلتها الوظيفة الجمالية للباس وهي ما عبّر عنها القرآن بـ "ريشاً"[1] - فإنّ هناك وظيفة شرعية له، وهي وظيفة الستر، بأن يكون اللباس محتشماً، فلباس المرأة لا بد أن يكون ساتراً وغير موجب لفتنة الرجل، وهذا الكلام يمكن أن يقال في لباس الرجل أيضاً، فلا بد أن يكون غير موجب لفتنة المرأة. وهذا هو المبدأ الثابت في اللباس، وأما التفاصيل الأخرى فيه فهي وسائل، والوسائل متغيرة، وتخضع لتطور الأذواق والعادات وتغير الزمان والمكان.

وإنّ الكثيرين يختلط عليهم الأمر ولا يميِّزون بين ما هو وسيلة وما هو مقصد، أو قل بين ما هو تاريخيّ ومرتبط بمستوى التطوّر الحضاري للأُمة، وبين ما هو مبدأ تشريعي، وعلى سبيل المثال: لا يزال البعض إلى يومنا هذا يُصرّ على ضرورة ارتداء الرجل ألبسة معيّنة، أخذاً بالسنة، مع أنّ لقائل أن يقول: إنَّ قضية اللباس في شكله ترتبط بالعادات والتقاليد أكثر ممّا ترتبط بالتشريع.

وتُحدِّثنا الروايات أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يلبس الثياب الجيّدة المجلوبة من إيران، ولمّا اعترض عليه سفيان بن عيينة بمخالفة سيرته لسيرة جدّه عليّ عليه السلام الذي كان يلبس الثياب الخشنة أجابه باختلاف الزمان، ففي صحيح حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: "حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام وقَالَ لَه رَجُلٌ: "أَصْلَحَكَ اللَّه ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ يَلْبَسُ

(1) قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 26].

الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ ومَا أَشْبَه ذَلِكَ، ونَرَى عَلَيْكَ اللِّبَاسَ الْجَدِيدَ! فَقَالَ لَه: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْه ولَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِه فَخَيْرُ لِبَاسِ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِه، غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ عليهم السلام إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ عليه السلام وسَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ عليه السلام"[1] وفي خبر آخر أنه عليه السلام قال له: "**ويحك، إنّ علياً كان في زمن ضيق، فإذا اتّسع الزمان فأبراره أولى به**"[2]، وفي خبر ثالث أنه جرى موقف مشابه مع سفيان الثوري حيث شاهده يلبس جبة خز وكساء خز..[3]، والعادات التي خالف فيها الخلف السلف كثيرة جداً دون أن نجد نكيراً لذلك من علماء الأُمّة وفقهائها، لا سيّما أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

ونستطيع القول: إنّ الإسلام لا يضع قوالب جاهزة وأُطُراً محدّدة لطرائق العيش وأنماط الحياة المتحرّكة، وإلّا لما صلح لمواكبة المستجدّات وما كان خاتم الشرائع السماوية، ولذا رأينا أنّ الصحابة قد اختلفت سيرتهم بعد انتقالهم من مكة إلى المدينة التي واجهتهم بعادات لم يألفوها في اللباس والمسكن وغير ذلك فقد "كانوا في مكّة لا يعرف جُلُّهم المخيط من الثياب، فلمّا استقرّوا في المدينة لبسوا الثياب المخيطة والحلل اليمانية"[4]، واستمرّ التفاعل الطبيعي للصحابة مع المستجدّات بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وإثر احتكاكهم بالشعوب الأخرى نتيجة الفتوحات، فاقتبسوا من تلك الشعوب وأخذوا عنها الكثير من العادات والآليات التنظيمية على مستوى إدارة الدولة وتنظيم شؤونها دون أن يخطر في بال أحدهم أن يسأل عن الحكم الشرعي لذلك، لمعرفتهم أنّ هذه القضايا خارجة عن نطاق الدين وشبهة التحريم، أو لوضوح حكمها الشرعي عندهم.

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 411، وج 4، ص 444، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 5، ص17، الحديث 7، الباب 7 من ابواب أحكام الملابس.
(2) **وسائل الشيعة**، ج5، ص19، الباب 7 من أبواب أحكام الملابس، الحديث 11.
(3) **تهذيب الكمال**، ج 5، ص 86.
(4) **السلفية** للبوطي، ص15.

ت - تغير عنوان التشبه

ثم إنّ عنوان التشبه هو عنوان متحرك ومتغير وبمرور الزمان تخرج بعض الأفعال عن التشبه، وتدخل أمور جديدة في التشبه، فمع التسليم بالكبرى، أعني حرمة التشبه، يبقى أنّ ثمة نقاشاً من الناحية الصغرويّة، فما يكون في زمن من التشبه بالكفار لا يكون كذلك في زمن آخر، فاللباس - مثلاً - قد يكون في بادئ الأمر مختصاً بغير المسلمين، ولكنْ يكثر استعماله جهلاً أو عصياناً من قبل بعض المسلمين، أو لأن الآخرين يتركونه، ومع مرور الوقت، يشيع استخدامه ولبسه من قبل المسلمين، ولا يعود لبسه تشبهاً بالغير، فلا من يلبسه يقصد التشبه بهم، ولا مشابهة في نظر العرف.

وهنا تناط المسألة فتوائياً بالفقيه، وتناط تنظيمياً بالحاكم ولا مجال لإيكال الأمر إلى آحاد المكلفين لعدم قدرتهم على الإلمام بما قد يكون دخيلاً في وصول المجتمع الإسلامي إلى حالة التبعيّة المذلة أو لأنّ مصالحهم قد تمنع من الالتزام بذلك، فيحتاج ذلك إلى أن يكون الأمر بيد السلطة الشرعية.

ونذكر لذلك بعض الأمثلة التي حصل تغيّر فيها:

المثال الأول: لبس البنطال، فإنّ البعض حرمه، كما يذكر صاحب كتاب "ضجيج الكون من لبس البنطلون"، ولكن البنطال بحسب الظاهر هو السروال وهو قديم وعرفه العرب منذ صدر الإسلام، وقد ورد في الأخبار حديث عن جواز لبسه، وقد استفاد الحر العاملي من بعض الأخبار استحباب لبس السراويل[1]، كما ورد حديث عن جواز لبسها للمحرم إذا لم يجد إزاراً[2]، وورد في الخبر أن النبي ﷺ: "نهى أن يصلي الرجل في السروال الواحد ليس عليه شيء غيره"[3]، ولو فرض أنه كان بالأساس من لباس غير

(1) **وسائل الشيعة**، ج 5، ص 24، الباب 11 من أبواب أحكام الملابس، والباب 68، من الأبواب المذكورة.
(2) **وسائل الشيعة**، ج 12، ص 499، الباب 50، من أبواب تروك الإحرام.
(3) **ضعفاء العقيلي**، ج 3، ص 122.

المسلمين، لكنه لم يعد مختصاً بهم، وإنما صار من الألبسة والثياب المشتركة، فلا وجه لتحريم لبسه حتى للمرأة، خلافاً لما أفتى به بعض السلفية، قال: "لا يجوز للمرأة المسلمة أن تلبس البنطال؛ لما في ذلك من التشبه بالكافرات، والمسلمون منهيون عن التشبه بالكفار"[1]. نعم لو كانت تخرج بالبنطال أمام الأجنبي وكان مبرزاً لمفاتنها لحرم من هذه الزاوية، وكذا الحال لو كان البنطلون مجسماً لعورة الرجل بما يوجب فتنة النساء.

المثال الثاني: ربطة العنق، فقد حرمها بعض الفقهاء، سئل السيد الخامنئي عن ذلك، فأجاب: "لا يجوز لبس ربطة العنق وشبهها مما يكون من لباس وزي غير المسلمين بحيث يؤدي إلى نشر الثقافة الغربية المعادية، ولا يختص الحكم بمواطني الدولة الإسلامية"[2]. ولكنّ الأمر في لبسها لم يعد تشبهاً بالآخرين. ولعلّ بعض الفقهاء (السيد السيستاني) قد استند إلى ما قلناه في الحكم بحلية لبسها، مع أنه استشكل في اللباس المختص بغير المسلمين كما تقدم سابقاً، فقد قال جواباً على سؤال عن حكم ربطة العنق: "لا يحرم لبس الربطة وإن كانت من الحرير الخالص لأنها مما لا يمكن ستر العورة بها. وأما الممزوج بغيره بحيث خرج عن اسم الحرير الخالص، فيجوز لبسه وإن أمكن ستر العورة به"[3].

ودعوى أنّها تمثل صليباً ولذا تحرم من هذه الجهة، لأن لبس المسلم للصليب غير جائز، غير تام، لأنّ العرف لا ينظر إلى مرتديها على أنه يلبس صليباً، فلا يقال لمن يلبس ربطة عنق إنه يرتدي صليباً ولا يتبادر ذلك إلى الذهن، وكونها في مستهل الأمر انطلقت من فكرة الصليب لو سلم به، لا يوجب التحريم لتغير النظرة، بعد صيرورتها لباساً عالمياً، يرتديه الملحد الذي لا يؤمن بالصلب، كما يرتديها النصراني وكذا المسلم، والفتوى المذكورة لم

(1) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 17، ص 116.
(2) **أجوبة الاستفتاءات**، ج2، ص 104.
(3) **الفقه للمغتربين**، ص 163.

تشر إلى هذا المعنى. نعم الفتوى تذكر قيداً وهو أن يسهم لبسها في نشر الثقافة الغربية، فإذا كان قيداً احترازياً فيدور الأمر مدار نشر الثقافة الغربية.

المثال الثالث: لبس القبعة / البرنيطة، ويبدو أنها كانت معروفة للنصارى منذ زمن، حتى أنّ بعضهم ذكر أنه لا بد من إلزامهم بها في عقد الذمة، قال الشيرواني الشافعي (1118هـ): "وللنصارى البرنيطة السوداء"[1]. وقد حرم كثيرون لبسها للمسلم، بل حكم بعضهم بكفر مرتديها[2]، قال الدمياطي الشافعي (1310هـ): "والمكفر أيضاً كمشيٍ إلى الكنائس حالة كونه متلبساً بزيهم، أي بهيئتهم التي يتلبسون بها، كأن يشدّ على وسطه زناراً وهو خيط غليظ فيه ألوان يشد في الوسط فوق الثوب أو يخيط فوق الثياب بموضع لا يعتاد الخياطة عليه كالكتف ما يخالف لونها أو يضع البرنيطة فيكفر بذلك"[3]، ومعلوم أنه عندما أقدم أتاتورك في تركيا على إلزام الناس بلبس القبعة ثارت ثائرة العلماء عليه، إلى حد أن بعضهم "أفتى بتكفير المتلبس بالبرنيطة"[4]، في المقابل، ذهب جمع من العلماء إلى الجواز[5]، ومنهم الشيخ محمد عبده،[6]وقد حورب بل كُفِّر، لإفتائه بجواز التزيي بزي الإفرنج ولبس البرطلة أو البرنيطة[7].

والأمر عينه حصل في إيران عندما أقدم الشاه رضا بهلوي على هذه

---

(1) **حواشي الشيرواني**، ج 9، ص 300.
(2) **ضجيج الكون من لبس البنطلون**، ص75.
(3) **إعانة الطالبين للدمياطي**، ج 4، ص 154.
(4) **ضجيج الكون في لبس البنطلون**، ص 31.
(5) **المصدر نفسه**، ص 31.
(6) سأله رجل من بلاد الترنسفال عن حكم لبس البرانيط لأجل قضاء الحاجة، فأجاب رحمه الله: "لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول في دين غيره، فلا يعد مكفراً، وإذا كان اللبس لحاجة، من حجب شمس أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره ذلك، لزوال معنى التشبه بالمرة"، **الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده**، ج 2، ص 500.
(7) **ضجيج الكون في لبس البنطلون**، ص 31.

الخطوة[1]، وقد كتب السيد هبة الدين الشهرستاني مقالة في جواز لبس البرنيطة ونشرها في مجلة المرشد[2].

والظاهر أنه لا دليل على حرمة لبسها، إلا دليل التشبه، وهو غير تام كما عرفت، ولو تمّ فقد زال عنوان التشبه في زماننا، بسبب كثرة شيوعها عند المسلمين وغيرهم. فالقول بالحرمة غير صحيح فضلاً عن التكفير.

ثالثاً: هل تلزم غير المسلمات بالستر الشرعي؟

هل تُلزم النساء غير المسلمات في الدولة الإسلامية باللباس الشرعي الإسلامي؟ أم يجوز لهنّ ارتداء ما يحلو لهنّ؟ والسؤال عينه يطرح بشأن الرجال من غير المسلمين، فهل يُمنعون مما قد يقال بمنع المسلم منه وهو اللباس غير الشرعي، ولا سيما أنّه قد شاع اليوم لباس غير محتشم ومخلٌّ بالآداب العامة وهو قد يشكل فتنة للجنس الآخر. ونحن في المقام لا نتناول المسألة من زاوية بيان تكليف المسلم لجهة النظر إليهنّ، وإنما من زاوية موقفه الشرعي في المجتمعات أو الدول الإسلامية، من خروجهنّ إلى المجتمع وهن غير ملتزمات بالحجاب الشرعي، فهل يحق منعهنّ من ذلك وهي يجب نهيهن عنه؟

1 - دليل عدم إلزامهنّ بالحجاب

من الممكن القول: إنّ النساء غير المسلمات لا يُلزمن باللباس الشرعي الإسلامي، وذلك لبعض الوجوه، وعمدتها:

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 166، ونقل السيد الأمين أنه "لما قرروا توحيد الشكل في إيران أحضروا نماذج إلى المجلس النيابي فقرروا هذا الشكل الحاضر من القبعات"، **المصدر نفسه**. ولا شك أنّ "اعتمار هذه القبعة [كان] يومئذ يعد خروجاً على الآداب الإسلامية"، **مستدركات أعيان الشيعة**، ج 5، ص 198. وعن كيفية إلزام السلطة للناس بخلع أي لباس غير القبعة، وإلزامهم بالقبعة، راجع: **المصدر نفسه**، ج 5، ص 214.

(2) **ضجيج الكون من لبس البنطلون**، ص 32 - 33.

الوجه الأول: قصور أدلة الحجاب عن الشمول لغير المسلمات، فإنّ الموضوع في أوامر الستر والحجاب هنّ المسلمات، ففي بعضها أخذ عنوان نساء المؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الأحزاب: 59]، ونساء المؤمنين منصرفها هن المؤمنات، وفي بعضها أخذ عنوان المؤمنات، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوۡ نِسَآئِهِنَّ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النُّور: 31]. وفي بعضها أخذ عنوان نساء النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 53]. ولم نجد آية أخذ فيها عنوان المرأة كموضوع لوجوب الستر.

وعليه، فلا يوجد في المقام إطلاق شامل لغير المسلمات، فلا يبقى إلا دعوى إلحاقهن بالمسلمات بقاعدة الاشتراك، أو قل: بقاعدة أن الفروع يكلف بها غير المسلم كما يكلف بها المسلم، ولكنّ الصحيح أنّ غير المسلمين ذكوراً وإناثاً غير مكلفين بالفروع، وبالتالي فلا يجب عليهن الالتزام بالأحكام الشرعية الثابتة في شريعتنا، ومنها الحجاب الإسلامي، وبالتالي فلا يجب علينا إلزامهن بذلك، لأنه إنما يؤمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر الشخص المكلف بأحكام هذه الشريعة.

الوجه الثاني: يستفاد من الروايات المختلفة وبعض الشواهد التاريخية أنّ السيرة العامة لنساء أهل الذمة من النصارى واليهود كانت جارية على عدم

ارتداء اللباس المستجمع للشرائط الشرعية للباس المرأة المسلمة، والأخبار المشار إليها هي من قبيل:

الخبر الأول: ما رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله: "لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شُعُورِهِنَّ وأَيْدِيهِنَّ"[1].

الخبر الثاني: خبر أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: "لا بأس بالنظر الى رؤوس نساء أهل الذمة.."[2]. وهذا يصلح لتأييد خبر السكوني، لأنّ أبا البختري وهو وهب بن وهب ضعيف جداً، بل قيل إنه أكذب البرية.

والاستدلال بهذين الخبرين ليس من جهة دلالتهما على أنّ جواز النظر إليهن يستفاد منه جواز الكشف لهن والسماح لهنّ بذلك، إذ من الواضح أنه لا ملازمة بين الأمرين، وهذا بخلاف العكس، فإنه إذا دلّ دليل على جواز كشفهن لرؤوسهن وأيديهن، فلا يبعد أن يستفاد منه بالملازمة العرفية جواز النظر إليهنّ. وإنما تقريب الاستدلال بهما أنّ مثل هذه النصوص يستفاد منها أنّ نساء أهل الذمة، لم يكنّ يسترن شعورهن ورؤوسهنّ، فإنّ التنصيص على جواز النظر إليهنّ في أكثر من خبر، ليس بياناً لحكم افتراضي أو بسبب انكشاف رؤوسهن وأيديهن صدفة، وإنما كان يعالج مشكلة تعبر عن ظاهرة عامة.

والخبر الآخر الذي يشير إلى وجود ظاهرة من هذا القبيل هو موثقة عباد بن صهيب قال: "سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج،

(1) **الكافي**، ج 5، ص 424.

(2) **قرب الإسناد**، ص 131، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 20، ص 206، الباب 113، من أبواب مقدمات النكاح، الحديث 2.

لأنّهن إذا نهين لا ينتهين.."[1]، فقد دلّ الخبر على أنهن كنّ يتعمدن كشف شعورهنّ، وأن تلك سيرتهن.

إن قلت: إنّ الخبر على عكس المطلوب أدلّ، لأنّه حتى لو دلّ على سيرة كذلك، لكنه لا يدلّ على إقرارهنّ على ذلك، كيف وقد فرض أنّهن لا ينتهين إذا نهين، فهذا معناه أنّ نهيهنّ مطلوب، لكنْ إذا أصررن ولم يرتدعن، فعندها يجوز النظر إليهنّ. ونهيهن بطبيعة الحال لا يكون على فعل أمر مكروه، بل فعل محرم، وقد يقال: إنّ الموثقة تكشف عن أن الخطاب الشرعي بالحجاب شامل لهنّ، ما يدلّ على أنّ الآخر غير المسلم مكلف بالفروع.

قلت: إنّ الاستدلال بالموثقة على كون الآخر مكلفاً بالفروع غير تام، إذ لا دلالة لها على ذلك، فنهيهنّ عن ارتكاب أمر لا يكشف عن كونهنّ مكلفات به في أصل الشرع على حدِّ تكليف المسلمات، وبيان ذلك: إنّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الرواية ليست بصدد بيان حكمهنّ وإنما بصدد بيان حكم نظر المسلم إليهن، فمن الممكن أن يكون السفور غير محرم عليهنّ ومع ذلك كنّ يؤمرن بالستر، مراعاة للجو الإسلامي العام، حاله في ذلك حال الخمر، فإنّهم أقروا عليه، ولكن أخذ عليهم عدم التجاهر به في الأماكن العامة وبحضور المسلمين، ولو قيل بدلالة الموثقة على كونهنّ مأمورات بالستر فلا يمكن استفادة القاعدة العامة منها، إذ لا يمكن إلغاء خصوصية المورد، وهو الستر، وقد ذكرنا في دراسة القاعدة أنّ بعض التكاليف أمر به الآخر إما لكونها مما يحكم بها العقل أو لكونها من التكاليف المشتركة، أو لكونها مما يقتضيه النظام العام.

اتضح مما تقدم أنّ جريان السيرة على كشف الشعور لا غبار عليه، وتؤيده بعض الشواهد التاريخية، ولا سيما بالنسبة للإماء فقد كنّ لا يسترن شعورهنّ.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 470، **وعلل الشرائع**، ج 2، ص 565.

2 - منعهنّ من التبرج الفاضح

اتضح مما تقدم أنّ دليل إلزام النساء غير المسلمات بالحجاب غير تام، ولذا فالأقرب هو عدم وجوب ذلك، استناداً إلى الوجهين المتقدمين.

هذا ولكن ذلك لا ينافي مشروعية منعهنّ - في الدول الإسلامية - من الخروج متبرجات وشبه عاريات كما نلاحظ في زماننا، فإنّ هذا باب عظيم لفتنة الرجال، وقد أمرت المرأة بالستر حفاظاً على الجو الأخلاقي في المجتمع وكي لا يطمع الذي في قلبه مرض، ناهيك عن أن ذلك قد يكون مشجعاً للمسلمات على الاقتداء بهنّ، وهذا باب فساد كبير أيضاً، ومعلوم أن الإسلام لا يتسامح في الإجهار بالفساد، وقد منع غير المسلمين في ظل نظام الذمة من التجاهر بالمنكرات، وهذه منها. وعليه، فيمكن التساهل معهنّ في أمر الحجاب في الحدود التي لا تكون سبباً للفتنة، كما كان يتسامح مع الإماء في كشف شعورهن، وإظهار شيء من سواعدهن، وهذا ما يستفاد من الأخبار المتقدمة، فإنها تحدثت عن النظر إلى شعورهنّ أو أيديهن.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّه يبدو من الروايات المتقدمة أنّ النظر إليهنّ حرام لكونه منافياً لحقّ الغير، فالمحتشمة لها حقّ أن لا يُنظر إلى شعرها أو جسدها في حال انكشافه في حالة طارئة، وأما السافرة التي لا تتحجب وخلعت جلباب الحياء إما عصياناً - رغم أمرها بالحجاب ونهيها عن السفور - وإما تديناً، بمعنى أنها لا ترى ملزماً لها في دينها بالتحجب، فيجوز النظر إليها، لأنه لا حرمة لها، بعد أن نزعت الحرمة عن نفسها، فمنشأ عدم الحرمة فيهنّ أنهنّ لا يرين ذلك واجباً في دينهن، فلم يتسترن فأسقطنا بذلك حرمتهنّ، هذا ما نفهمه ولا نوافق على ما ذكره بعضهم من أنّ عدم حرمتها ناشئة من عدم إسلامها، إذ لا دلالة للأخبار على ذلك.

المحور الثالث

قاعدة المقابلة بالمثل

1 - مبدأ الدفاع والرد على الاعتداء

2 - قاعدة المقابلة بالمثل عند الفقهاء

3 - نظرة في معنى القاعدة ومبرراتها ونطاقها وضوابطها

4 - أدلة قاعدة المقابلة بالمثل

5 - حدود القاعدة ومدياتها

6 - من تطبيقات قاعدة المقابلة بالمثل

إنّ قاعدة المقابلة بالمثل - إن تمّت - هي من القواعد الفقهية المفيدة في بحث الجهاد والعلاقات السياسية والدوليّة مع الآخر، كما أنها مفيدة في مجال القصاص ومواجهة الاعتداءات الشخصية التي يتعرض لها الإنسان. وتوضيح هذه القاعدة وبيان موارد جريانها، وضوابطها وبعض تطبيقاتها سيكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: مبدأ الدفاع والرد على الاعتداء

لا ريب أنّ أصل الدفاع عن النفس في مواجهة العدوان - بصرف النظر عن كونه مماثلاً له أم لا - هو عمل مشروع، وتقتضيه الفطرة والوجدان، فكل إنسان مفطور على أن يدافع عن نفسه وأهل بيته وما في حوزته عند تعرضه للظلم والعدوان، بل إنّنا نلاحظ أن غريزة الدفاع عن النفس والأولاد والغذاء موجودة عند الحيوان، وقد زرعت فيه ذلك يدُ الحكمة الإلهية، لمصلحة البقاء والاستمرار ولولاها لانقرض وجوده. ومن هنا كان من الطبيعي

أن يمضي الشرع الحنيف ويقر حقّ الدفاع عن النفس، لأنّ التشريع ينسجم كامل الانسجام مع مقتضيات الفطرة ومتطلباتها، وقد اعتبرت النصوص المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام أنّ كل من مات دون نفسه أو عياله أو ماله فهو شهيد[1]، بل إنّ الإنسان منهي شرعاً عن تعريض نفسه للمخاطر وإيرادها مورد الهلكة.

الردّ الأخلاقي على الظلم

ولكن قد يقال: إن مبدأ الردّ وإن لم يناف العدل لكنه ينافي مبدأ العفو والتسامح الذي دعا إليه الإسلام.

ونقول: إن الرد الإيجابي أو بالحسنى على ما نتعرض له من إساءات وتعديات هو أمر حثت عليه التعاليم الدينية، واعتبرته من مكارم الأخلاق، وقد شجع الإسلام على العفو والتسامح، واعتبر أنّ الإحسان هو الأسلوب الأرقى في التعاطي مع الآخر، ليس الآخر المحسن فحسب، كما قال تعالى: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾ [الرَّحمٰن: 60][2]، بل مع الآخر المسيء أيضاً، قال تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 96]، فحري بالإنسان المسلم أن يأخذ بهذا الخلق النبيل وأن يواجه المسيء بالإحسان، وقد جسد رسول الله ﷺ في سيرته مع المشركين أعلى درجات الرقي في العفو والتسامح، فكان يحسن إلى من أساء إليه، ويعفو عمن ظلمه، وكان ﷺ يقول: "**إنّ الله رفيق يحبّ الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف**"[3]، ولهذا الأسلوب تأثيره البالغ في المجال

---

(1) في صحيح عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: "مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلِمَتِه فَهُوَ شَهِيدٌ"، **الكافي**، ج 5، ص 52، وعن عبد الله بن عمرو قال: "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من قتل دون ماله فهو شهيد"، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 108.

(2) ولعل منه رد التحية بمثلها أو بالأفضل منها، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ [النِّسَاء: 86].

(3) **مسند أحمد**، ج 1، ص112، **وصحيح مسلم**، ج 8، ص 22.

الدعوي، لأنه يفتح قلوب الآخرين على الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فُصّلَت: 34].

ويزداد التأكيد الإسلامي على أهمية الأخذ بمبدأ العفو والتسامح عندما ندخل إلى دائرة العلاقات بين الأقارب والأرحام، حيث يدعوك الإسلام هنا ويشجعك لتصل من قطعك، وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك، ففي موثق إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ بَلَغَنِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: "**أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ** صلى الله عليه وآله فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه أَهْلُ بَيْتِي أَبَوْا إِلَّا تَوَثُّباً عَلَيَّ وقَطِيعَةً لِي وشَتِيمَةً، فَأَرْفُضُهُمْ؟ قَالَ: إِذاً يَرْفُضَكُمُ اللَّه جَمِيعاً، قَالَ: فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ وتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كَانَ لَكَ مِنَ اللَّه عَلَيْهِمْ ظَهِيرٌ"[1].

لكنّ لاعتماد أسلوب العفو شرطين:

الأول: أن لا يكون العفو موجباً لتمادي الآخر في طغيانه، ففي رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام: "وحق من ساءك أن تعفو عنه، وإن علمت أن العفو يضره انتصرت، قال الله عز وجل: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشّورىٰ: 41]"[2].

الثاني: أن لا يكون العفو عن التعديات والتجاوزات التي تطال الحق الخاص، فالإساءة تارة تندرج في التعديات العامة، وأخرى تندرج في التعديات الخاصة، والتعديات الخاصة قد يكون لها وجهان: تجاوز للحق الخاص، وتجاوز للحق العام، وإذا كان الإسلام على مستوى تجاوز الحق الخاص للأفراد يفضّل لهم أن يأخذوا بالعفو، لأنه أقرب للتقوى، وهو يشجعهم على هذا السلوك، بيد أنّه على مستوى الحق العام، يدعو إلى الأخذ

(1) **الكافي**، ج 2، ص150.
(2) **الأمالي** للصدوق، ص 456، **ومكارم الأخلاق**، ص 433.

بالعدل، كقاعدة، وليس إلى العفو، فلا مجال للعفو والتسامح هنا إلا في حالات خاصة يناط أمرها وتشخيص المصلحة فيها بيد الحاكم الشرعي، والوجه في كون العدل هنا هو الأصل، هو توقف انتظام الحياة على اعتماد العدل، والإسلام دين واقعي يريد أن يبني الحياة على أساس الانتظام، ومعلوم أنه لا انتظام للحياة الاجتماعية بدون قوانين رادعة تحاسب المعتدي وتضعه عند حده، ومن هنا ورد في الخبر أنه سُئِلَ علي عليه السلام: "أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوِ الْجُودُ؟ فَقَالَ عليه السلام: الْعَدْلُ يَضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا والْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا، والْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ والْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وأَفْضَلُهُمَا"[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرد في العدوان الشخصي يدور أمره بين الوجوب والجواز، لأنه إذا كان ترك الردّ يؤدي إلى تعرض الشخص المعتدى عليه لخطر الهلاك أو نحوه فيكون واجباً، حفظاً للنفس، وإلا كان جائزاً، وأما في العدوان العام فالرد فيه يكون واجباً ولا يتصف بالجواز بالمعنى الأخص إلا إذا طرأ عنوان آخر في البين وكان ثمة مصلحة في ترك الرد.

ثانياً: قاعدة المقابلة بالمثل عند الفقهاء

بعد أن تحدثنا عن مشروعية الدفاع والردّ على العدوان، نأتي الآن إلى مبدأ الردّ بالمثل لنرى مدى إمكان الاستفادة منه كقاعدة فقهية، وبداية يجدر بنا ملاحظة مدى تطرق الفقهاء للقاعدة، فنقول:

إنّ مبدأ المقابلة بالمثل لم يطرح في كلمات الفقهاء - باستثناء بعض المعاصرين - كقاعدة فقهية عامة، بحيث تبحث ضمن القواعد الفقهية وتُبيّن حدودها وأدلتها وموارادها، أجل، هي قاعدة معمول بها عندهم - بقيود - في باب القصاص واستيفاء الجنايات، وبيان ذلك:

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 102.

1 - في القصاص

إنّ الإسلام - في الإجمال - يقرّ مبدأ المقابلة بالمثل في القصاص، أكان قصاص النفس أو قصاص الأطراف، على تفصيل مذكور في الكتب الفقهية.

وقد ذكر الفقهاء أنه في الجناية العمدية على النفس يشترط التساوي في الذكورة والأنوثة وفي الحرية والرقية وفي الدين، وأما في الجناية العمدية على الأطراف فلا يشترط التساوي في الذكورة والأنوثة، فيقتص للمرأة من الرجل، والعكس أيضاً، لكن يشترط التساوي في السلامة والشلل، فلا تقطع الصحيحة بالشلاء. والتساوي في الأصالة والزيادة، فلا يقطع الزائد بالأصيل. وفي محل الاقتصاص، فتقطع اليمين باليمين واليسار باليسار، وقالوا أيضاً باعتبار التساوي في الشجاج طولاً وعرضاً، واشترطوا أن تكون الجناية مما يمكن تقديرها واستيفاؤها دون زيادة أو نقيصة، فإنه لا يجوز ردّها حينئذٍ بل تؤخذ ديتها أو أرشها، هذا ويمكننا أن نقول إنّ هذه الفروع ثابتة بأدلتها الخاصة ولو لم تتم قاعدة المقابلة بالمثل. وهذه الأحكام الفقهية تحتاج إلى دراسة في محلها، بحيث ينظر في مدى تمامية أدلتها، وإلى نوعية الحكم فيها، فهل هي أحكام تشريعية ثابتة أو أن بعضها أحكام تدبيرية؟

وسوف نتطرق في التطبيق الرابع الآتي إلى فرع مهم من فروع مسألة المماثلة في القصاص.

2 - في الضمان

يمكننا القول: إنّ مبدأ الضمان هو مبدأ عادل، ولا ريب أنّ أصلَ التعويض على الإنسان إزاء ما أتلف من ماله لا يتوقف ثبوته على قاعدة المقابلة بالمثل، فالضمان حقّ من حقوق الإنسان المغصوب ماله وهو ثابت بأدلته التي تؤكد على أنّ من أتلف مال غيره فهو له ضامن، أما ثبوت الضمان بآية: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، فقد

قال به الشيخ الطوسي[1] وتبعه غيره[2]، وخالفه جمع من الفقهاء في ذلك، ومنهم النائيني ورأى أنّ الآية ناظرة إلى التقاص وليس الضمان[3]، نعم، إنّ مماثلة العوض للمعوض هو مما يندرج في مبدأ التعامل بالمثل، فلو سرق من الشخص ألف دينار فله أن يأخذ من السارق ألفاً دون زيادة، بيد أن للمسألة تفاصيل كثيرة، ومنها ضمان المثلي بالمثل وضمان القيمي بالقيمة، وقد وقع الكلام حول استفادة ذلك من آية الاعتداء بالمثل أو غيرها.

3 - ما نترقبه من القاعدة

هذه حدود القاعدة في كلمات الفقهاء، لكنّ ما نترقبها منها هو أوسع من مسألتي القصاص والضمان، إنّ ما نترقبه من قاعدة المقابلة بالمثل هو إمكان الإفادة منها في تقديم إجابات على أسئلة معاصرة، منها: أنه في مجال العلاقات الدولية مثلاً هل يتعين الرد بالمثل؟ فإذا أقدمت دولة ما على قطع علاقتها مع الدولة الإسلامية وطردت سفيرها فهل يتعيّن على الدولة المعتدى عليها أن تعاملها بالمثل؟ وفي حالات الحرب هل يمكن اعتماد هذا المبدأ؟ فإذا قصف العدو المدنيين فهل يمكننا قصف مدنييه، مقابلة له بالمثل؟ ولو

---

(1) قال: "المنافع تضمن بالغصب كالأعيان مثل: منافع الدار، والدابة، والعبيد، والثياب. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا تضمن المنافع بالغصب بحال، فإن غصب أرضا فزرعها ببذره، كانت الغلة له، ولا أجرة عليه إلا أن تنقص الأرض بذلك، فيكون عليه نقصان ما نقص. وزاد على هذا، لو آجرها وأخذ أجرتها، ملك الأجرة دون مالكها. دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]. والمثل مثلان، مثل من حيث الصورة، ومثل من حيث القيمة، فما لم يكن للمنافع مثل من حين الصورة، وجب أن يلزمه من حيث القيمة، وعلى المسألة إجماع الفرقة، وأخبارهم تدل عليها"، **الخلاف**، ص 3، ص 403.

(2) انظر: **غنية النزوع**، ص 278، **والسرائر**، ج 2، ص 480، وغيرهما.

(3) قال الشيخ النائيني: "ثم إنه - يتّجه على الاستدلال بالآية - بأنّها لا تدلّ على اشتغال ذمّة الضّامن ولا على جواز تملّك المالك منه بل غاية مدلولها جواز مقاصّة أمواله في التصرف والانتفاعات وهذا يجتمع مع عدم الملك كما في المعاطاة على القول بالإباحة"، **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 98.

أقدم الجيش المعادي على التمثيل بأجساد شهدائنا فهل لنا أن نمثل بأجساد قتلاهم؟ وإذا قتل الأسرى فهل يجوز لنا قتل أسراه؟ وإذا استخدم أسلحة الدمار الشامل فهل يمكننا على قاعدة الرد بالمثل استخدام السلاح عينه؟ إلى غير ذلك من الأسئلة، التي لم نجد أنّ الفقهاء أدرجوها في قاعدة التعامل بالمثل. نعم، قد طرح هذا المبدأ - كقاعدة - في كلمات بعض المعاصرين، كما سنذكر في فتاوى بعضهم، فكأنهم جعلوها قاعدة للاستنباط.

ثالثاً: نظرة في القاعدة ومبرراتها ونطاقها وضوابطها

في هذه النقطة يهمنا أن نبيّن المقصود بقاعدة الرد بالمثل، ونحدد محل الكلام فيها، ونبيّن ضوابطها وما يدخل فيه ويخرج عنها، وهذا ما نوضحه من خلال الأمور التالية:

1 - العلاقة بين مبدأي الدفاع عن النفس والرد بالمثل

إنّ دفع المعتدي أثناء إقدامه على العدوان، هو أمر مشروع كما سبق، بيد أنّ مشروعيته لا تتوقف على ثبوت شرعية التعامل بالمثل، فعندما تدافع عن نفسك في وجه من يهاجمك، يكون دفاعك مشروعاً بعنوان كونه دفاعاً عن النفس، لا بعنوان كونه رداً بالمثل. ويمكن القول: إن النسبة بين عنوني الدفاع عن النفس والرد بالمثل، هي العموم من وجه، وذلك لأنه ليس كل دفاع عن النفس هو ردّ بالمثل، إذ قد يقتضي الدفاع الرد بأكثر من المثل أو أقلّ، وفي المقابل، فليس كل ردٍّ بالمثل هو دفاع عن النفس، فالرد بالمثل قد يأتي في مرحلة لاحقة على مرحلة الدفاع.

ومما يلتقي عليه المبدأن المذكوران، أن مورد الدفاع وكذا الردّ بالمثل هو حالة إقدام الإنسان على فعل أمر يكون إقدامه عليه ابتداءً ظلماً ومحرماً، لكن حيث إنّ إقدامه عليه جاء في سياق الدفاع أو الرد بالمثل يصبح مشروعاً.

2 - الرد بالمثل ملاكاً وتشريعاً

إنّ مبدأ الرد بالمثل يمكن تصوره على مستويين:

المستوى الأول: مبادئ الحكم، بمعنى أنّ الردّ بالمثل يكون هو مناط بعض الأحكام الشرعية، من ذلك ما ذكره بعض العلماء[1] من أنّ إقرار الإسلام بمبدأ الرقيّة جارٍ وفق مبدأ التعامل بالمثل، فالمشرّع هنا انطلق من هذا المبدأ لإقرار الرقيّة.

المستوى الثاني: جعل المبدأ المذكور - من قبل المشرع - قاعدة تشريعية ذات ملاكات معينة سنشير إليها، بحيث يباح للمسلم الإقدام على بعض الأفعال والتصرفات المحرمة في نفسها، على قاعدة الرد بالمثل.

والمستوى الثاني، إنْ أمكن إثباته بالدليل فهو يعني أنّ الشريعة أقرّت قاعدة التعامل بالمثل، وأما المستوى الأول، فإنّ إثباته للقاعدة الشرعية العامة يتوقف على إحراز أنّ الرد بالمثل ليس من قبيل الحكمة بل من قبيل العلة التامة الداعية إلى جعل وتشريع هذا الحكم، وعندها يتمسك بعموم التعليل، وتلغى الخصوصية عن المورد.

3 - مبررات ودوافع إقرار قاعدة الرد بالمثل

إنّ إقرار الإسلام لمبدأ الرد بالمثل، كما سيأتي دليله، منطلق من الاعتبارات التالية:

أ - ضرورة حفظ الانتظام العام للحياة البشرية.

ب - إنّ إقرار هذا القانون يمثل في حد نفسه عنصر ردع للظالم عن

(1) **العلاقات الدولية في الإسلام**، أبي زهرة، ص 38. يقول السيد فضل الله: "ما قدمناه من عرض لتاريخ الرق في العالم - لا سيما وقت ظهور الإسلام - يظهر أن اللجوء إلى الاسترقاق كان عملاً بمبدأ المعاملة بالمثل، حتى يدفع أعداءه للتوقف عن استرقاق المسلمين"، **الجهاد**، ص 315.

التمادي في إجرامه وعدوانه، فإنّ من يعلم بأنه سوف يشرب من الكأس المرة التي سقى منها الآخرين، فإن ذلك يدفعه للتفكير ملياً قبل الإقدام على الظلم والاعتداء.

ت - حفظ عزة الإنسان وكرامته، فإنّ السكوت إزاء العدوان وعدم الرد عليه بالمثل يعطي انطباعاً عن وهنك وضعفك، وهو ما سوف يغري الآخر بتكرار عدوانه، ومعلوم أنّ حفظ عزة الأمة وقوتها هي من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، كما أوضحنا في فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر.

4 - مورد القاعدة ونطاقها

في بيان مورد القاعدة وتحديد نطاقها ومعرفة ما هو داخل فيها أو خارج عنها، يمكن ذكر نطاقين:

النطاق الأول: إنّ الرد بالمثل يكون عند انتهاك الآخر لحقوق الأشخاص أو الجماعات، وليس عند إقدامه على انتهاك حق الله تعالى بفعل الحرام، فيكون الرد بالمثل جارياً على أساس تقابل الحقوق، فالحق بالحق، فمن راعى حق الآخرين فعلى الآخرين مراعاة حقه، ومن انتهك حقوقهم لهم أن ينتهكوا حقه، فمن ضربك فقد انتهك حرمتك فيحق لك أن ترد بالمثل، هذا في العدوان الشخصي وكذا في العدوان العام، فعندما ينتهك العدو أمن المجتمع فيحتل الأرض أو يرمي بصواريخه علينا، فلنا أن نرد عليه بالمثل، وأما عندما يعتدي الآخر على حق الله تعالى، فيسب الذات الإلهية أو يشرب الخمر في بلداننا أو يزني بمسلمة، فلا ينبغي التوهم أن لنا أن نقابله بمثل ما فعل فنسب الله أو نشرب الخمر أو نقدم على الزنا بغير المسلمة[1].

النطاق الثاني: إنّ الحرمات على نوعين:

(1) قال السيد الخوئي: ".. فالسب لا يقاس بغيره من المحرمات الذاتية التي لم تكن من سنخ الحقوق ولم تثبت حرمتها لأجل احترام المؤمن، كالنظر إلى أخت الغير أو زوجته فإنّه لا يجوز للزوج أو أخ المنظور إليها أن ينظر إلى أخت الناظر أو زوجته

النوع الأول: هو الحرمات التي فهم من دليلها أنّ الشارع لا يسمح بتجاوزها وانتهاكها على أي حال، فهي مبغوضة له ولا يريد وقوعها خارجاً، ولو في مقام المقابلة بالمثل.

النوع الثاني: هو الحرمات التي لا يريد الشارع تجاوزها وانتهاكها في الحالات الطبيعية لكنه قد يسمح بتجاوزها إذا انطبق على فعلها عنوان آخر كعنوان المقابلة بالمثل، فضلاً عما لو اندرجت في قاعدة التزاحم، فكان ارتكابها أهون وأخف المفسدتين.

ويمكن القول إنه يدخل في النوع الأول (أي ما تكون حرمته مطلقة ولا يرفع اليد عنها حتى ولو بعنوان الرد بالمثل) الكثير من الحرمات، سواء في الاعتداء الشخصي أو العام، ففي الاعتداء الشخصي إذا فرض أن الآخر قذفك بالزنا فلا تستطيع أن تقذفه بالمثل، وإذا أقدم المجرم على قتل ابنك من خلال الاغتصاب (الإيقاب به) فلا يحق قتله بالطريقة عينها، وهكذا الحال في الاعتداءات العامة، فإن فيها ما هو كذلك، على سبيل المثال: لو أقدم جيش العدو على اغتصاب الأطفال مثلاً فلا تستطيع الرد بالفعل عينه، وإذا قتل الأطفال لا يشرع لك قتلهم، وخروج هذا عن مبدأ المقابلة إما بالتخصص بناءً على أن المماثلة المطلوبة هي في أصل الاعتداء، لا في المعتدى به، كما سيأتي شرحه لاحقاً، وإما بالتخصيص، فإنّ ما دلّ على حرمة هذه الأفعال دل على مبغوضيتها وأن الشارع لا يريدها على كل حال، أي حتى ولو كان ذلك وفق مبدأ المقابلة بالمثل، فيكون دليل تحريمها مخصصاً لعموم قاعدة المقابلة بالمثل.

قد يقال: لا وجه لهذا التفصيل، بل كل المحرمات ولو كانت مغلظة يجوز

انتقاماً، فإنّ حرمة سب المؤمن إنّما ثبتت لأجل احترامه وللاخوة التي سنّها الشارع بين المؤمنين، فإذا بدأ أحد بسب أخيه المؤمن خرج عن تلك الاخوة الثابتة بينهما وانقطعت العصمة منهما ويلغى احترامه فيجوز الانتقام منه بالمثل، وهذا بخلاف سائر المحرمات الإلهية" **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج 1، ص 286.

ارتكابها عند الرد بالمثل، ويشهد له ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام : "الْوَفَاءُ لِأَهْلِ الْغَدْرِ غَدْرٌ عِنْدَ اللهِ، وَالْغَدْرُ بِأَهْلِ الْغَدْرِ وَفَاءٌ عِنْدَ اللهِ"[1]، حيث دلّ على أن الغدر - مع كونه مما شدد الشارع في النهي عنه - يجوز ارتكابه في مقام الرد بالمثل، وبإلغاء الخصوصية عن الغدر يستفاد أنّ سائر المحرمات المغلظة يجوز ارتكابها في مقام الرد بالمثل أيضاً.

والجواب: إنه - بصرف النظر عن إرسال الرواية - يمكن أن يكون المقصود بالغدر مع أهل الغدر هو عدم الوفاء لهم في عقودهم وعهودهم ومواثيقهم، وذلك فيما لو لم يفوا بها من جهتهم، فمن لا يلتزم بموجبات التعاقد والتعاهد القائم بينك وبينه فلا يلزمك الوفاء له، قال تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْۚ﴾ [التّوبَة: 7] وقال سبحانه: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفَال: 58]، وعدم الوفاء لهم في هذه الصورة عُبّر عنه بالغدر من باب المشاكلة في التعبير على طريقة ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنفَال: 30] أو ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النِّسَاء: 142].

ويحمل ابن أبي الحديد[2] الرواية على صورة ما إذا اعتاد العدو على ممارسة الغدر وعدم الوفاء بالأقوال والعهود، فلا يُطلب منا حينئذ أن نفي له بعهوده، بل يجوز نقضها؛ لأن الوفاء مع مَنْ هذه حاله ليس بوفاء عند الله، بل هو كالغدر في قبحه، فإن ذلك سيغريه إلى مزيد من ممارسة الكيد والحقد تجاهنا، كما أنّ الغدر لمن هذه حاله ليس بقبيح بل هو في الحسن كالوفاء لمن يستحق الوفاء عند الله تعالى.

ومن أهم الموارد التي قيل بخروجها عن مبدأ المقابلة بالمثل: القصاص في الجراحات التي لا تنضبط، أو التي يخشى من سرايتها، فإذا أصيب بجرح كهذا عمداً فلا قصاص فيه، كما نصّ عليه الفقهاء[3]. ويمكن القول: إنّ هذا

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 57، ولم نجدها في مصدر آخر.
(2) **شرح نهج البلاغة**، ج 19، ص 102.

ليس فيه استثناء، لأنّه مع السراية المتيقنة أو المتوقعة فلا يحرز عندها أن يكون الرد عند ذلك رداً بالمثل، مما دل عليه قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، وعليه فما خيف فيه السراية فيمنع فيه القصاص خوفاً من التجاوز. قال الأردبيلي متحدثاً عن موارد الرد بالمثل: ".. وكذا القصاص إلا أن يكون جرحا لا يجزي فيه القصاص، أو ضربا لا يمكن حفظ المثل، أو فحشا لا يجوز القول والتلفظ به مما يقولون بعدم جوازه مطلقا مثل الرمي بالزنا وغيره"[1]، ونحوه ما قاله النووي[2].

5 - ضوابط الرد بالمثل

إنّ حق الرد بالمثل لا يبرر التجاوز والطغيان، فالإسلام يمنع ذلك، وهذا ينطبق على العدوان الشخصي والعام، أما في العدوان الشخصي، فمن ضربك كفاً فإنّ لك أن تضربه كفاً وليس أن تطعنه بالسكين، ومن سبك فلك أن تقابله بمثل ما سبك به دون زيادة، كما سيأتي، ومن هنا مُنع الإنسان في القصاص من التجاوز في الأخذ بحقه، قال تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾ [الإسرَاء: 33]. وكذلك الحال في العدون العام، فعندما يعتدي عليك الآخر بقتل عدد من الجنود فالرد بالمثل لا يسمح لك بقتل المدنيين والتعرض لهم، لأن هذا ليس من المثل في شيء، وعندما يعتدي فيضرب منشأة عسكرية فلك أن ترد بمثلها ولا يحق أن تضرب

---

(1) قال أبو الصلاح الحلبي: "..فإن كان الجرح مما يخاف للاقتصاص به تلف المقتص منه كالجائفة والمأمومة وما يجري مجراهما لم يجز الاقتصاص به"، **الكافي في الفقه**، ص 388، وراجع: **وجامع المدارك** للخونساري، ج 7، ص 274، **ومباني تكملة المنهاج**، ج 2، ص 157.

(2) **زبدة البيان**، ص 310.

(3) قال: "أما الجروح فينظر فيها فإن كانت لا تنتهي إلى عظم كالجائفة وما دون الموضحة من الشجاج، أو كانت الجناية على عظم ككسر الساعد والعضد والهاشمة والمنقلة، لم يجب فيها القصاص، لأنه لا تمكن المماثلة فيه ولا يؤمن أن يستوفى أكثر من الحق فسقط"، **المجموع**، ج 18، ص 400.

منشأة مدنية كالمدرسة أو المشفى. وهكذا فإنّ الرد بالمثل لا يبرر الاعتداء على طرف ثالث لمجرد أنه تحكمه علاقة معينة مع المعتدي مثلاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]. إنّ التجاوز في الرد لهو عدوان ويعاقب عليه، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: 2].

وإنّ التعاليم الإسلامية التي تحجز الإنسان وتمنعه عن التجاوز والطغيان في مقام الرد، تدعوه إلى عدم الشروع والابتداء بالعدوان بطريق أولى.

وفي هذا السياق فإنّ الإسلام وكعادته لا يكتفي بالتشريعات الإلزمية المانعة من التجاوز والظلم وإنما يحيطها ويحصّنها بسياج تربوي أخلاقي يشجع الناس على امتثال تلك القوانين والتعاليم، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: "يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَاناً فِيمَا بَيْنَكَ وبَيْنَ غَيْرِكَ، فَأَحْبِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، واكْرَه لَه مَا تَكْرَه لَهَا، ولَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ، وأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ، واسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُه مِنْ غَيْرِكَ، وارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاه لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ"[1].

رابعاً: أدلة قاعدة المقابلة بالمثل

نستطيع بداية التأكيد على أنّ ردّ الاعتداء بالمثل هو - في الإجمال - سلوك منطقي وغير منافٍ للعدل، فمن تعامل معك بمثل ما تعاملت به معه دون إفراط لم يظلمك، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: "**أعدل السيرة أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به**"[2]، وهذا ينبغي أن يكون واضحاً، ولكن ما هو دليل الشرعية؟ وما حدود إطلاقه؟

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 45، وهو مروي في **تحف العقول**، ص 74، والمقطع الأول من كلامه رواه البرقي في **المحاسن**، ج 2، ص 595.

(2) **غرر الحكم ودرر الكلم**، ص 203، **وعيون الحكم والمواعظ**، ص 116، تجدر الإشارة إلى أن الشيخ أبو زهرة، قال: "وقد قال النبي صلى الله عليه وآله في تقرير هذا المبدأ: "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به"، **العلاقات الدولية في الإسلام**، ص 38،

السيرة العقلائية

أوّل تلك الوجوه هو السيرة العقلائية الممتدة إلى عصر النص، فإن العقلاء يأخذون بهذا المبدأ في رد العدوان الذي يتعرضون له، ويرون أنّ من حقهم الرد بالمثل، وهذه السيرة ممتدة إلى زمن عصر النص ووجود المعصوم، ومع ذلك لم نجد نهياً عنها بل إن النصوص المختلفة تؤكد إمضاء الشارع لها.

الآيات القرآنية

الوجه الثاني هو الآيات، وقد قال العلامة المجلسي: "الآيات والأخبار الدالة على جواز المعارضة بالمثل كثيرة"[1]، وفي هذا الوجه نتعرض لآيات الكتاب، أما الروايات فعمدتها ما ورد في الردّ على الإساءة المعنوية، ولذا سوف نذكرها تحت هذا العنوان:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 194].

في أسباب النزول: "كان أهل مكّة قد منعوا النبيّ صلَّى اللَّه عليه وآله عن الدخول عام الحديبية سنة ستّ في ذي القعدة وهتكوا الشهر الحرام فأجاز اللَّه للنبيّ صلَّى اللَّه عليه وآله وأصحابه أن يدخلوا في سنة سبع في ذي القعدة لعمرة القضاء ويكون ذلك مقابلا لمنعهم في العام الأوّل"[2].

وهذه الآية فيها ثلاث فقرات ذات صلة بقاعدة المقابلة بالمثل، بحيث يستفاد من مجموعها القاعدة بدون أدنى شك:

وكذلك ذكره الدكتور عبد الكريم زيدان، في كتابه **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص 418، أقول: وهذا منهما غريب، فليس في أحاديث النبي ﷺ مثل هذا الكلام، نعم، هو مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، كما قلنا.

(1) **مرآة العقول**، ج 10، ص 266.

(2) **كنز العرفان**، ج 1، ص 344، وهذا السبب للنزول مذكور في مصادر أخرى، انظر: **تفسير القرآن** للصنعاني، ج 1، ص 74، **وجامع البيان عن تأويل آي القرآن**، للطبري، ج 2، ص 268 **أسباب النزول** للواحدي، ص 34.

الفقرة الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البَقَرَة: 194] والمراد بذلك، أن انتهاك الآخرين لحرمة الشهر[1] الذي حرم الله تعالى فيه القتال يبيح للمسلمين قتالهم فيه، "قيل: التقدير قتال شهر الحرام بقتاله، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: لا تقدير، بل معناه هذا الشهر الحرام بالشهر الحرام الذي منعتم رسول الله عن الطاعة والطواف"[2]. أجل، هذه الفقرة لوحدها إن لم تضم إلى ما سيأتي لا يستفاد منها قاعدة عامة.

الفقرة الثانية: ﴿وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، وهذه الفقرة تعمم مضمون الفقرة الأولى، وتؤكد على أنّ القصاص أصل عام يجري في كافة الحرمات، ولا يختص بالشهر الحرام، فـ "كل حرمة يجري فيها القصاص، فمن هتك حرمة اقتص منه بأن يهتك له حرمة، فحين هتكوا حرمة شهركم فافعلوا بهم مثل ذلك ولا تبالوا"[3].

الفقرة الثالثة: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، وهذه دلت على أن المعتدي يقابَل بمثل اعتدائه، وقد أشار إلى دلالتها على هذا المعنى المحقق الأردبيلي[4]، والعلامة الطباطبائي[5]، وقال الطبرسي: "أي فجازوه باعتدائه وقابلوه بمثله والثاني ليس باعتداء على الحقيقة، ولكن سماه اعتداءً، لأنه مجازاة اعتداء، وجعله مثله وإن كان ذلك

---

(1) وهي أربعة أشهر، ثلاثة متوالية، وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم، والرابع هو رجب.

(2) **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 309.

(3) **جوامع الجامع**، ج 1، ص 190.

(4) **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 309.

(5) قال تعقيباً على هذه الفقرات الثلاث: "فقوله: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البَقَرَة: 194] بيان خاص عُقِّب ببيان عام يشمل جميع الحرمات، وأعم من هذا البيان العام قوله تعالى عقيبه: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، فالمعنى أن الله سبحانه إنما شرع القصاص في الشهر الحرام، لأنه شرع القصاص في جميع الحرمات وإنما شرع القصاص في الحرمات لأنه شرع جواز الاعتداء بالمثل"، **الميزان**، ج 2، ص 63.

جوراً وهذا عدلاً، لأنه مثله في الجنس، وفي مقدار الاستحقاق، ولأنه ضرر، كما أنّ ذاك ضرر فهو مثله في الجنس والمقدار والصفة... وفي هذه الآية دلالة على أن من غصب شيئاً وأتلفه، يلزمه رد مثله. ثم إنّ المثل قد يكون من طريق الصورة في ذوات الأمثال، ومن طريق المعنى كالقيم فيما لا مثل له"[1].

وذكر الفاضل المقداد أن في الآية عدة أحكام، ونشير منها إلى حكمين:

1 - "إباحة القتال في الشهر الحرام لمن لا يرى له حرمة، أعمّ من أن يكون ممّن كان يرى الحرمة أو لا لأنّه إذا جاز قتال من يرى حرمته فقتال غيره أولى.

2 - أنّه يجوز مقاتلة المحارب المعتدي بمثل فعله لقوله ﴿وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ﴾ [البَقَرَة: 194]"[2].

والحكم الأول دلّ عليه وعلى استفادته من الآية أيضاً: مضمر العلا بن الفضيل قال: "سألته عن المشركين أيبتدئهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام؟ فقال: إذا كان المشركون يبتدونهم باستحلاله ثم رأى المسلمون أنهم يظهرون عليهم فيه وذلك قول الله عز وجل: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ﴾ [البَقَرَة: 194] والروم في هذا بمنزلة المشركين، لأنهم لم يعرفوا للشهر الحرام حرمة ولا حقاً، فهم يبتدون بالقتال فيه، وكان المشركون يرون له حقاً وحرمة فاستحلوه واستحل منهم وأهل البغي يُبتدأون بالقتال"[3].

والحكم الثاني، قد دل عليه أيضاً: صحيح معاوية بن عمار عن أَبي عَبْدِ

(1) **مجمع البيان**، ج 2، ص 33.
(2) **كنز العرفان**، ج 1، ص 344.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 142، ورواه في **تفسير العياشي**، ج 1، ص 86، قال الفيض الكاشاني: " "إذا كان المشركون" جواب إذا محذوف يعني فنعم، "وكان المشركون يرون له"، يعني في بدو أمرهم، "فأهل البغي" يعني من استحل منهم يبتدؤن بالبناء للمفعول"، **الوافي**، ج 15، ص 96.

اللَّه عليه السلام ".. قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ أَوْ سَرَقَ؟ قَالَ: يُقَامُ عَلَيْه الْحَدُّ فِي الْحَرَمِ صَاغِراً إِنَّه لَمْ يَرَ لِلْحَرَمِ حُرْمَةً، وقَدْ قَالَ اللَّه تَعَالَى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البَقَرَة: 194]، فَقَالَ: هَذَا هُوَ فِي الْحَرَمِ فَقَالَ: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: 193]"[1]. فقد عممت القصاص إلى انتهاك حرمة المكان، وبالتالي يتضح عدم خصوصية الزمان الحرام.

الآية الثانية: ونقرأها في سياقها، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشّورىٰ: 39-40].

إن آية: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ﴾ [الشّورىٰ: 40] قد استدل بها كثيرٌ من الفقهاء في باب الضمان[2]، وفي باب القصاص[3] والمقاصة[4]، ويستفاد منها إعطاء حقٍ لمن بُغي عليه وظُلم في أن يقاتِل الباغي ويرد ظلمه وبغيه بما يماثله[5]، دون زيادة، وأخذه بحقه ليس فيه ظلم، وإنما هو ردّ وانتصار، والتعبير عن رد السيئة بأنها سيئة استخدم من باب المشاكلة وهو معهود عند العرب[6]، قال الفاضل المقداد: "وسمّي الجزاء مع كونه حسناً "سيّئة" إمّا على المجاز تسميةً الشيء باسم مقابله أو لأنّها تسوء من توقع به"[7].

والآية يستفاد منها قاعدة عامة، لإطلاقها، قال المحقق الأردبيلي:

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 228.
(2) **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، ص 625، **وجواهر الكلام**، ج37، ص 86.
(3) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 8.
(4) **رسائل فقهية** للشيخ الأنصاري، ص 119.
(5) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 18، ص 64.
(6) قال الشريف المرتضى: "ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه ويشتد اختصاصه به وتعلقه به إذا انكشف المعنى وأمن الابهام وربما غلبوا أيضا اسم أحد الشيئين على الآخر لقوة التعلق بينهما وشدة الاختصاص"، **الأمالي**، ص 56.
(7) **كنز العرفان في فقه القرآن**، ج 2، ص 372، وراجع: **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**، ج 4، ص 232.

"هما[1] تدلان على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح، بل جواز التعويض، مطلقاً حتى ضرب المضروب، وشتم المشتوم، بمثل فعلهما، فيخرج ما لا يجوز التعويض والقصاص فيه، مثل كسر العظام والجرح والضرب في محل الخوف والقذف ونحو ذلك وبقي الباقي"[2]. وقال الفخر الرازي: "هذه الآية أصل كبير في علم الفقه، فإنّ مقتضاها أن تقابل كل جناية بمثلها، وذلك لأن الإهدار يوجب فتح باب الشر والعدوان، لأن في طبع كل أحد الظلم والبغي والعدوان، فإذا لم يزجر عنه أقدم عليه ولم يتركه، وأما الزيادة على قدر الذنب فهو ظلم والشرع منزّه عنه فلم يبق إلا أن يقابل بالمثل، ثم تأكد هذا النص بنصوص أُخر، كقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النّحل: 126] وقوله تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَاۖ﴾ [غافر: 40] وقوله عزّ وجلّ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البَقَرَة: 178]، والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المَائدة: 45] وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البَقَرَة: 179] فهذه النصوص بأسرها تقتضي مقابلة الشيء بمثله"[3].

وقد قيل[4] إنّ المماثلة في هذه الآية هي في المساواة في الجزاء لا المجزي به، كما هو قول في الآية السابقة، حيث ذكر - كما سيأتي بيانه مفصلاً – أن المماثلة في الاعتداء لا في المعتدى به.

---

(1) يقصد قوله: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ﴾ [الشّورىٰ: 41]، وقوله تعالى في السياق عينه: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشّورىٰ: 40]

(2) **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 68.

(3) **تفسير الفخر الرازي**، ج27، ص 179.

(4) قال السيد البجنوردي: "إن كلمة (ما) في: (بمثل ما اعتدي عليكم) يمكن أن تكون مصدرية لا موصولة، فيكون معناها: أن الله تعالى أمر بالاعتداء بمثل اعتداء المعتدي فالمماثلة في نفس الاعتداء لا في الشيء الذي وقع الاعتداء عليه، فتكون هذه الآية نظير قوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) حيث إنه ظاهر في أن المماثلة في كون الجزاء أيضا سيئة لا فيما يجزى به، ولذلك قلنا إن اطلاق السيئة هاهنا على الجزاء من باب صنعة المشاكلة"، **القواعد الفقهية**، ج 4، ص 63.

الآية الثالثة: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النّحل: 126].

استدل بها في قصاص النفس[1]، وقصاص الجروح[2]، ولكن لفظها عام ولا يختص بذلك. في تفسيره للآية قال الطبرسي: " معناه: وإن أردتم معاقبة غيركم على وجه المجازاة والمكافأة، فعاقبوا بقدر ما عوقبتم به، ولا تزيدوا عليه.. وقيل: إن الآية عامة في كل ظلم، كغصب أو نحوه، فإنما يجازى بمثل ما عمل، عن مجاهد، وابن سيرين، وإبراهيم"[3].

هذا وقد ورد في أسباب النزول أنّ رسول الله ﷺ لما وقف على جثة عمّه حمزة وقد مُثِّل بها قال: "لأمثلنّ بسبعين كميتتك فنزل جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم بهذه السورة وقرأ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النّحل: 126]، إلى آخر الآية فكفّر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمسك عن ذلك"[4]. وهو مذكور في تفسير القمي[5].

ولكنْ في رواية أخرى رواها الترمذي والحاكم النيسابوري أنّ قائل ذلك

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 8.

(2) **الخلاف**، ج 5، ص 194، و202.

(3) **مجمع البيان**، ج 6، ص 211، قال الكاظمي: "﴿وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشّورىٰ: 40]، والمعنى انّه يجب فيما إذا قوبلت الإساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة أو تجاوز عمّا فعل به، ونحوها في الدّلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن المحدود قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النّحل: 126]"، **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**، ج 4، ص 232.

(4) قال الهيثمي: "رواه البزار والطبراني وفيه صالح بن بشير المزني وهو ضعيف"، **مجمع الزوائد** للهيثمي، ج 6، ص 116.

(5) "فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله حتى وقف عليه، فلما رأى ما فعل به بكى، ثم قال: والله ما وقفت موقفا قط أغيظ عليّ من هذا المكان لئن أمكنني الله من قريش لأمثلن بسبعين رجلا منهم، فنزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النّحل: 126] فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بل أصبر"، **تفسير القمي**، ج 1، ص 123، وهذا المعنى مروي في **شرح الأخبار** للقاضي نعمان، ج 1، ص 275، وراجع المصدر نفسه، ج3، ص 230.

هم "الأنصار"[1]، وفي مجمع البيان أنّ قائل ذلك هم المسلمون[2]. وهذا هو الأقرب، لأنه من البعيد على رسول الله ﷺ أن تتحكم به روح الانتقام، ولا سيما أنّ الرواية التي تقول إن القائل لذلك هو رسول الله ﷺ، لا تصح سنداً.

الآيتان الرابعة والخامسة: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشّورىٰ: 39]، ونظيرها قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشّورىٰ: 41]، وقد أشار السيد الخوئي إلى دلالتهما على المطلوب، فإنه واعتراضاً على الاستدلال بهما على جواز تظلم المظلوم بغيبة ظالمه قال: "إنّ الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه، بل هما راجعتان إلى جواز الاعتداء والانتقام بالمثل، نظير قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البَقَرَة: 194]، وقد ذهب إلى هذا جمع من الأكابر، حتى صرّح الأردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتم"[3].

وقال الفاضل المقداد تعقيباً على آية ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشّورىٰ: 41]، فـ"فيها دلالة على أنّه من أوقع به ظلم في نفس أو طرف أو شجاج أو مال فانتصر بعد ظلمه أي استوفي حقّه فليس عليه سبيل من المعاقبة واللّوم، "ومن" زائدة لكونها بعد النفي"[4].

---

(1) عن أبي بن كعب قال: "لما كان يوم أحد أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلاً، ومن المهاجرين ستة منهم حمزة، فمثلوا بهم. فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوما مثل هذا لنربين عليهم. قال: فلما كان يوم فتح مكة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النّحل: 126]"، **سنن الترمذي**، ج 4، ص 362، **والمستدرك**، ج 2، ص 359، و466.

(2) قال: "وقالوا: إن المشركين لما مثلوا بقتلى أحد، وبحمزة بن عبد المطلب، فشقوا بطنه، وأخذت هند بنت عتبة كبده، فجعلت تلوكه، وجدعوا أنفه وأذنه، وقطعوا مذاكيره، قال المسلمون: لئن أمكنا الله منهم لنمثلن بالأحياء، فضلا عن الأموات، فنزلت الآية عن الشعبي، وقتادة، وعطا بن يسار"**مجمع البيان**، ج 6، ص 211.

(3) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 535.

(4) **كنز العرفان في فقه القرآن**، ج 2، ص 372.

وما ذكره العلمان صحيح، فإنّ من أجلى مصاديق الانتصار أن يردَّ الإنسان على من ظلمه بالمثل. وأما شمولها للانتصار المعنوي بردّ السب بالسب والغيبة بالغيبة.. فدلالة الآيتين المذكورتين عليه لا تخلو من إشكال، فإن الانتصار يكون بعمل يدافع فيه عن نفسه ويردع ظالمه ويرد ظلمه، لكنّ هذا لا يصدق على مبادلة السب بالسب والغيبة بالغيبة والسخرية بمثلها. فأي انتصار بالسب؟ إلا أن يراد به شفاء الغيظ، ولكن تسمية هذا انتصارٌ كما ترى.

أجل، قد يدافع عن دخول الغيبة الواقعة في موقع التظلم في الانتصار، باعتبار أنّ المظلوم الذي يفضح الظالم ويبين ما فعله به فإنّ ذلك قد يشكل ذلك عنصرَ ردعٍ وانتصار اجتماعي له عليه، فتأمل.

هذا وربما استدل على قاعدة المقابلة بالمثل ببعض الروايات. بيد أن الملاحظ على تلك الروايات أنّها ناظرة إلى نطاق خاص، من قبيل الروايات الدالة على جواز الردّ بالمثل على الإساءة المعنوية، وسوف نذكرها لاحقاً، أو نحو ذلك، فلا تشكل قاعدة عامة، ولا ترقى إلى مستوى الآيات لا دلالة ولا سنداً.

خامساً: حدود القاعدة ومدياتها

وهذا المطلب مهم للغاية، إذ إنه يبيّن لنا سعة القاعدة أو ضيقها.

ويمكن الحديث عن عدة مديات ومستويات للقاعدة:

المدى الأول: شمول القاعدة للعدوان العام

إن العدوان تارة يكون شخصياً وأخرى عاماً، أما الاعتداء الشخصي فتارةً يكون مادياً، كما لو ضربك شخص، فهل لك أن تقابله بالمثل؟ وأخرى يكون معنوياً كما لو شتمك، فهل لك أن ترد الشتيمة بمثلها؟

وأمّا على المستوى العام، فعندما يهاجم العدو ويعتدي على المجتمع بأهله

أو أمنه أو أرضه أو ثرواته أو ما إلى ذلك، فيقع البحث عن حق الأمة المعتدى عليها ليس في الدفاع عن نفسها فحسب بل وفي الرد بالمثل أيضاً، وسوف نبدأ بالحديث عن العدوان العام، ثم بعد ذلك نطل على الاعتداءات الشخصية.

يمكننا القول: إنّ الحكم لا ينحصر بالعدوان الشخصي، بل يشمل العدوان العام، وبيان ذلك أنّ الرد بالمثل في العدوان الشخصي هو القدر المتيقن في الآيات الثلاث الأخيرة، ولكن ذلك لا يمنع من التمسك بالإطلاق فيها، وأما الآية الأولى، فالعدوان فيها إمّا خاص بالعدوان العام، وهو حالة الحرب، أو أعم منه ومن العدوان الشخصي، وذلك ما يشهد به وقوع الآية في سياق آيات الجهاد، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 191]. حيث دلّت على أنّ الإخراج بالإخراج والقتال بالقتال[1]، وهذا شأن الأعمال العامة.

المدى الثاني: المماثلة في الاعتداء والمعتدَى به

قد يقال: إنّ المماثلة المسموح بها في الردّ لا تنحصر بالمماثلة في أصل العدوان، بل تشمل المماثلة في المعتدى به أيضاً، بمعنى أن يراعي في مقام الرد بالمثل كيفية الاعتداء ونوعيته والآلة المستخدمة، والعمدة في المقام هو ملاحظة المقصود بـ "ما" في قوله تعالى في الآية: ﴿مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [البقرة: 194]، فهل هي موصولة أم مصدرية؟ وعلى الأول، فهل المراد بالموصول هو الشيء المعتدى به أي الأعيان الخارجية، أو المراد به الفعل، أعني الاعتداء؟ أم أن المراد من الشيء ما هو الأعم من الاعتداء والمعتدى به؟[2]

(1) قال الأردبيلي: " وإخراجهم من مكة في مقابلة إخراجهم المسلمين عنها"، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 308.

(2) **مصباح الفقاهة**، ج 2، ص 423.

وبناءً على المصدريّة يكون المعنى واعتدوا عليه بمثل اعتدائه عليكم، فتختص بالمماثلة في الاعتداء، وحمل عليه كلام الأردبيلي[1]. وحتى لو حملت "ما" على إرادة الموصول، فيمكن ترجيح أن تكون المماثلة المقصودة في الآية هي المماثلة في الاعتداء[2] وليس في المعتدى به، وفي المقابل قد ترجح المماثلة في المعتدى به. وطبيعي أن إرادة المماثلة في المعتدى به تستبطن إرادة المماثلة في الاعتداء أيضاً، إذ لا يعقل أن تكون المماثلة في المعتدى به مشروعة إلا إذا كان المماثلة في أصل الاعتداء مشروعة أيضاً، ومن هنا تعرف أنه لا وجه لما ذكره السيد الخوئي من وجود احتمال ثالث، وهو: "أن يراد من الشيء ما هو الأعم من الفعل والمعتدى به، وحينئذ فتدل الآية على جواز اعتداء المضروب بالضرب واعتداء المشتوم بالشتم.."[3]. وذلك لأنه على ما ذكرناه، فالأمر يدور بين احتمالين: المماثلة في الاعتداء، أو في الاعتداء والمعتدى به.

وفي الحقيقة، فإنّ التدقيق في الكلمات يقودونا إلى وجود رأيين في المسألة:

الرأي الأول: إرادة المماثلة في المعتدى به، ويمكن أن يستدل عليه:

أولاً: ما يستفاد من صحيح معاوية بن عمار عن أَبي عَبْدِ اللَّه عليه السلام ".. قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ أَوْ سَرَقَ؟ قَالَ: يُقَامُ عَلَيْه الْحَدُّ فِي الْحَرَمِ صَاغِراً إِنَّه لَمْ يَرَ لِلْحَرَمِ حُرْمَةً، وَقَدْ قَالَ اللَّه تَعَالَى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، فَقَالَ: هَذَا هُوَ فِي

(1) وهذا ما استظهره السيد الخوئي من كلامه، قال: "بل المحكي عن المحقق الأردبيلي في آيات أحكامه هو تعين هذا الاحتمال"، **مصباح الفقاهة**، ج 2، ص 423.

(2) وفحواها: أنه إذا اعتدى عليكم بالسب فاعتدوا عليه بالسب لا بالضرب، لكن لا تجب المساواة في ألفاظ السب، بحيث لو قال له يا حيوان، فلا بد أن يكون الجواب بالتعبير عينه، لا بتعبير آخر، وإذا اعتدى عليكم بالقتال فردوا عليه بالقتال، دون أن يعني ذلك ضرورة المساواة في أساليب القتال وأدواته.

(3) **مصباح الفقاهة**، ج 2، ص 423.

الْحَرَمِ فَقَالَ: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: 193]"[1]. وهذا الخبر يشهد لنظر الآية إلى المعتدى به، وليس إلى أصل الاعتداء فحسب.

ولكن الإنصاف أنّ هذه الرواية لا تثبت المدعى، بل غاية ما دلت عليه أنه يقام عليه الحد في الحرم لانتهاكه حرمته بالقتل، وهذا لا يزيد عن دلالة الآية ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ [البَقَرَة: 194].

ثانياً: "أنّ الظاهر من الآية: المماثلة في المعتدى به، لأنّ حملها على إرادة المماثلة في الاعتداء يستلزم كون الباء زائدة، وكون المثل صفة لمفعول مطلق محذوف وهو الاعتداء وهذا خلاف الظاهر"[2].

أقول: التعديّة بالباء لا تنافي إرادة المماثلة في الاعتداء، بل هي تنسجم مع إرادة المماثلة في الاعتداء وفي المعتدى به، نعم هي أنسب لإرادة المماثلة في المعتدى به، وأيضاً كون المثل صفة لمفعول مطلق محذوف، لا مانع منه، ولا ينافي بلاغة القرآن، ولا سيما مع نهوض القرينة عليه.

الرأي الثاني: إرادة المماثلة في الاعتداء، وهو ما ذهب إليه جمع من الفقهاء منهم المحقق النجفي في الجواهر[3]، والسيد الخميني وسيأتي كلامه، والشيخ المدني الكاشاني[4]، والسيد صادق الروحاني، وقد مرّ كلامه، والشيخ شمس الدين[5]. وما يستدل به لذلك هو ما أشار إليه السيد الخميني

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 228.

(2) **فقه الصادق**، ج 16، ص 409، وهو مأخوذ مما في **بلغة الطالب في حاشية المكاسب**، للشيخ محمد كاظم الشيرازي (1367هـ)، انظر: **الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل**، ص 20.

(3) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 297. وفيه: " والآية - بعد خروج كثير من أفراد الاعتداء منها وما سمعته من النصوص وغيرها - يجب حملها على إرادة المماثلة في أصل الاعتداء في القتل".

(4) قال: "..فالظاهر هو المماثلة في أصل الاعتداء لا في كيفياته"، **كتاب القصاص للفقهاء والخواص**، ص 173.

(5) **جهاد الأمة**، ص 209.

من أنّ ورود الآية في سياق الحرب، يشهد لعدم إرادة المماثلة في المعتدى به، يقول السيد الإمام في مناقشة دلالة الآية على الضمان في الماليات: "أنّه لا شبهة في دخول الاعتداء بالحرب في الآية، لو لم نقل باختصاصها به، لأجل كونها في خلال آيات الجهاد، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾ [البقرة: 191]. وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 193-194] إلى آخرها، ثمّ قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195] .. ومع دخول الحرب وكونها مورد الآية، لا يمكن إرادة المثليّة في المعتدى به، بأن يراد أنّ المقاتلين إذا قتلوا منكم عدداً معلوماً، اقتلوا منهم بهذا العدد خاصاً، وإذا أصاب سهم واحد منهم عضواً خاصّاً منكم، لا يجوز لكم التعدّي عن ذلك العضو، وهذا واضح، فلا يراد بالمثل في مورد ورود الآية المماثلة في مقدار الاعتداء. بل الظاهر أنّ المراد منه أنّ الكفّار إن اعتدوا عليكم، فاعتدوا عليهم كما أنّهم اعتدوا عليكم.. فهي إمّا مختصّة بالحرب، أو شاملة لما هو نظيرها كمدافعة اللص والمهاجم"[1].

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قرينة أخرى، وهي أنه إذا قيل بدلالة الآية على جواز المماثلة في المعتدى به، فيلزم من ذلك خروج الكثير من الموارد الآتية عن عموم الآية سواء في الاعتداءات الشخصية أو العامة، فعلى سبيل المثال: لا يجوز ردّ القتل بواسطة الاغتصاب والتحرش الجنسي بالوسيلة عينها، ولا يجوز الردّ على من سب أباك أن تسب أباه، ولا على من قذفك بالزنا أن تقذفه به.. وخروج هذه الموارد ونظائرها عن القاعدة مما لا مجال له لأنّ لسان الآيات الدالة على هذه القاعدة آبية عن التخصيص، فلاحظ قوله ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ﴾ [البقرة: 194] أو قوله سبحانه: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: 41]. ولو فرض أنّ هذه الموارد بلغت حد

(1) كتاب البيع، ج 1، ص 481.

الأكثرية فيلزم من إخراجها من تحت القاعدة محذور آخر وهو لزوم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.

وسيأتي لاحقاً أنّ الروايات الصحيحة منعت من القصاص بواسطة الضرب بالعصا مع أنّ المقتول قتل بالضرب بها، أي لم يسمح في القصاص أن يكون مماثلاً في وسيلة القتل.

ثم إنّه بناءً على ما استظهرناه وقربناه من كون المماثلة المشروعة هي المماثلة في أصل الاعتداء فهذا يمنح الجهة المعتدى عليها - ولا سيما في ردّ الاعتداءات العامة - مرونة في تطبيق المماثلة، فيمكن الحديث عن مواجهة الحرب الاقتصادية (الحصار والتجويع) إمّا بحرب اقتصادية إن أمكن، أو بحرب عسكرية، ويمكن الحديث أيضاً عن مواجهة الحرب العسكرية بحرب اقتصادية مؤثرة بحيث تجعل العدو يرتدع أو يخضع، فتأمل.

وخلاصة القول: إنه إذا بني على أن المماثلة مطلوبة حتى في المعتدى به، فلا مفرّ عندها وفي مواجهة مشكلة القطع بخروج بعض الموارد عن القاعدة، (كما في القتل بطريقة التعنيف الجنسي والتي لا يجوز الرد عليها بالطريقة عينها) إلا توجيه خروجها على أساس قاعدة التخصيص إن ساعد لسان الدليل على التخصيص، لتكون النتيجة أننا نلتزم بشرعية القيام بأي ردّ مماثل على المعتدي، ما لم يرد نصٌّ أو ينهض دليلٌ على المنع من هذه الوسيلة أو تلك، وأما إذا بني على أنّ المماثلة هي في خصوص الاعتداء كما رجحنا، فعندها لا تواجهنا هذه المشكلة ولا نضطر إلى التخصيص، لأن الموارد الخارجة لم يمنع الشارع فيها من أصل الرد بل عن كيفية وطريقة خاصة منه.

المدى الثالث: في رد الإساءة المعنوية بمثلها

لا شك في دخول العدوان المادي أو الجسدي في القاعدة، ولكنْ هل تشمل القاعدة ما يمكن تسميته بالعدوان المعنوي؟ ونقصد بالعدوان المعنوي التعرض للكرامة، والعدوان هنا تارة يُتصور بشكل شخصي، كما لو اعتدى

الآخر عليك بالسباب والغيبة والسخرية وغيرها من أشكال النيل من العرض، وأخرى يكون بشكل عام، بمعنى أن يتعرض الأعداء من خلال منابرهم الإعلامية وغيرها لكرامة الأمة أو الجماعة المؤمنة أو الدولة الإسلامية.

1 - أقوال الفقهاء

ظاهرُ جمع من الفقهاء جواز الرد بالمثل في العدوان المعنوي، وهذا ما استظهره الأردبيلي من إطلاق الآيات القرآنية، حيث أكد دلالتها على جواز "ضرب المضروب، وشتم المشتوم، بمثل فعلهما"[1]. وقال المازندراني: "إنّ أثم سباب المتسابين على البادي، أما إثم ابتدائه فلان السب حرام وفسق، لحديث "سباب المؤمن فسق وقتاله كفر"، وأما إثم سبّ الراد، فلأن البادي هو الحامل له على الرد، وإن كان منتصراً فلا إثم على المنتصر، لقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ﴾ [الشّورىٰ: 41] الآية، لكن الصادر منه هو سب يترتب عليه الإثم، إلا أنّ الشرع أسقط عنه المؤاخذة، وجعلها على البادي للعلة المتقدمة"[2]، وتبعهما على هذا الرأي السيد الخوئي، فإنه بعد نقل كلاميهما قال: "هذا الرأي لا بعد فيه، خلافاً لما استظهرناه في الدورة السابقة"[3]، لكنّ السيد الخوئي وفي الدورة نفسها، قال بعد ذلك في بحث الغيبة: "ودعوى أنّ الغيبة نحو من الاعتداء دعوى جزافية، فإنه لا اطلاق للآيتين[4] بالنسبة إلى المجازات بالمحرمات وإلا لجاز الاعتداء بالزناء ونحوه ولم يلتزم به أحد بل هو ضروري البطلان"[5]، وهذا الإشكال سبقه إليه

(1) **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 68.
(2) **شرح أصول الكافي**، ج 9، ص 157، وأخذه المجلسي عنه بالنص، انظر: **مرآة العقول**، ج 10، ص 266، **وبحار الأنوار**، ج 72، ص 295.
(3) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 440.
(4) يقصد بهما: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشّورىٰ: 39]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشّورىٰ: 41].
(5) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 535.

المحقق الإيرواني[1]، ودفعاً لما يمكن أن يقال من حصول تهافت في كلامه يمكن القول: إنّ المتأمل في مجموع كلام السيد الخوئي يظهر له أنّ القاعدة مقبولة في العدوان الجسدي كالضرب ونحوه، ومقبولة في السب دون غيره من أنحاء الإساءة المعنوية، ومنها الغيبة، وهذا ما أصرّ عليه في "المحاضرات"، معتبراً أنّ السب ليس كغيره من المحرمات[2].

وهذا الرأي تبناه بعض فقهاء أهل السنة، قال الصنعاني تعليقاً على الحديث الآتي عن المستبّان: "دل الحديث على جواز مجازاة من ابتدأ الانسان بالأذية بمثلها، وأنّ إثم ذلك عائد على البادئ، لأنه المتسبب لكل ما قاله المجيب، إلا أن يعتدي المجيب في أذيته بالكلام فيختص به إثم عدوانه"[3].

وفي مقابل ذلك ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الرد بالمثل لا يجري في الإساءة المعنوية، ومنها السب، قال الغزالي: "إعلم أن كل ظلم صدر من شخص فلا يجوز مقابلته بمثله. فلا تجوز مقابلة الغيبة بالغيبة ولا مقابلة التجسس بالتجسس، ولا السب بالسب، وكذلك سائر المعاصي، وإنما القصاص والغرامة على قدر ما ورد الشرع به، وقد فصلناه في الفقه. وأما

---

(1) قال: تعليقاً على الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ﴾ [الشّورىٰ: 41] لتجويز إباحة تظلم المظلوم برد الغيبة: "هذه الآية أجنبيّة عن الغيبة وإنّما هي دليل على جواز الانتصار على الظلم ومجازاة الظَّالم بالمثل، نظير آية الاعتداء بالمثل وأنّه لا سبيل على المعتدي بالمثل إنّما السّبيل على المعتدي ابتداء ودعوى أنّ الغيبة أيضاً نوع من المجازات يدفعها أنّه لا إطلاق في الآية بالنسبة إلى المجازاة بالمحرّمات وإلَّا فنكاحه وأكل لحمه أيضا نوع من المجازاة "، **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 36.

(2) **محاضرات في الفقه الجعفري**، ج 1، ص 286، وهذه الدورة كتب السيد الخوئي تقريظاً لمؤلفها في سنة 1376هـ بينما كتب تقريظ مصباح الفقاهة سنة 1373هـ فراجع مقدمتي المصباح والمحاضرات، والمحاضرات كما يقول مقرره السيد علي الشاهرودي هو حصيلة ما ألقاه أستاذه في دورتين فقهيتين على كتاب مكاسب الشيخ الأنصاري، راجع: مقدمة الجزء الأول من المحاضرات.

(3) **سبل السلام**، ج 4، ص 197

السب فلا يقابل بمثله، إذ قال رسول الله ﷺ: "إن امرؤ عيّرك بما فيك فلا تعيّره بما فيه"[1]، وقال: "المستبّان ما قالا فهو على البادئ ما لم يعتد المظلوم"، وقال: "المستبّان شيطانان يتهاتران"."[2]. وإلى هذا الرأي ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[3].

2 - أدلة الشمول

يمكن أن يستدل على شمول القاعدة للإساءة المعنوية بالكتاب والسنة:

أولاً: القرآن الكريم

ويمكن التمسك بعدة آيات قرآنية لإثبات المطلوب:

منها: عموم الآيات القرآنية المتقدمة، الدالة على المقابلة بالمثل، وهي آية العقوبة وآية العدوان[4] وآية جزاء السيئة بمثلها.

لكن قد يلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إنّ الآيات المذكورة[5] لا تدخل فيها الإساءة المعنوية، كالسب فضلاً عن غيره، لأنّ السب ليس عقوبة ولا عدواناً، لانصرافهما (العقوبة والعدوان) إلى العقوبة والعدوان الماديين، وإذا كنّا نسميه عدواناً فهذا من باب التوسع والمجازية التي يحتاج حمل اللفظ عليها إلى قرينة وهي مفقودة.

---

(1) الخبر مروي هكذا: "وإن امرؤ شتمك وعيّرك بما يعلم فيك فلا تعيره بما تعلم فيه فإنما وبال ذلك عليه"، **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 266.

(2) **إحياء علوم الدين** للغزالي، ج 9، ص 115 - 216، وقد وافقه الفيض الكاشاني، في **المحجة البيضاء**، ج 5، ص 315.

(3) **أنوار الفقاهة (كتاب التجارة)**، ص 221.

(4) استدل بها الشيخ التبريزي، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 1، ص 160، والسيد عبد الأعلى السبزواري في **مهذب الأحكام**، ج 16، ص 98.

(5) وقد نبه على ذلك السيد الخوئي في الغيبة، حيث قال فيما تقدم: ودعوى كونها عدواناً مجازفة.

هذا ولكنّ آية ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشّورىٰ: 40] مطلقة وشاملة للسب، لأنه سيئة فالسيئة هي ما تسؤك والسب مما يسوء الإنسان، بل لا يبعد صدق العدوان أيضاً على السب، وكذا الغيبة ونظائرهما.

الملاحظة الثانية: إنّ الآيات المذكورة منصرفة عن السب ونحوه، "وإلّا لزم جواز القذف في مقابل القذف، لعدم الفرق بينهما، والقول بخروجه بدليل خاصّ كما ترى، وكذا الغيبة في مقابل الغيبة، والتهمة في مقابل التهمة، وهو عجيب"[1].

ولكن قد يقال: إن ما ذكره بالنسبة لرد الغيبة بالغيبة ليس من اللوازم الواضحة البطلان، فقد يلتزم بجوازه، على قاعدة أنّ ردّ الغيبة بالغيبة هو نوع تظلّم من قبل المظلوم، وقد استثناه كثيرون من حرمة الغيبة. وأما جعل القذف بالزنا من اللوازم الواضحة البطلان فنعلّق عليه بتعليقين:

1 - إننا من الأساس قلنا بخروجه عن القاعدة، لأنه من المحرمات المغلظة والتي لا يريد الشارع وقوعها ولو في مقام الرد بالمثل، والوجه في التغليظ فيه واضح، وهو أنه يؤدي إلى انتهاك الأعراض وإثارة الضغائن وإفساد العلاقات الاجتماعية، ومن هنا تشدد الشارع في عقوبته فأقرّ له حداً، وهو حدّ القذف.

2 - إنّ الردّ على القذف بالقذف تارة يقصد به الرمي بالزنا وأخرى لا يقصد به سوى السب، فإنْ قصد السب، كما هو الغالب في صورة التقاذف، ولذا لو سألته هل زنى فعلاً؟ لقال: لا ولكني رميته بمثل ما رماني به، فعندها لا يبعد أن يقال بصرف النظر -عما قد يُستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان الآتية- إنه لا حدّ عليه وبالتالي يلتزم بدخوله في قاعدة الردّ بالمثل، حاله في ذلك حال سائر حالات السب، وإن قصد به الرمي بالزنا حقيقة، فعندها قد يقال: إنّه إذا كان لا يملك البينة على اتهامه، فإن قذفه له يستوجب أمرين

(1) **أنوار الفقاهة**، (كتاب التجارة)، ص 221.

الإثم والحد، والإثم قد يقال بسقوطه إن كان في مقام الرد بالمثل، وأما الحد فلا يسقط عنه، لأنه من قبيل الأثر الوضعي، فقاعدة الرد بالمثل تبيح له الرد لكنها لا تسقط عنه الأثر الوضعي، فتأمل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النِّسَاء: 148]، بتقريب أنّ السباب هو من أجلى مصاديق الجهر بالسوء، هذا إن لم يدع بانصرافه إليه، كما قال المحقق الإيرواني[1]، وقد دلت الآية على أن الله لا يحبّ السباب إلا للمظلوم، فيستفاد منها: جواز دفع السب بالسب[2]، وقد روى الطبرسي في المجمع عن الإمام الباقر عليه السلام أنها تدل على جواز الشتم للمظلوم، قال الطبرسي: "لا يحب الله الشتم في الانتصار ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النِّسَاء: 148] فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين، عن الحسن، والسدي، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام"[3]. ولكنّ الخبر مرسل، بالإضافة إلى أنّ ثمّة كلاماً في تحديد من هو أبو جعفر في مجمع البيان[4].

وأورد على الاستدلال بها: "أنّ الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه: "**من القول**" بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد أنّه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر (بالكسر) هو المرتكب أم غيره، وأنّ الله لا يحبّ هذا الإظهار والجهر إلّا من المظلوم، فإنّه يجوز له التظلّم وإظهار ما فعله الغير في حقه من السوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، وإظهار ارتكابه للناس معصية أخرى"[5].

---

(1) قال: "لا يبعد دعوى انصراف قول السوء إلى الشّتم"، **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 32.

(2) كما ذكر السيد السبزواري، **مهذب الأحكام**، ج 16، ص 98.

(3) **تفسير مجمع البيان، ج 3، ج 225.**

(4) تطرقنا إلى ذلك في كتاب **حاكمية القرآن**، فراجع.

(5) **إرشاد الطالب**، ج1 ص160.

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ قوله: "**من القول**" بيان للسوء نفسه لا للجهر، فيكون المعنى: أنّ الله لا يحبّ الجهر بقول السوء والتفوه به - أي بكلام السوء - إلّا من المظلوم، فإنّ للمظلوم مقالة.

ومنها: ما حكاه القرآن الكريم عن نبي الله نوح عليه السلام: ﴿قَالَ إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هُود: 38]، حيث دلّ على جواز مقابلة السخرية بمثلها.

والجواب: من القريب جداً أنّ سخرية نبي الله نوح عليه السلام من قومه لا يراد منها - كما ذكر غير واحد من المفسرين - السخرية بمعناها الحقيقي، بل أريد ردّ سخريتهم وذمهم عليها، وهذا الأسلوب أعني أسلوب المشاكلة في التعبير معروف، ومستعمل في كلمات البلغاء، وورد في العديد من الموارد في القرآن الكريم، يقول الشيخ في التبيان: في تفسير قوله ﴿فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ﴾ [هُود: 38]: "جواب من نوح لهم بأنّا نسخر منكم، يعني نذمكم على سخريتكم، وسماه سخرية، كما قال: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشّورىٰ: 40]، وقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ﴾ [آل عِمرَان: 54]، وأطلق عليه اسم السخرية على وجه الازدواج "[1]. ومن هذا القبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البَقَرَة: 15]، فإنّ المراد به مجازاتهم على استهزائهم، فإن ما يصدر منه تعالى ليس استهزاءً على الحقيقة وإنما أراد المشاكلة في التعبير وهي أسلوب بياني معروف[2]. ومما يشهد ويؤيد عدم دخول السخرية في

(1) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5 ص 484.

(2) يقول ابن شهر آشوب في تفسير الآية: "الاستهزاء إمّا يقصد به إلى عيب المستهزئ به والإزراء عليه وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيت هذا المعنى جاز أن يجري عليه اسم الاستهزاء ويشهد بذلك قوله: ﴿وَقَدۡ نَزَّلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أَنۡ إِذَا سَمِعۡتُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكۡفَرُ بِهَا وَيُسۡتَهۡزَأُ بِهَا﴾ [النِّسَاء: 140] والآيات لا يصح عليها الاستهزاء والسخرية، وإنما المعنى إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويرزأ عليها وقد يقام الشيء مقام ما قاربه في معناه ليجري عليه اسمه، قال الشاعر:

قاعدة الردّ بالمثل: أنّ السخرية من الآخر بمعنى الاستهزاء به هي عمل مذموم وقبيح عقلاً وتدل على سفه وخفة، وقد نهي عنها شرعاً، قال تعالى: ﴿لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ﴾ [الحُجرَات: 11]. فتأمل.

ثانياً: السنة

ويستفاد من عدة روايات جواز المقابلة بالمثل على مستوى السب:

الرواية الأولى: صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَقَالَ: "**الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ ووِزْرُه ووِزْرُ صَاحِبِه عَلَيْه مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ**"[1]، ورواه الكليني أيضاً في موضع آخر مع تغيّر طفيف في الفقرة الأخيرة، حيث جاء فيها: "**مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ**"[2]

سكت الدهر زماناً عنهم ثم أبكاهم دما حين نطق

وإنه تعالى يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب كما قال ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشّورىٰ: 40] وقال: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194] وقال: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النّحل: 126] وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

والعرب تقول الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء ولا شك أن ما وقع منه تعالى ليس باستهزاء على الحقيقة، ولكنه سماه بذلك ليزدوج اللفظ ويخف على اللسان، وقيل: استهزاؤهم لما رجع ضرره عليهم جاز أن يقول عقيب ذلك ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البَقَرَة: 15] والله تعالى هو الذي يرد استهزاءهم عليهم وإن ضرر ما فعلوه لم يتعدهم، كما يقال: أراد فلان أن يخدعني فخدعته، المعنى أن ضرر خداعه عاد إليه ولم يضررني، وقيل: الاستهزاء من الله هو الإملاء الذي يظنونه إغفالاً، وروي أنّ ذلك يكون في القيامة كما جاء في التفسير قوله: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [السَّجدَة: 20]، واستهزاء الله تعالى الإهلاك والتدمير واستهزاء الخلق السفه والعنف، ولا خلاف أن المبتدأ ليس بعقوبة ولا جزاء، ويجري هذه مجرى قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النِّسَاء: 142] ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنفَال: 30] ﴿إِن تَسۡخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسۡخَرُ مِنكُمۡ كَمَا تَسۡخَرُونَ﴾ [هُود: 38]"، **متشابه القرآن ومختلفه**، ج1، ص 188.

(1) **الكافي**، ج 2، ص 322. باب السفه.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 360، باب السباب.

وهي دالة على "جواز الاعتداء بالمثل وكون وزر الاعتداء على البادي من دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر"[1]، ولكنّ ثبوت الوزر على البادي مشروط بأن لا يعتدي المظلوم في ردّه فيتجاوز الحد، هذا بناءً على النسخة الأولى، وأما على النسخة الثانية، فيكون المعنى أنّ الوزر على البادي إلا إذا اعتذر من المظلوم، فعندها لا يتحمل البادي وزر الراد، وذلك إنما يكون مفهوماً في حال كان الاعتذار قد سبق الرد، فإن الرد - والحال هذه - يكون غير مبرر شرعاً، لأنه بالاعتذار كأنه لم يبق للمظلوم حق في أن يرد على البادي، فإذا ردّ مع سبق الاعتذار يكون معتدياً.

واعترض عليها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بعد أن استظهر وحدة الرواية، بالقول إنّ الاستدلال بها مشكل مع عدم ثبوت نسخة "ما لم يتعد المظلوم، "ولا سيّما أنّ السند في الأوّل[2] أقوى، ومن حيث الدلالة أيضا مشكل، لاحتمال كونه من قبيل من سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء، لا سيّما بقرينة قوله: أظلم"[3].

ويرد على كلامه:

أولاً: من حيث السند، لا وجه لدعوى الأقوائية وعلى فرضها فليست مرجحة، فنسخة "ما لم يعتذر" رواها الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب.."، ونسخة "ما لم يعتد"، رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب.."، والسندان معتبران، بل ربما ترجح نسخة "ما لم يعتد" لورودها في رواية تحف العقول[4]، ولكون التعبير عينه مروياً عنه ﷺ في مصادر السنة أيضاً، كما سيأتي[5].

---

(1) **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 440.
(2) يقصد نسخة "ما لم يعتذر إلى المظلوم".
(3) **أنوار الفقاهة**، **(كتاب التجارة)**، ص 222.
(4) ونحن وإن كنا لا نعتمد على روايات **تحف العقول**، لكنها تصلح للتأييد.
(5) **تحف العقول**، ص 412.

ثانياً: إننا نسلم بوحدة الرواية، لكن ذلك لا يضر بصحة الاستدلال، فإنه لا يتوقف على ثبوت نسخة "ما لم يعتد المظلوم"، فإنها حتى على النسخة الأخرى تدل على المطلوب وهو سقوط الوزر عن الراد وثبوته على البادي، وليس ذلك إلا لكونه في مقام الرد بالمثل، وأما ما احتمله من بقاء الوزر على الراد بقرينة قوله "البادي أظلم" - باعتبار أنّ أفعل التفضيل تعني أن الآخر مشترك معه في الظلم - فهو غريب، لأن هذا التعبير لا بد أن يفهم في سياق سائر فقرات الرواية، ولا ينعقد لها ظهور قبل ملاحظة القرينة المتصلة، وبملاحظتها يظهر أن الظلم المذكور قد انتقل وزره إلى البادي، وبعبارة أخرى: إن ما جاء في الرواية هو تعبير أدبي خاص يرمي إلى القول بعدم ثبوت الإثم على الراد، لأنه في مقام الرد بالمثل، وأن الأثم يتضاعف على البادي، لأنه تسبب بوقوع الغير في السب، وعليه فما نحن فيه ليس من موارد قاعدة "من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها دون أن ينقص من أوزراهم شيء".

الرواية الثانية: ما رواه أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: "المستبّان ما قالا فعلى البادئ ما لم يعتد المظلوم"[1].

وهذه أوضح دلالة من الرواية السابقة، لخلوها من أية إشارة إلى وجود إثم على الراد أو وقوعه في الظلم، وهي إن نوقش في سندها تصلح مؤيدة للرواية الأولى.

الرواية الثالثة: ما روي في "نهج البلاغة" من أن رجلاً خارجياً توجّه إلى علي عليه السلام بالقول: "قَاتَلَه اللَّه كَافِراً مَا أَفْقَهَه!" وعندما سمع أصحاب علي عليه السلام كلامه وَثَبَوا إلى الرجل لِيَقْتُلُوه، فَقَالَ لهم عليه السلام: "رُوَيْداً إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ"[2].

---

(1) **مسند أحمد**، ج 2، ص 235، **وصحيح مسلم**، ج 8، ص 21.
(2) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 98.

ولكننا في كتب "فقه العلاقة مع الآخر المذهبي" علّقنا على الاستدلال بهذه الرواية لتجويز السب في مقام الرد بالمثل بأنّ كلامه عليه السلام ليس بصدد بيان شرعية السبّ والدعوة إلى مقابلة سبّه بمثله، وإنما هو بصدد إرشادهم إلى ضرورة التنزه عن السب، لأنهم إما أن ينحدروا إلى مستواه فيقابلون سبه بسب مثله، وإما أن يتساموا إلى مستوى الأدب الرفيع وهو العفو عن ذنبه والصفح عن خطأه.

ولكنّ الإنصاف أن دلالة الرواية على جواز مقابلة السب بالسب لا تنكر، وذلك لأنّ الإمام عليه السلام وفي مقام ردع أصحابه عن الوثوب لقتل الخارجي، ذكر أنّ ما صدر منه هو نوع سب، والسب لا يستوجب القتل، وإنما هناك طريقان مشروعان للتعامل معه، وهما مقابلة السب بالسب أو العفو عن ذنبه.

3 - أدلة عدم جريان القاعدة في الإساءة المعنوية

وقد أيد الشيخ مكارم الشيرازي ما اختاره من أن قاعدة الرد بالمثل لا تجري في الإساءة المعنوية، بما في ذلك السب، بروايتين:

الرواية الأولى: ما عن أَبِي مَخْلَدٍ السَّرَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّه قَالَ: "قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ دَعَا آخَرَ ابْنَ الْمَجْنُونِ فَقَالَ لَه الآخَرُ: أَنْتَ ابْنُ الْمَجْنُونِ فَأَمَرَ الأَوَّلَ أَنْ يَجْلِدَ صَاحِبَه عِشْرِينَ جَلْدَةً وقَالَ لَه: اعْلَمْ أَنَّه مُسْتَحِقٌّ (مستعقب) مِثْلَهَا عِشْرِينَ، فَلَمَّا جَلَدَه أَعْطَى الْمَجْلُودَ السَّوْطَ فَجَلَدَه نَكَالاً يُنَكِّلُ بِهِمَا"[1]. قال: "فإنّه كالصريح في الإثم من الجانبين إلّا أن يستشكل عليه بعدم صحّة سنده"[2].

أقول: ويردها - بالإضافة إلى عدم وضوح صحة السند[3]- أنها خارجة

(1) **الكافي**، ج 7، ص 242، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 50، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 81.

(2) **أنوار الفقاهة (كتاب التجارة)**، ص 222.

(3) في سندها كلام في كلٍ من صالح بن السندي، وأبي مخلد السراج، ذكره النجاشي والشيخ دون توثيق.

عن محلِّ النزاع، لأن السب والشتم هنا ليس للرجل، وإنما هو لأبيه، وفي مثله لا يحقّ ردّ شتيم الأب بشتيمة أبيه، ولعله لذلك عزّر الاثنين معاً.

الرواية الثانية: صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ افْتَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِه فَقَالَ: يُدْرَأُ عَنْهُمَا الْحَدُّ ويُعَزَّرَانِ"[1]. والظاهر من الافتراء هو القذف، وإلا لا وجه لدرء الحد عنه وتعزيره، ولكن تعزير الإثنين دليل على أنّ الراد يعزر ولا يسقط عنه الإثم.

ويرده: أنّ هذا خارج عن محل الكلام، فالقذف كما عرفت لا يجوز ولو على قاعدة الرد بالمثل، على أنه قد يقال: إن من غير الواضح أن الافتراء الصادر من الثاني كان من قبيل الرد بالمثل على الأول، فلعل الأمر كان من قبيل أنه حصل زنا بامرأة معينة وقد دار الأمر بين الشخصين فرمى كل منهما التهمة على الآخر لا من باب الرد بالمثل بل من باب تبرئة نفسه.

تنبيه: إنّ إسقاط الحد عن الطرفين سببه - بنظر الفقهاء - هو التقاذف، بيد أنّ إخراج مورد التقاذف عن القاعدة المقتضية للحد لا يفهم إلا بشكل تعبدي عملاً بالخبر، وقد يقال: إن سبب إسقاط الحدّ هنا أن رمي الآخر بالزنا في مقام التقاذف لا يراد به حقيقة القذف، وإنما المقصود به السب، وهو يستوجب التعزير. وإنما عزر عليه السلام الراد لأن الرمي بالزنا ولو سباباً هو أمر لا يتساهل الشارع فيه.

الرواية الثالثة: (وهذه لم يذكرها الشيخ مكارم)، وهي ما رواه عياض بن حمار عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "المستبان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان"[2]، فإنّ وصفهما بالشيطانين دليل على أن ما يفعله الراد محرمٌ.

أقول: لكن هذه الرواية بصرف النظر عن سندها قد رويت في سنن البيهقي

(1) **الكافي**، ج 7، ص 240، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 81.
(2) **مسند أحمد**، ج 4، ص 162.

مع تتمة، وهي: "فما قالاه فهو على البادئ حتى يعتدى المظلوم"[1]. وعليه، فتغدو دليلاً على جواز الرد بالمثل لا على المنع منه.

وخلاصة القول: إنه قد اتضح أنّ قاعدة الرد بالمثل تشمل الإساءة المعنوية في حدود السب أو ما هو دونه، فيجوز للساب الرد بالمثل. طبيعي أن الإسلام يدعو المسبوب إلى التحلّي بمكارم الأخلاق وأن يتسامى ويترفع، لكنه إذا سَبّ رداً بالمثل فليس عليه بأس في ذلك.

قيود الرد بالمثل في الإساءة المعنوية

ولكنّ الرد بالمثل هنا مقيد - بالإضافة إلى القيد العام المتقدم وهو أن لا يكون الحرام مما لا يرضى الشارع بارتكابه ولو بعنوان الرد بالمثل، ومنه القذف، فلا يرد على القاذف بقذف مماثل[2]- بقيدٍ أساسي، وهو قيد عام أيضاً ولا يختص بالمقام، لكنّ من المهم أن ننبه إليه هنا، والقيد هو عدم التعدي، لأنّ التعدي كما قلنا سابقاً تجاوز لحدود المباح، فيكون عدواناً، والله لا يحب المعتدين، وأضف إليه أن الخبر الآنف الذي أجاز الرد ذكر هذا القيد، "ما لم يتعد". ويمكن عدّ الكذب من التعدي، قال المازندراني إن العقوبة إنما سقطت عن الراد: "ما لم يتعد فإن تعدى كان هو البادي في القدر الزائد، والتعدي بالرد قد يكون بالتكرار مثل أن يقول البادي يا كلب، فيرد عليه مرتين، وقد يكون بالأفحش كما لو قال له: يا سنور، فيقول في

(1) **السنن الكبرى**، ج 10، ص 235.

(2) يقول السيد فضل الله: "السبُّ الذي يصدر من الغير على نحوين: أولهما: ما يتضمن قذفاً للآخر بما يوجب الحد، كأن يقول له: يا زان، يا قواد، أو ينعت أهله بذلك، كأن يقول له: يابن الزانية مثلاً. فمثل هذا السب لا يجوز رده؛ لأن القذف حرام مطلقاً حتى في صورة الرد، ولأن فيه وفي أمثاله شتماً للأهل، فلا يجوز الرد بشتم أهله الذين لا علاقة لهم بالعدوان عليه. ثانيهما: ما لا يتضمن قذفاً، كأن يقول له: يا مجرم، يا قليل الحياء، ونحوهما، وهذا هو ما يجوز رده، فيرده بما يرادفه، أو يرده بسبّ آخر، مراعياً عدم الوقوع في الكذب بنعته بغير ما هو فيه"، **أحكام الشريعة**، ص 253.

الرد: يا كلب، وإنما كان هذا تعديا لأن الرد بمنزلة القصاص، والقصاص إنما يكون بالمثل، ثم الراد أسقط حقه على البادي، ويبقى على البادي حق الله لقدومه على ذلك. ولا يبعد تخصيص تحمل البادي إثم الراد بما إذا لم يكن الرد كذبا والأول قذفا فإنه إذا كان الرد كذبا مثل أن يقول البادي : يا سارق وهو صادق فيقول الراد : بل أنت سارق وهو كاذب، أو يكون الأول قذفا مثل أن يقول البادي يا زاني فيقول الراد: بل أنت الزاني، فالظاهر أن إثم الرد على الراد، وبالجملة إنما يكون الانتصار إذا كان السب مما تعارف السب به عند التأديب كالأحمق والجاهل والظالم وأمثالها، فأمثال هذه إذا رد بها لا إثم على الراد ويعود إثمه على البادي"[1].

سادساً: من تطبيقات قاعدة المقابلة بالمثل

ثمة موارد وتطبيقات من الرد بالمثل يهمنا تسليط الضوء عليها، وبعضها من التطبيقات المعاصرة، وبعضها الآخر تعتبر موارد خلافية أو إشكالية:

التطبيق الأول: القاعدة والعلاقات الدولية

إن مجال العلاقات الدولية هو من المجالات الأساسية لقاعدة المقابلة بالمثل، فإن العلاقات المذكورة لا بد أن تبنى على أساس الاحترام المتبادل والتوازن والتماثل بين الدول بما يحفظ السيادة والاستقلال، وهذا يجعل قانون المعاملة بالمثل من أهم القواعد الحاكمة في هذه العلاقات، ويمكن أن نشير إلى بعض الأمثلة ذات الصلة:

1 - **السياسة الضريبية**، عندما تفرض الدول الأخرى على مواطني البلد الإسلامي ضرائب معينة تطال أعمالهم التجارية، فيحق للدولة الإسلامية أن تفرض - على قاعدة التعامل بالمثل - ضرائب مماثلة على حركة الاستيراد من تلك الدولة، مع مراعاة المصلحة.

(1) **شرح أصول الكافي**، ج 9، ص 157، وأخذه المجلسي عنه بالنص، انظر: **مرآة العقول**، ج 10، ص 266، **وبحار الأنوار**، ج 72، ص 295.

2 - **في الحرب الاقتصادية**: من أخطر أنواع المواجهة التي تخوضها الدول المستكبرة في زماننا هي محاصرة الدول غير التابعة لها ولا الخاضعة لنفوذها من خلال الحصار الاقتصادي، وذلك بمنعها من تصدير مواردها أو استيراد حاجياتها من الآخرين، وهذه العقوبات مؤذية للمجتمع بشكل كبير، ويمكن للدولة المحاصَرة أن تردّ على هذا العدوان بالمثل بما لا يضر اقتصادها وشعبها، وقد ذكرنا في مبحث الجهاد أن ما فعله النبي ﷺ من التعرض لقافلة قريش التجارية العائدة من الشام، كان جارياً على مبدأ التعامل بالمثل[1].

3 - **في التعامل الدبلوماسي**، في مجالات العلاقات السياسية لا بدّ من التعامل مع الدول الأخرى على هذا الأساس، فعندما يقدم الطرف الآخر على تخفيض مستوى التمثيل الدبلوماسي في الدولة المسلمة أو يقدم ذاك الطرف على طرد سفير الدولة المسلمة، فيحق للدولة المسلمة أن تردّ على هذه الإجراءات بالمثل.

التطبيق الثاني: رد المُثلة بالمُثلة

لا ريب أن المُثلة وهي التنكيل بأجساد القتلى حرام، كما نصت على ذلك العديد من الروايات، ومنها: ما ورد في وصايا النبي ﷺ لأمراء السرايا: "ولَا تُمَثِّلُوا"، وهذه الوصية مروية من طرق الشيعة والسنة[2]. وعن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته للحسن والحسين عليهما السلام بعد أن ضربه ابن ملجم على رأسه الشريف: "أَلَا لَا تَقْتُلُنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي، انْظُرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِه هَذِه، فَاضْرِبُوه ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ، ولَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه ﷺ

(1) وقد عدّه بعض الفقهاء من قبيل المظهر البدائي للحرب الاقتصادية التي كانت من قبيل التعامل بالمثل، **كتاب الجهاد**، للسيد فضل الله، ص 98.

(2) **الكافي**، ج 5، ص 30، **صحيح مسلم**، ج 5، ص 140، **ومسند أحمد**، ج 5، ص 385.

يَقُولُ: إِيَّاكُمْ والْمُثْلَةَ ولَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ"[1]، ولكنّ السؤال: إذا مثّل العدو بجثث المجاهدين، فهل يبرر ذلك التمثيل بجثث قتلاه؟

قال السيد محمود الهاشمي الشاهرودي: "لا يجوز التمثيل بالمقتولين من الكفار. نعم، إذا كانت هناك مصلحة ملزمة تستدعي ذلك، كما إذا توقف الجهاد أو الفتح عليه، أو كان من جهة المقابلة بالمثل جاز في حدود تلك المصلحة"[2].

أقول: إن المستفاد من أدلة حرمة التمثيل أنه مبغوض على كل حال، ولو بعنوان المماثلة، لأنه إذا كان التمثيل بالحيوان مبغوضاً فما بالك بالإنسان! وعن أمير المؤمنين عليه السلام: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور"[3]، ومما يشير إلى شدة المبغوضية في هذا العمل أنّ المثلة مما يحكم العقل بقبحها، وهي تنافي مكارم الأخلاق، وتعبر عن خسة طبع، ولا سيما أنّ الإنسان إذا ما مات ووقع على جسده التمثيل، فهذا لا يضيره بعد فرض كونه لا يتألم بذلك ولا يشعر بشيء. ولعله لذلك منع منها بعض الفقهاء ولو قاعدة الرد بالمثل[4].

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 78، ورواه **الطبري في تاريخه**، ج 4، ص 114، والزمخشري في **ربيع الأبرار**، ج 2، ص 94، وابن الأثير في **الكامل في التاريخ**، ج 3، ص 391، والدميري في **حياة الحيوان**، ج 1، ص 88.

(2) **منهاج الصالحين** للهاشمي، ج 1، ص 398.

(3) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 78، ورواه **الطبري في تاريخه**، ج 4، ص 114، والزمخشري في **ربيع الأبرار**، ج 2، ص 94، وابن الأثير في **الكامل في التاريخ**، ج 3، ص 391، والدميري في **حياة الحيوان**، ج 1، ص 88.

(4) سئل السيد فضل الله: إذا مثل الأعداء بالأسرى الذين عندهم فهل يحق لنا نحن المسلمين أن نمثّل بقتلاهم انطلاقاً من قوله تعالى (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) (النحل: 126)؟ فأجاب: قوله تعالى (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ). واردٌ في أن المسألة إذا كانت تتعلق بالشخص الذي عاقب شخصاً ضربه أو اعتدى عليه، فعليه أن يردّ ذلك بمثله، أمّا إذا مثّل شخص بأسراك فنحن نقول عن المثلة أنها محرّمة حتى بالكافر كما يذهب الكثيرون إلى ذلك. وقد ورد في الحديث أنه «إياكم المثلة ولو بالكلب العقور». كناية عن النهي الشديد لممارسة التمثيل بجثة القتيل. فالقضية حينئذ

نعم، لو صحت الرواية المتقدمة والتي تقول: إن رسول الله ﷺ بعد أن رأى ما فُعل بجثة عمه الحمزة، أقسم ليمثلن بسبعين من المشركين، فنزلت الآية ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النّحل: 126]، مما يعني أنه يباح لك أن تمثل بواحد لا بسبعين، فيدل ذلك على جواز التمثيل. لكنك عرفت عدم صحة هذه الرواية سنداً ومضموناً.

التطبيق الثالث: قصف الأماكن الآهلة بالمدنيين

إنّ استهداف المدنيين في الحروب هو من المسائل المنصوصة، وقد بحثناها في "فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر الديني" تحت عنوان حماية المدنيين في الحروب، وقلنا هناك إنه لا يجوز التعرض للمدنيين بالقتل، وذلك لدلالة جملة من الأحاديث المعتبرة على المنع من قتل الأطفال والشيوخ والنساء، وقد ذكرنا هناك أنه لا خصوصية لهذه العناوين، وإنما ذكروا من باب الفرد الغالب لمن لا يشارك في القتال لا بعملٍ ولا برأي، ولكن استثنى الفقهاء صورة التترس بهم، وكان لنا مناقشة في ذلك، وذكرنا أنه يمكن استثناء صورة ما إذا كان ثمة مصلحة ملزمة في فعل ذلك تتقدم على مفسدة ارتكابه، كما لو كان ترك القصف يؤدي إلى هزيمة المسلمين في المعركة ولحوق أضرار وخسائر كبيرة بهم.

ومما قد يعدّ مبرراً لجواز التعرض للمدنيين: ما إذا وقع ذلك في سياق الرد بالمثل، وذلك فيما لو كان العدو لا يرتدع عن العدوان على المدنيين من جهتنا إلا بضرب مدنييه، بحيث انحصر ردعه بهذه الوسيلة، فعندها يجوز التعرض لهم، ليس على قاعدة الرد بالمثل فحسب، بل لأجل المصلحة الملزمة وهي ردعه وهو ما يؤدي إلى تخفيف الإجرام والقتل.

لا تتعلّق بالذي يمثّل بل تتعلق بالشخص الذي سيمثّل به ولا يجوز ذلك"، **الندوة**، ج 6، ص 419.

والأمر عينه ينطبق على صورة استخدام أسلحة الدمار الشامل، فإنه وكما ذكرنا في محله لا يجوز استخدام هذه الوسيلة في الحرب، إلا إذا كان الأمر بحيث لو لم نستخدمها لاستخدمها العدو ضدنا وأنهى وجودنا كلياً أو جزئياً، أو كان ارتداعه لا يحصل إلا بذلك. وإلى ذلك أشار بعض الفقهاء[1].

التطبيق الرابع: المماثلة في القصاص

من جملة موارد المماثلة: المماثلة في القصاص، فإنه لو كان القتل بالسيف جاز القصاص به بلا ريب، وأما إذا كان القتل بغيره فهل يجوز القصاص بالطريقة عينها؟ وهذه المسألة مهمة، لأنّ القتل قد يحصل بطريقة شنيعة كالإحراق أو الإغراق أو قطع الأعضاء حتى الموت، فهل يجوز القصاص بمثل ذلك؟

1 - آراء المذاهب

يبدو أن المسألة خلافية، ففين حين ذهب مشهور فقهاء الشيعة إلى تحديد القصاص بوسيلة معينة وهي السيف، اختلف السنة، فوافقنا أبو حنيفة وذهب الشافعي إلى جواز المماثلة. قال الشيخ الطوسي: "إذا قتل غيره بما يجب فيه القود من السيف، والحرق، والغرق، والخنق، ومنع الطعام والشراب وغير ذلك مما ذكرناه، فإنه لا يستقاد منه إلا بالحديد، ولا يقتل كما قتل. وقال الشافعي في جميع ذلك: يقتل بمثل ما قتل.

وقال أبو حنيفة: لا يستقاد منه إلا فيما قتل بمثقل الحديد أو النار، وما عداهما لا يوجب القود، ولا يستقاد منه إلا بالحديد مثل ما قلناه. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم. وأيضا قوله عليه السلام: "لا قود إلا بحديدة" وهذا

(1) يقول السيد فضل الله: "قد يلجأ العدو في حربه وعدوانه لاستخدام أسلحة محرّمة دولياً، أو يقوم بقصف أهداف مدنية، ونحو ذلك من تجاوزات، فإنه يجوز - في هذه الحالة - رد العدوان بالمثل، بل إنه يجوز للمجاهدين استخدام ذلك ابتداءً إذا توقف عليه دفع العدو ولم يؤدّ إلى ضرر أكبر، وتشخيص موارده ووسائله من الأمور الدقيقة والجليلة التي لا بد من إناطتها بالحاكم الشرعي ومعاونيه من أهل الخبرة"، **أحكام الشريعة**، ص 253.

خبر معناه: النهي. واستدل الشافعي بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، وبقوله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ [البَقَرَة: 178] والقصاص: أن يقتل بمثل ما قتل. وروى البراء بن عازب، عن النبي عليه السلام أنه قال: "من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه. وعن أنس أن يهودياً رضّ رأس نصرانية بين حجرين، فأدركت وبها رمق، فقيل لها: أقتلك فلان أقتلك فلان؟ حتى ذكر لها اليهودي. فأومأت برأسها أن نعم، فسئل اليهودي فاعترف، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يرض رأسه بين حجرين"[1].

أقول: دعوى الشيخ إجماع الشيعة يمكن تأييدها بما ذكره الشوكاني في "نيل الأوطار" من أنه "قد ذهبت العترة والكوفيون ومنهم أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الاقتصاص لا يكون إلا بالسيف"[2]، ولكننا لاحظنا أنّ ابن الجنيد خالف في المسألة، واستقرب العلامة كلامه، قال العلامة: "قال ابن الجنيد: وللولي أن يقتل قاتل قريبه بمثل القتلة التي قتله بها إن وثق بأنه لا يتعدى، والاختيار ألا يقع القود إلا بالسيف. والمشهور عند علمائنا أنه لا يُمكن من ذلك، بل يقتل بالسيف.. وهو وجه قريب من الصواب"[3]. واستقرب ذلك الشهيد الثاني أيضاً، قال: "وهذا القول لا بأس به، وإن كان الأشهر خلافه"[4]، وقال الأردبيلي: "الظاهر الجواز إن لم يكن إجماع، والظاهر عدمه، كما يفهم من شرح الشرائع"[5] ونقل عن كتاب "الجامع أنه يُقتصّ بالعصا ممن ضرب بها"[6].

(1) **الخلاف**، ج 5، ص 190.
(2) **نيل الأوطار**، ج 7، ص 165.
(3) **مختلف الشيعة**، ج 9، ص 445.
(4) **مسالك الإفهام**، ج 15، ص 236.
(5) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 13، ص 425.
(6) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 297.

2 - أدلة القائلين بالمماثلة التامة

إنّ القائلين بالمماثلة في طريقة القتل يستندون إلى بعض الوجوه:

الوجه الأول: عمومات ومطلقات المماثلة، وهي الآيات المتقدمة. وأضف إليها آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ [البَقَرَة: 178]، بتقريب أنّ "القصاص يقتضي المماثلة" كما ذكر بعض الفقهاء[1].

وتعليقنا على ذلك: أمّا بالنسبة للآيات المتقدمة فقد عرفت أنّها لا تدل على أكثر من المماثلة في أصل الاعتداء لا في المعتدى به، وأما آية القِصاص المشار إليها، فهي لا تدل على المماثلة التامة في طريقة القتل، حتى لو كان المعنى اللغوي لكلمة القصاص[2] لا يخلو من دلالة على متابعة وليّ المقتول للقاتل في فعله. لكن لا يسعنا الاتكاء على هذه النكتة اللغوية لإثبات جواز المماثلة التامة، إذ يكفي لإشباع النكتة المشار إليها متابعة أثره في أصل القتل.

الوجه الثاني: النصوص الخاصة:

الرواية الأولى: ما روي عن رسول الله ﷺ: "من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه"[3].

ولكن الخبر ضعيف، لجهالة بعض رجاله، قال البيهقي "وفي إسناده من لا يعرف"[4]، وقال ابن حجر: "وفي إسناده من لا يعرف"[5]، ونقل عن البيهقي أنه في كتاب معرفة السنن أضاف إلى العبارة الآنفة قوله: "وإنما قاله

(1) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج 2، ص 230.

(2) قال ابن فارس: "القاف والصاد أصل صحيح يدل على تتبع الشيء، من ذلك قولهم: اقتصصت الأثر إذا تتبعته. ومن ذلك اشتقاق القصاص في الجراح وذلك أنه يفعل به مثل فعله بالأول فكأنه اقتص أثره "، **معجم مقاييس اللغة**، ج 5، ص 11.

(3) **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، ج 2، ص 266،

(4) **معرفة السنن والآثار**، ج 6، ص 409.

(5) واعترف الألباني بضعفه، **إرواء الغليل**، ج 7، ص 294.

زياد في خطبته"[1]، ولكننا لم نجد هذه العبارة في المعرفة. وقال الذهبي: "وهذا ليس يصح ؛ بل قاله زياد في خطبته"[2]. وكيف كان، فيكفينا أنّ الخبر ضعيف السند.

وأضف إلى ذلك، أنّ القتل بالحرق منهي عنه بما ورد من أنه لا يعذب بالنار إلا رب النار.

الخبر الثاني: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: "أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، فَقِيلَ لَهَا: مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا؟ أفلان أَوْ فُلَانٌ، حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأُتِيَ بِهِ النَّبِيُّ (صَ)، فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى أَقَرَّ بِهِ، فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ"[3].

بيد أنّ هذا الخبر لو صحّ سنداً فهو "قضية في واقعة"[4]، ولا يكافئ الأدلة الآتية.

الوجه الثالث: ما قيل: من أنّ "المقصود من القصاص التشفّي، وإنما يكمل إذا قتل القاتل بمثل ما قتل به"[5].

ولكننا لا نوافق على أنّ هذه غاية القصاص، بل غايته هي المساهمة في تحقيق الانتظام الاجتماعي، وهو ما عبّرت عنه الآية بالحياة، ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 179]. وأما التشفي فهو ليس غاية للتشريع، كيف والإسلام حثّ على العفو، وشجع على تطهير النفس من شهوة التشفي والانتقام، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: " **فَلَا يَكُنْ أَفْضَلَ مَا**

(1) **شرح الأزهار** للمرتضى الزيدي، ج 4، ص 402، **والمجموع** للنووي، ج 18، ص 495، **وتلخيص الحبير** لابن حجر العسقلاني، ج 4، ص 60، **تحفة الأحوذي**، ج 4، ص 542، وربما قصدوا بزياد زياد ابن أبيه، وبخطبته الخطبة الشهيرة التي قالها عند دخوله البصرة، والتي عرفت بالبتراء.

(2) **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**، ج 2، ص 236.،

(3) **صحيح البخاري**، ج 3، ص 89، **صحيح مسلم**، 5، ص 104، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 889، وغيرها.

(4) **جواهر الكلام**، ج 42، ص 298.

(5) **مسالك الإفهام**، ج 15، ص 235.

نِلْتَ فِي نَفْسِكَ مِنْ دُنْيَاكَ بُلُوغُ لَذَّةٍ أَوْ شِفَاءُ غَيْظٍ وَلَكِنْ إِطْفَاءُ بَاطِلٍ أَوْ إِحْيَاءُ حَقٍّ"[1]، ولو كان التشفي غرضاً وجيهاً ولو من جهة إطفاء نائرة أهل القتيل، فيكفي في حصوله قتل القاتل بالوسيلة التقليدية، وكون المماثلة حتى في وسيلة القتل هي الأكمل صحيح، لكن لو قام دليل على أصل التشفي فليس ثمة دليل على الأكملية، هذا ناهيك عن أنّ هذا الوجه مجرد وجه استحساني اعتباري لا يصلح مستنداً للحكم الشرعي.

3 - الأدلة المعارضة

اتضح مما أسلفناه عدم نهوض دليل على مشروعية المماثلة التامة، وهذا القدر قد لا يكفي للمنع من المماثلة، إذ لقائل أن يقول إننا نتمسك بإطلاقات القصاص لإثبات المماثلة وتجويز القتل بالطريقة ذاتها التي اعتمدها القاتل، ولذا احتاج الأمر إلى أن نذكر بعض الوجوه التي يمكن التمسك بها لمنع المماثلة التامة في طريقة القتل، بل تعين وسيلة واحدة، وهي السيف أو ما يقوم مقامه:

الوجه الأول: ما استدل به بعض الفقهاء للمنع من القتل بغير الحديد[2]، من أنّ ذلك من الإسراف المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾ [الإسرَاء: 33].

ولكن يرده: أنه مع كون فعله مماثلاً لفعل القاتل فلا يحرز كونه من الإسراف في القتل، نعم لو أنه قتله بالسيف وأريد قتله بالإحراق لكان ذلك إسرافاً.

الوجه الثاني: الروايات

منها: صحيحة الحلبي ورواية أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ

(1) **نهج البلاغة**، ج 3، ص127.
(2) **كتاب القصاص للفقهاء والخواص**، ص 172.

اللَّه عليه السلام قَالا: "سَأَلْنَاه عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلاً بِعَصاً فَلَمْ يَقْلَعْ عَنْه حَتَّى مَاتَ أَيُدْفَعُ إِلَى وَلِيِّ الْمَقْتُولِ فَيَقْتُلَه قَالَ نَعَمْ ولَا يُتْرَكُ يَعْبَثُ بِه ولَكِنْ يُجِيزُ عَلَيْه بِالسَّيْفِ"[1].

ومنها: خبر مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ عَبْدٍ صَالِحٍ عليه السلام: "فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلاً بِعَصاً فَلَمْ يَرْفَعِ الْعَصَا حَتَّى مَاتَ؟ قَالَ: يُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ ولَكِنْ لَا يُتْرَكُ يُتَلَذَّذُ بِه ولَكِنْ يُجَازُ عَلَيْه بِالسَّيْفِ"[2].

ومنها: صحيحة سليمان بن خالد قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ضرب رجلا بعصا فلم يرفع عنه حتى قتل أيدفع إلى أولياء المقتول؟ قال: نعم ولكن لا يترك يعبث به ولكن يجاز عليه"[3].

ومنها: ما رواه ابن ماجة "أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا قود إلا بالسيف"[4].

ولكن ابن ماجة عقب على الخبر قائلاً: "في الزوائد: في إسناده جابر الجعفي، وهو كذاب"[5].

أقول: الظاهر أنّ سبب اتهام جابر بالكذب هو تشيعه، وهو عندنا ثقة جليل، بل كثير من علماء الحديث والفقه من غير الشيعة قد وثقوه وحكموا بصدقه وأنه غير متهم[6]، وأما من ضعفه منهم فيبدو من ثنايا كلماتهم أن

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 279، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 157.

(2) **الكافي**، ج 7، ص 279، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 130، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 157.رقم الحديث 9.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 158، رقم الحديث 11، وحول وصفها بالصحة راجع: **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، ج 16، ص 318، **ومجمع الفائدة والبرهان**، ج 13، ص 424.

(4) **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 889.

(5) المصدر نفسه.

(6) قال الذهبي: ".. عن سفيان: كان جابر الجعفي ورعا في الحديث، ما رأيت أورع منه في الحديث. وقال شعبة: صدوق. وقال يحيى بن أبي بكير، عن شعبة: كان

سبب تضعيفهم له هو تشيعه لعلي وسائر أهل البيت عليهم السلام وروايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله ما يدلّ على فضل علي وتميزه عن غيره[1].

وهذه الروايات كافية لإثبات عدم شرعية المماثلة وتعين وسيلة واحدة في القتل، وهي القتل بالسيف، ويؤيده وجه اعتباري: وهو أن هذا الأمر قد يؤدي إلى حصول بعض التجاوزات في القصاص من قبل ولي الدم، فيناسب أن تكون الوسيلة واضحة ومحددة.

ثم إنّ ثمة بحثاً يطرح في المقام، وهو أنّ السيف هل له خصوصية في القصاص بحيث لا يجوز القتل بغيره، أم نُصّ عليه لكونه الوسيلة المعروفة آنذاك والتي تحقق الغرض بطريقة سريعة لا يقع معها تمثيل، لا يبعد ترجيح الوجه الثاني[2]، ويؤيده ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "أنّ اللّه تعالى شأنه كتب عليكم الإحسان في كلِّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحدّ أحدكم شفرته وليُرح ذبيحته"[3].

جابر إذا قال: أخبرنا، وحدثنا، وسمعت - فهو من أوثق الناس. وقال وكيع: ما شككتم في شيء فلا تشكوا أن جابرا الجعفي ثقة. وقال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: قال سفيان الثوري لشعبة: لئن تكلمت في جابر الجعفي لأتكلمن فيك"، **ميزان الاعتدال**، ج 1، ص 379.

(1) كما نبه عليه في **أعيان الشيعة**، ج 4، ص 54.

(2) قال المحسني: "وهل ذكر السيف لمجرد تسريع القتل وعدم العبث، أو لخصوصية فيه حتى لا يجوز قتله بالرصاص والكهرباء وسائر الآلات الحديثة التي هي أسرع من السيف؟ فيه وجهان: ويمكن القول بالوجه الأول"، **معجم الأحاديث المعتبرة**، ج 3، ص 475.

(3) **صحيح مسلم**، ج 6، ص 72، **ومسند أحمد**، ج 4، ص 125، وغيرها.

الباب الثالث

قبول قول غير المسلم

القاعدة الأولى: قبول رواية غير المسلم في الأحكام

القاعدة الثانية: قبول قول غير المسلم في الموضوعات العاديّة

القاعدة الثالثة: حجية قول ذي اليد غير المسلم

القاعدة الرابعة: قبول قول غير المسلم فيما لا يعرف إلا منه

القاعدة الخامسة: قبول قول غير المسلم في الموضوعات الخبرويّة

هذا الباب سوف نخصصه للبحث عن القواعد التي تحدد الموقف الشرعي من قبول قول الآخر في شتى القضايا والمجالات والموضوعات، فنقول: إنّ الأخذ بقول الآخر على أنحاء ستة[1]:

أولها: الأخذ بقوله في الرواية عن المعصوم.

وثانيها: الأخذ بقوله في مورد الشهادة.

وثالثها: قبول قوله في الموضوعات.

---

(1) وإذا أردنا استخدام تصنيف تقليدي متعارف في نظائر المقام لقلنا: إن الأخذ بقوله تارة يكون في مقام الرواية، وأخرى لا يكون كذلك، وعلى الثاني تارة يكون المورد من موارد المخاصمة القضائية وأخرى لا يكون كذلك، وعلى الثاني، تارة يكون الأمر مما لا يعرف إلا منه، وأخرى لا يكون كذلك، وعلى الثاني تارة يكون صاحب يد وأخرى ليس كذلك، وعلى الثاني، تارة يطلب قوله لكونه من أهل الخبرة، وأخرى يطلب قوله ليس بصفته أهل خبرة، أي في الموضوعات العاديّة التي لا تحتاج إلى خبروية، فالصور على هذا ست.

ورابعها: الأخذ بقوله فيما يكون في يده.

وخامسها: قبول قوله فيما لا يعرف إلا منه.

وسادسها: قبول قوله بصفته من أهل الخبرة.

وهذه الأنحاء الستة محورها جميعاً هو قول أو خبر غير المسلم، وسوف نبحثها في الجهات التالية، وكل جهة من هذه الجهات تمثل قاعدة فقهية. أجل، إن قاعدة قبول شهادة غير المسلم، سنترك بحثها إلى فقه القضاء والشهادات، بيد أننا في هذه العجالة نشير إلى أنّ الظاهر أنه ليس ثمّة دليل على ردّ أو رفض شهادة غير المسلم بقول مطلق، بل هي مقبولة ولو على نحو جزئي، وثمة نصوص تدلّ على قبول شهادة أهل الذمة على أنفسهم، فقد ورد في صحيحة أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "**تَجُوزُ شَهَادَةُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْمِلَلِ ولاَ تَجُوزُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ (الملل) عَلَى الْمُسْلِمِينَ**"[1]. وربما يقال: إنّ رد شهادته على المسلم سببه العداوة الدينية التي تبعث على الشك في الصدق، وأما قبول شهادة المسلم عليه فلأن المفروض أن الشاهد عادل، فيقبل قوله مطلقاً، والتوسع في بحث المسألة موكول إلى محله.

(1) **الكافي**، ج 7، ص 398، **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 252.

القاعدة الأولى

قبول رواية غير المسلم في الأحكام

1 - أقوال الفقهاء

2 - أدلة عدم قبول روايته

3 - دليل قبول روايات الكافر المتحرز عن الكذب

قبول قول الآخر في الأحكام يُقصد به قبول قوله في نقل الخبر المتضمن للحكم الشرعي، والبحث في هذه الجهة في جانب معيّن هو بحث أصولي[1]، لأنّ الكلام في حجيّة قوله وعدم حجيته. وفي جانب آخر هو من مسائل علم الدراية[2] لصلته الوثيقة بمواصفات الراوي وشروطه. والمسألة قد تكون مجرد بحث نظري لأنا لم نعثر إلا نادراً على أخبار رواها غير المسلمين عن النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام، ولو كان بالواسطة، ولكنّ بما أنّ المسألة تتصل بالنظرة إلى الآخر، فيحسن بحثها.

وكيف كان، فإنّ بحثنا في هذه الجهة سيكون من خلال القيام بإطلالة على أقوال فقهاء المسلمين، ومن ثم نرى ما يمنع من الأخذ برواية غير المسلم، وبعد ذلك نتطرق إلى ما يدل على حجية روايته، وإمكان الأخذ بها، فالبحث في نقاط ثلاث:

---

(1) ومن هنا تناول كثير من العلماء السنة والشيعة هذا الأمر في كتب الأصول، كالعلامة **في نهاية الأصول**، والغزالي في **المستصفى** والسيد المجاهد في **مفاتيح الأصول**، وغيرهم من الأعلام. ممن ستأتي كلماتهم.

(2) ومن هنا تناوله بعض العلماء في علم الدراية، كالشهيد الثاني في **الرعاية**، وغيره في غيرها.

1 - أقوال الفقهاء

لا يخفى على المراجع لكلمات علماء المسلمين أنّ ثمّة اتفاقاً على شرطية الإسلام في الراوي، حين أداء الرواية، لا حين تحمّلها وسماعها، فلو تحمّل الخبر زمن كفره، وحدّث به زمن إسلامه تقبل روايته[1]، وهذه بعض كلماتهم في هذا الصدد:

قال العلامة في النهاية: "أجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لا، وإن كان بعضهم يرى قبول شهادة الذمي على مثله"[2].

وقال الشهيد الثاني: "اتفق أئمة الحديث والأصول الفقهية على اشتراط إسلام الراوي حال روايته، وإن لم يكن مسلماً حال تحمله. فلا تقبل رواية الكافر، وإن علم من دينه التحرز عن الكذب، لوجوب التثبت عند خبر الفاسق، فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر، بطريق أولى، إذ يشمل الفاسق الكافر، وقبول شهادته في الوصية - مع أن الرواية أضعف من الشهادة - بنص خاص، فيبقى العام معتبراً في الباقي. ويمكن القائس هنا اعتبار القياس أو تعديته، بالتنبيه بالأدنى على الأعلى. وقريب منه: القول بقبول أبي حنيفة شهادة الكفار بعضهم على بعض، فيلزم مثله في الرواية كذلك. فإنه لا يقبل روايتهم مطلقاً. وقيل: شهادتهم للضرورة، صيانة ثابتة للحقوق، إذ أكثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان"[3].

وقال السيّد علي محمد النصيرآبادي النقوي الهندي (1262 - 1312 هـ) في كتابه الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة: "يعتبر في الراوي الإسلام،

---

(1) وقد ذكروا لذلك مثالاً تاريخياً، وهو أنّ جبيراً "وكان جاء في أسارى بدر قال: سمعت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، وذلك أوّل ما وقر الإيمان في قلبي"، **صحيح البخاري**، ج 5، ص 20.

(2) **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج 3، ص 417.

(3) مدرج في: **رسائل في دراية الحديث**، ج 1، ص 213.

إجماعاً مستفيضاً. وهل يعمل بما تفرّد به الكافر إذا كان موثوقاً؛ لعدم صدق الفسوق عليه إذ ذاك مع عدم فسق الجوارح، أو لوقوع التثبّت الإجمالي في روايته بتحصيل العلم بكونه غير فاسق من الجوارح؟ لا يبعد أن يكون ذلك كذلك لولا الإجماع على خلافه، وإذ ليس فليس؛ وبالجملة فالأشهر الأظهر [ذلك]"[1].

وقال الشيخ علي أكبر الغفاري تفريعاً على شرطيّة الإسلام في الراوي: "فلا تقبل رواية الكافر مطلقاً، سواء كان من غير أهل القبلة كاليهود والنصارى، أو من أهل القبلة كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم، والظاهر أنّ القسم الأول - وهو غير أهل القبلة - محل الاتفاق"[2].

وقال الغزالي: "أن يكون مسلماً، ولا خلاف في أنّ رواية الكافر لا تُقبل، لأنه متهم في الدين، وإن كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة، ولا يخالف في ردّ روايته، والاعتماد في ردِّها على الإجماع المنعقد على سلبه أهليّة هذا المنصب في الدين، وإن كان عدلاً في دين نفسه، وهو (الإجماع) أولى من قولنا: الفاسق مردود الشهادة، والكفر أعظم أنواع الفسق، وقد قال تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ﴾ [الحُجرَات: 6]، لأنّ الفاسق متهم لجرأته على المعصية، والكافر المترهب قد لا يتهم، لكنّ التعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المنصب"[3].

وقال الزركشي (794هـ) في ذكر شروط الراوي: "الثاني: كونه من أهل القبلة، فلا تقبل رواية الكافر كاليهودي والنصراني إجماعاً سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أم لا؟ وسواء علم أنه عدل في دينه أم لا؟ لأنّ قبول الرواية منصب شريف ومكرمة عظيمة والكافر ليس أهلاً لذلك"[4].

---

(1) مدرج في: **رسائل في دراية الحديث**، ج 2، ص 405.
(2) **دراسات في علم الدراية**، ص 79.
(3) **المستصفى**، ص 124
(4) **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 3، ص 328.

وقال أيضاً: " إنّما لا تقبل رواية الكافر إذا روى في حال كفره، أمّا لو تحمّل وهو كافر ثم أدى في الإسلام قبلت على الصحيح "[1].

2 - أدلة عدم قبول روايته

وما ذكروه في كلماتهم من وجوهٍ لعدم حجيّة قوله في الرواية، بما يصلح رادعاً عن السيرة العقلائية الآتية هو الوجوه التالية:

الدليل الأول: القرآن

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحُجرَات: 6]، ودلالتها على المطلوب مبنية: **إما** على دعوى الأولوية، كما ذكر الشهيد الثاني، فإنه إذا كانت رواية الفاسق لا تقبل، فبالأولى أن لا تقبل رواية الكافر، وهذا مبني على أن عنوان الفاسق لا يشمل الكافر، **وإما** على دعوى أنّ الكفر أعظم أنواع الفسق، وهذا مبني على شمول عنوان الفاسق للكافر. قال فخر المحققين في الاستدلال على رفض شهادة الكافر: "كل كافر فاسق، إن لم يخصّ اسم الفاسق بالمسلم، وإلا فهو أولى بعدم القبول فيكون من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى"[2]. وأشار صاحب الفصول إلى هذا الاستدلال[3].

ويلاحظ على ذلك: أنّ الاستدلال غير تام، سواء بني على أنّ وصف الفسق شامل للكافر، أو بني على عدم شموله له واختصاصه بالمسلم:

---

(1) **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 3، ص 332.

(2) **إيضاح الفوائد**، ج 4، ص 419.

(3) قال: "واحتجوا على اعتبار هذا الشرط بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، ووجه الدلالة أن الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وإن اختص في العرف المتأخر بالمسلم الفاسق بجوارحه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم به (أي بالمسلم) أيضاً لدلّت الآية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة.."، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، ص 74.

أما على الأول، أعني إذا بنينا على أنّ الفاسق شامل للكافر - كما ذهب إليه جمع من الفقهاء[1]، ممن استشهدوا له بقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النّور: 55]، وذكروا أنّ إطلاق اللفظ على خصوص المسلم المرتكب للكبيرة هو مصطلح متأخر - فنقول عندها إنّ الآية لا تدلّ على المطلوب، لكونها أخصّ من المدعى، وذلك:

أولاً: أنها لا تنفي حجيّة قول الفاسق إذا ثبت تحرّزه عن الكذب، وذلك لأنّ الآية تتضمن تعليلاً للحكم بالتبيّن، وهو أن لا يصيبوا قوماً بجهالة، والجهالة تختزن معنى السفاهة، أو هي بمعناها كما ذهب إليه المحقق الخراساني[2]، ولا سفاهة في الأخذ بقول الفاسق المتحرز عن الكذب، وإن شئت فقل: إنّ دلالة الآية على المفهوم ترتكز على نكتةٍ وهي أنّ "التعليل لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي لا تعبدي، وحيث إنّ العمل بأخبار العادل وترتيب الأثر على قوله مما جرى عليه بناء العقلاء فلا يعمّه العلة المذكورة فيها"[3]، وبالاعتبار نفسه يقال بخروج الفاسق المتحرز عن الكذب عن منطوق الآية.

إن قلت: "لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بمُخْبِره ولو غالباً وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل إلى ضبط محل الوثوق، منع من قبول قوله مطلقاً، والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيتسرى الحكم إليه"[4].

قلت: إنّ كون المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بالمخبِر صحيح، ولكن ما ذُكر من غلبة عدم الوثوق بخبر الفاسق، أو أنه لا يمكن ضبط محل

---

(1) **المبسوط**، ج 4، ص 51، **والسرائر**، ج 3، ص 289، **وإيضاح الفوائد**، ج 2، ص 637.

(2) **كفاية الأصول**، ص 297، طبعة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، وتبعه آخرون منهم المحقق النائيني، **أجود التقريرات**، ج 2، ص 105.

(3) **أجود التقريرات**، ج 2، ص 105.

(4) **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، ص 291.

الوثوق غير تام، لأنّ الفسقة - فيما نرى خارجاً - على صنفين: صنف لا يلتزم بالشريعة، ولا يتحرز عن الكذب، وصنف آخر يتحرز من الكذب وربما عن غيره من الرذائل الأخلاقية، والصنف الثاني ليس نادراً كما ادعي، ويمكن معرفة أفراد هذا الصنف من غير المسلمين بالطرق عينها التي يعرف بها الصادق من المسلمين، وعمدة هذه الطرق هي المعاشرة، وأضعف مما تقدم - أعني من دعوى عدم الوثوق بخبر الفاسق - دعوى أنّ العلة وهي عدم الوثوق موجودة في الكافر بقول مطلق، فإنّ الكافر قد يكون متديناً بعدم الكذب، ولعله إلى ذلك أشار صاحب الإشكال المذكور بقوله: "وفيه ما فيه"[1].

وقد يضاف إلى ما تقدم: أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن يكون المراد من الفاسق هنا خصوص الكاذب، فلو لم يكن الفاسق كاذباً فلا مانع من العمل بقوله.

وثانياً: إنّ الفاسق هو الشخص الذي يقدم على فعل المعصية مع علمه بكونها معصية، لا مع اعتقاده - لشبهة حكمية أو موضوعية - أن ما يقدم عليه هو عمل سائغ شرعاً، وعليه فيكون الحكم بالفسق وترتيب آثاره - ومنها عدم قبول الرواية - مختصاً بمن فعل المعصية مع التفاته لذلك، ومعلومٌ أنه ليس كل كافر ومخالف للحق كذلك، فقد يكون تركه للواجب أو فعله لما هو حرام ناشئاً عن اعتقاده بكون الأول مباحاً والثاني غير محرم، وقد ذُكر نظير هذا الإشكال في ردّ الاستدلال بهذه الآية وبآية: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هُود: 113] على ردّ شهادة المسلم غير الإمامي[2]. وسيأتي الاستدلال بالآية الأخيرة.

---

(1) **الإحكام في أصول الأحكم**، ج 2، ص 74.

(2) قال الشهيد الثاني: "واستدل المصنف - رحمه الله - عليه بأن غيره فاسق وظالم، من حيث اعتقاده الفاسد الذي هو من أكبر الكبائر، وقد قال تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات 6]. وقال: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود 113]". ثمّ علّق على ذلك بالقول: "وفيه نظر، لأنّ الفسق إنما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة

وأما على الثاني، أعني إذا ادعي أنّ الفسق هو صفة لخصوص المسلم واستفيد الحكم في الكافر بدعوى الأولوية، والتنبيه بالأدنى على الأعلى - على اعتبار أنّ الكفر أعظم من الفسق، كما قال الشهيد الثاني فيما تقدم من كلامه: "لوجوب التثبت عند خبر الفاسق، فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر، بطريق أولى" - فيرد عليه:

أنّ الأولوية، لا تتم في مطلق الكافر، لأنّ الفاسق لا دليل على رفض قوله إذا كان صادقاً في كلامه، فلنا صدقه، وعليه وزر أفعاله. ولو سلمنا بعدم قبوله مطلقاً، فلا يمكن التعدي إلى مطلق الكافر، وذلك لما ذكره الغزالي من أنّ: "الفاسق متهم لجرأته على المعصية، والكافر المترهب قد لا يتهم"[1]. وقال الآمدي (631 هـ): ".. فلا خلاف في امتناع قبول روايته، لا لما قيل من أن الكفر أعظم أنواع الفسق، والفاسق غير مقبول الرواية، فالكافر أولى، وذلك لأن الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها. وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر، إذا كان مترهباً عدلاً في دينه، معتقداً لتحريم الكذب، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم"[2].

مع العلم بكونها معصية، أمّا مع عدمه بل مع اعتقاد أنها طاعة بل من أمهات الطاعات فلا، والأمر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك، لأنه لا يعتقد المعصية، بل يزعم أن اعتقاده من أهم الطاعات، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد. ومع ذلك لا يتحقق الظلم أيضاً، وإنما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به، وهذا لا يكاد يتفق وإن توهمه من لا علم له بالحال. والعامة مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الأصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر، أو يخالف اعتقاده دليلا قطعيا، بحيث يكون اعتقاده ناشئا عن محض التقصير. والحقّ أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد إلى الدليل. وسيأتي في شهادة أهل الذمة في الوصية ما يدل عليه"، **مسالك الأفهام**، ج 14 ص 160.

(1) **المستصفى**، ص 124.

(2) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، ص 73.

الآية الثانية: قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هُود: 113]، قال العلامة في تقريب الاستدلال بالآية على عدم قبول رواية غير المسلم: "وهذا ظالم، وقبول روايته ركون إليه"[1].

ويلاحظ عليه: إنّ قبول الرواية ليس فيه ركون إلى الظالم، فهو مجرد واسطة في النقل، وأخذ الرواية عنه في الحقيقة هو ركون إلى الخبر أو قل إلى صاحب الشريعة الذي صدرت عنه الرواية، ولو كان في الرجوع إلى الغير ركون لكان الركون متحققاً بشكل أوضح في الأخذ بقوله في المجالات الخبروية مع أنهم يجيزونه، لا بروايته عن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام. على أنّ الآية إنما منعت من الركون إلى الظالم وليس الكافر، ولا يسعنا القول إن كل من ليس مسلماً فهو ظالم، وإنما يصدق هذا العنوان على العالم الجاحد أو الجاهل المقصر.

الدليل الثاني: الإجماع[2]

وقد نقل الشهيد الثاني اتفاق أئمة الحديث والأصول على ذلك. قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني الغروي صاحب الفصول (1250هـ): "والإجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة"، وقال الآمدي: "وإنما الاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الأمة الاسلامية على ردها سلباً لأهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته"[3]. وتقدم قول الغزالي إنّ الاعتماد هو على "الإجماع المنعقد على سلبه أهليّة هذا المنصب في الدين، وإن كان عدلاً في دين نفسه".

---

(1) **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج 3، ص 417.

(2) ادعى الإجماع المستفيض، في **الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة**، انظر: **رسائل في دراية الحديث**، ج 2، ص 405، وعبر بعضهم أنه "محل الاتفاق"، كما في **دراسات في علم الدراية**، ص 79.

(3) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، ص 74.

ولكنّ دعوى الإجماع مردودة كبرويّاً وصغروياً، أما من حيث الكبرى، فلأن هذا الإجماع محتمل المدركية، وقد استندوا فيه على سائر الوجوه المطروحة في المقام، وربما استندوا في فتواهم على نكتة عدم الوثوق بالآخر، وهي نكتة سببها العداوة التي حكمت العلاقة مع الآخر، وليس الإجماع المذكور إجماعاً أصيلاً وكاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام. وأما من حيث الصغرى، فقد اعترض عليه السيد الأبطحي قائلاً: "أمّا الاتفاق المدعى فممنوع جداً، وقد ذكرنا تصريح جماعة بخلاف ذلك في فوائدنا في قواعد الرجال، كما لا يخفى أيضاً على المتتبع"[1]. ونحن لم نعثر على كتابه لنرى من هم القائلون بقبول رواية الكافر، وربما كان نظره إلى الفرق المحكومة بكفرها كالنواصب[2] والغلاة، فقد قَبِلَ بعض[3] أعلامنا برواياتهم، أجل، نحن استشكلنا في قبول روايات الغلاة لعدم الوثوق بهم إما بسبب استحلالهم للكذب أو لأسباب أخرى، كما أوضحنا ذلك في كتاب الشيعة والغلو، وأما النواصب، فلا مانع من الأخذ برواياتهم في حال ثبوت وثاقتهم.

وربما يستفاد من الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي قبول روايات الكافر مطلقاً، قال الشيخ تعليقاً على رواية وقع في سندها أحمد بن هلال العبرتائي: "ليس في سند الرواية إلَّا أحمد بن هلال المرميّ بالغلوّ تارة وبالنصب

(1) **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، للسيد محمد علي الأبطحي، ج 1، ص 103.

(2) كفر النواصب مطلقاً محل إشكال بل منع في نظرنا، كما بحثنا ذلك في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - قراءة في فتاوى القطيعة.**

(3) منهم علي بن الجهم، فإن له روايات في كتب الحديث الشيعية، منها: كتاب **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 278، مع أنه ناصبي، وقد ذكر المسعودي: "ولقد بلغ من انحرافه ونصبه العداوة لعلي عليه السلام أنه كان يلعن أباه. فسئل عن ذلك، وبم استحق اللعن منه؟ فقال: بتسميته إياي علياً"، **مروج الذهب**، ج 2، ص 408، وروى ابن شهر آشوب المازندراني: "وقال أبو العيناء لعلي بن الجهم: إنما تبغض علياً، لأنه كان يقتل الفاعل والمفعول، وأنت أحدهما.."، **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 16، وقد نقل السيد الخوئي كلام المسعودي وابن شهر آشوب، **معجم رجال الحديث**، ج 12، ص 323.

أخرى، وبُعْدُ ما بين المذهبين لعلَّه يشهد بأنّه لم يكن له مذهب رأساً. لكن التأمّل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح"[1]، وقال السيد الخوئي في ترجمة العبرتائي: "لا ينبغي الإشكال في فساد الرجل من جهة عقيدته، بل لا يبعد استفادة أنه لم يكن يتديّن بشيء، ومن ثم كان يظهر الغلو مرة، والنصب أخرى، ومع ذلك لا يهمنا إثبات ذلك، إذ لا أثر لفساد العقيدة، أو العمل، في سقوط الرواية عن الحجية، بعد وثاقة الراوي"[2].

الدليل الثالث: الرواية منصب شريف

"إنّ قبول الرواية منصب شريف ومكرمة عظيمة والكافر ليس أهلاً لذلك" كما ذكر الزركشي فيما تقدم من كلامه، ونحوه ما قاله العلامة الحلي: "الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة فلا تليق بالكافر"[3].

ويلاحظ عليه: إنّ الرواية ليست منصباً ولا مكرمة خاصة، إذ لا دليل على ذلك كلّه، وإنما الرواية هي إخبار الشخص بما سمع أو رأى، هكذا هي حقيقة الرواية عند العقلاء ولم يغيّر الشارع من معناها شيئاً، وإنما اشترط في الراوي صفات تضمن صحة النقل، وهي شروط جرى عليها العقلاء في سيرتهم أيضاً. أجل، إنّ مسار حركة الحديث لدى المسلمين والاهتمام الذي حظي به علم الحديث، حيث أصبح له منابره وشيوخه وطلابه، جعل العلماء والشيوخ يهتمون باختيار طلاب الحديث، ولا يسمحون لأي كان أن يتحمل

---

(1) **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 354.

(2) **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 152، وقال السيد في محل آخر: "قد قيل في حقه: ما سمعنا بمتشيع رجع عن تشيعه إلى النصب إلَّا أحمد بن هلال وكان يظهر الغلو أحياناً، ولذا استفاد شيخنا الأنصاري (قدس سره) أن الرجل لم يكن يتدين بشيء، للبون البعيد بين الغلو والنصب، فيعلم من ذلك أنه لم يكن متديناً بدين وكان يتكلم بما تشتهيه نفسه، ولكن كل ذلك لا يضرّ بوثاقة الرجل وأنه في نفسه ثقة وصالح الرواية، ولا تنافي بين فساد العقيدة والوثاقة"، **موسوعة الإمام الخوئي (الحج)**، ج 26، ص 20.

(3) **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج 3، ص 417.

الحديث، وهذا الاهتمام أمر حسن، ولكنّه لا يعني أنّ نُسقط هذه النظرة المتأخرة على صدر الإسلام، حيث كان النبي ﷺ يتكلم في فضاء عام ويسمعه القاصي والداني، ومن ثم ينقلون ما سمعوه إلى الآخرين.

الدليل الرابع: قبول الرواية تكريم والمطلوب إهانته

قال العلامة الحلي (726هـ): "إنّ كفره يقتضي الإهانة والإذلال، وقبول روايته يقتضي التعظيم والإجلال، وبينهما منافاة، وجهله لكفره ليس عذراً، لأنّه ضمّ إلى كفره جهلاً آخر"[1].

وهذا الوجه أيضاً لا يتم، ويمكن مناقشته صغروياً وكبروياً، أما كبروياً فلأنّنا قد فنَّدنا في محل آخر دعوى لزوم التعامل مع الآخر على أساس الإذلال والإهانة، وأما صغروياً فلأنّ تصديقه في الخبر في حدّ ذاته ليس تكريماً له، كتصديقه في الموضوعات، ويبدو أن توهم التكريم نشأ من النظرة إلى الرواية بصفتها منصباً، وقد عرفت ما فيه.

الدليل الخامس: الكافر لا يؤتمن على الدين

إنّ غير المسلم لا يمكن الوثوق به في قضايا الدين فهو لا يؤتمن عليها لعداوته وكيده، وهذا يفسر عدم رواية المسلمين عنه فيما لو كان قد استمع إلى رسول الله ﷺ. أما في القضايا غير الدينيّة فمن الممكن حصول الوثوق بقوله.

ويلاحظ عليه: إنّ عدم الائتمان ليس عاماً بل ولا غالبياً بل هو تابع لخصوصيات الأشخاص، وظروف العلاقة مع الآخر، وحيث كانت العلاقة مع المشركين واليهود مثلاً في زمان رسول الله ﷺ مبنيّة على أجواء من العدائية والحرب، وليس الصداقة والسلم، فمن الطبيعي عندها أن تحصل

(1) **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج 3، ص 418.

الريبة في صدقيّة نقلهم وروايتهم عنه ﷺ، ومن هنا لم نجد روايات لأحد من المشركين أو اليهود عنه ﷺ، لأنهم كانوا في حالة عداء معه، ولم يتورعوا عن الكذب والافتراء عليه ومحاربته، واتهامه بأنه ساحر وشاعر وكاهن وما إلى ذلك، وهذا بخلاف النصارى الذين لم يكن بينهم وبين المسلمين حرب في زمانه ﷺ، وإنْ لم يكن لهم وجود كبير في الجزيرة، فلو أنهم رووا عنه لحصل الوثوق بأخبار الثقات منهم، وقد حدثنا القرآن الكريم أنّ أهل الكتاب ليسوا على حدّ سواء، بل إنّ جماعة منهم يحفظون الأمانة، والبعض الآخر يخونونها، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 75] وقال تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عِمرَان: 113]، فلا يمنع أن تجد بعضهم صدوقاً في نقله وحكايته، حتى لو كان قد روى عن رسول الله ﷺ في أمر الدين أو غيره.

3 - دليل قبول روايات الكافر المتحرز عن الكذب

إذاً اتضح عدم وجود ما يمنع من قبول رواية غير المسلم بشكل كلي، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان يوجد ما يدلّ على قبول روايته؟

ويمكن أن تذكر عدة وجوه لقبول روايته:

الوجه الأول:

التمسك بما جاء في الوصيّة من قبول شهادة غير المسلم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ﴾ [المَائدة: 106]، بتقريب أنّ الاثنين من غيركم

أي من غير المسلمين كما دلت عليه الأخبار[1] واختاره غالب المفسرين والفقهاء[2]، وإذا قبل قولهما في الشهادة فيقبل قولهما في الرواية بالأولوية، بدعوى أنّ الرواية أضعف من الشهادة كما ذكر الشهيد الثاني فيما تقدم من كلامه.

ولكن قد يعترض على ذلك:

أولاً: بما ذكره الشهيد الثاني من أنّ قبول الشهادة في الوصية إنما هو بنصٍّ خاص، فيبقى عموم عدم حجية قوله معتبراً في الباقي[3].

أقول: ثمة ملاحظة على كلام الشهيد وهي أن وجود العموم المذكور هو أول الكلام.

ثانياً: أنْ يقال: إنّ دعوى أولويّة الشهادة على الرواية لا تصحّ، بل ربما تدعى الأولويّة العكسيّة، لأنّ الرواية تنقل الأحكام الشرعية والتثبت في الحكم ينبغي أن يكون أشدّ، ولا سيما أنّ بعض الأحكام قد يكون فيها إثبات حدود وتعزيرات وحقوق الناس، وما إلى ذلك.

---

(1) في الخبر عن أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، قُلْتُ: مَا آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ؟ قَالَ: هُمَا كَافِرَانِ قُلْتُ: ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ؟ فَقَالَ: مُسْلِمَانِ"، **الكافي**، ج 7، ص 3.

(2) راجع على سبيل المثال: **جوامع الجامع**، ج 1، ص 540، ويوجد قول آخر بأن المراد به من غير عشيرتكم، قال الشيخ الطوسي: "وقيل في معنى ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ قولان: **أحدهما**: قال ابن عباس وأبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وسعيد ابن جبير وشريح وإبراهيم وابن سيرين ومجاهد وابن زيد واختاره أبو علي الجبائي، وهو قول أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام أنهما من غير أهل ملتكم. **الثاني**: قال عكرمة وعبيدة - بخلاف عنه - وابن شهاب والحسن: يعني من غير عشيرتكم. قال الحسن لأن عشيرة الموصي أعلم بأحواله من غيرهم، وهو اختيار الزجاج. وقال: لأنه لا يجوز قبول شهادة الكفار مع كفرهم وفسقهم وكذبهم على الله"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 45.

(3) **الرعاية**، مدرج في **رسائل في دراية الحديث**، ج 1، ص 213.

ثالثاً: إنّ الأخبار الواردة في تفسير الآية، وكلمات الفقهاء والمفسرين، قد حملت ذلك على صورة الشهادة على الوصية حصراً، وقيّدت ذلك أيضاً بما إذا لم يوجد شاهدان مسلمان، فشهادة غير المسلمين تقبل في طول شهادة المسلمين[1]، وعليه، فربما يقال: إنّ ما تدلّ عليه الآية والأخبار هو قبول رواية غير المسلم إنْ لم يكن هناك رواية للمسلم، والبحث المفصل في ذلك نرجئه إلى باب الشهادات.

الوجه الثاني: السيرة العقلائيّة[2]

وهذا الوجه هو الأهم، ومفاده: أنّ سيرة العقلاء جارية على الأخذ بقول الثقة في نقل التشريعات والقوانين وغيرها، فنحن اليوم نأخذ التشريعات القانونية من خلال المذيع الموثوق في الراديو أو التلفاز أو غيرهما من وسائل النشر، والسيرة تقوم على ارتكاز مفاده أنّ العبرة بوثاقة المخبر بصرف النظر عن دينه أو عرقه أو لونه. وهذه السيرة لم تجر عملاً وخارجاً بلحاظ غير المسلمين في مجال الرواية، بمعنى أنّه لم يثبت رواية غير المسلمين عن النبي ﷺ إلا ممن أسلم بعد ذلك، وحدّث بأمرٍ سمعه عن النبي ﷺ قبل إسلامه[3]، وكذلك لم نجد روايات لغير المسلمين عن الأئمة عليهم السلام، وعدم جريانها فيما يبدو منطلق من أنّ العلاقة بين المسلمين وسواهم جعلت غير المسلم في الأعم الأغلب في موقع المعادي، فلا هو

---

(1) في صحيحة هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي قَوْلِ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ فِي بَلَدٍ لَيْسَ فِيه مُسْلِمٌ جَازَتْ شَهَادَةُ مَنْ لَيْسَ بِمُسْلِمٍ عَلَى الْوَصِيَّةِ"، **الكافي**، ج 7، ص 4.

(2) يظهر الاستدلال بها لخبر غير المسلم من السيد الأبطحي، قال: بعد أن نفى شرطية الإسلام في الراوي: "وأما آية النبأ فلا تصلح رادعاً عما دلت عليه السيرة المستمرة من العقلاء"، **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، ج 1، ص 103.

(3) كما هو الحال في رواية أبي سفيان وحكايته قصة دخوله على هرقل زمن شركه وسؤال هرقل له عن النبي ﷺ، فهو قد حدث بذلك بعد إسلامه ظاهراً، راجع: **صحيح البخاري**، ج 5، ص 117 - 118.

يروي عن رسول الله ﷺ ولا عن أهل بيته عليهم السلام وصحابته، ولو بالواسطة، ولا المسلمون يأتمنونه على الرواية، وهم بغنى عن روايته، لكنّ ذلك لا يشكل مانعاً من الاستدلال بها، لأنّنا لا نجد رادعاً عنها، مع أنّها مما يُخشى امتداده إلى الفضاء الشرعي.

وإن قيل: إنّ الشارع ليس عليه أن يتخذ إجراءً استباقياً في الردع عن سيرة لم تتشكل بعد في زمانه.

قلت: بما أنّ طبيعة الأمور تقتضي امتدادها إلى الفضاء الشرعي، فإنّ من وظيفة الشارع - بصفته مبيناً للدين وحارساً له عندما تتعرض أغراضه للخطر - أن يتخذ موقفاً رافضاً للسيرة لو كانت غير مرضية عنده.

الوجه الثالث: رواية أبي طالب عن النبي ﷺ

وربما يُذكر شاهدٌ على قبول رواية الكافر، وهو ما رواه الإمام أحمد في المسند من جهة محمد بن الحنفية عن عروة بن عمرو الثقفي، قال: سمعت أبا طالب: قال: سمعت ابن أخي الأمين يقول: "اشكر ترزق ولا تكفر فتعذب"[1]. قال الزركشي: "ورواه الحافظ الصريفيني، وقال: غريب عجيب رواية أبي طالب عن النبي ﷺ"[2].

أقول: إنّ استغراب الزركشي وتعجبه من رواية أبي طالب عن رسول الله ﷺ في غير محله، لأننا حتى لو سلمنا معه جدلاً بعدم إسلام أبي طالب، بيد أنّ حبّ أبي طالب وتوقيره لرسول الله ﷺ وامتداحه لعقله وحكمته مما لا ينبغي إنكاره[3].

---

(1) مروية في **المحاضرات والمحاورات** للسيوطي، ص 360، **والسيرة الحلبية**، ج 2، ص 49.

(2) استدل بها الزركشي، في **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج 3، ص 329.

(3) وقصيدته اللامية في مدحه معروفة، ومما جاء فيها:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

ولكنّ اعتراضنا على هذا الاستدلال أنه مبني على دعوى مزعومة وهي كفر أبي طالب، وهو مرفوضٌ بنظرنا، لأنّ الصحيح أنه كان مؤمناً برسول الله ﷺ[1]، فلا يصلح عدّ الرواية شاهداً ولا مؤيداً على المدعى.

الوجه الرابع: التمسك بما دل على قبول رواية فاسدي المذهب

وربما استشهد بعضهم لقبول رواية غير المسلمين بما ورد من العمل بأخبار الفرق المنحرفة: "ولذلك كلّه عمل أصحابنا بروايات الثقات من العاميّة، والفطحيّة، والزيديّة، والواقفيّة، وغيرهم من الفرق الباطلة.."[2].

وهذا الوجه قد يعترض عليه بأنه قياس مع الفارق، فهؤلاء على كل حال مسلمون، ولا يقاسون بغيرهم، واحتمال الفارق يكفي لإسقاط الاستدلال. نعم، لو أنه ذكر النواصب والغلاة لكان لاستدلاله وجه، بناءً على كفر الطائفتين المذكورتين.

ولكن يمكن تصحيح الاستدلال بالقول: إنّ المستدل يرتكز على أنّ جريان سيرة الأصحاب على الأخذ بروايات الثقات من فاسدي المذهب، هو مؤشر على أنّ الملاك في قبول الرواية هو حصول الوثاقة بقول الراوي وثبوت تحرزه عن الكذب وأنه لا صلة لصحة دينه أو مذهبه في ذلك، فيكون الأمر شاملاً لغير المسلمين بهذا اللحاظ. ومن هنا فقد ذكرنا في كتاب "الشيعة والغلو" أنّ الأظهر بنظرنا قبول رواية الثقات ولو كانوا غير مرضيي المعتقد والمذهب، ما داموا يتحرزون عن الكذب، وأمّا لو كانوا يستحلّون الكذب كبعض الغلاة فلا تُقبل روايتهم.

يلوذ به الهلاك من آل هاشم فهم عنده في رحمة وفواضل

راجع: **السيرة النبوية** لابن هشام، ج 1، ص 178، **والأمالي** للمفيد، ص 304، **والكافي**، ج 1، ص 449.

(1) قد ذكرنا مستند هذا المذهب في كتاب **فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر**، مبحث حضور جنازة غير المسلم، فراجع.

(2) **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، للسيد محمد علي الأبطحي، ج 1، ص 103.

والخلاصة: إنّ وجود سيرة العقلاء المشار إليها، مؤيدة بهذا الوجه، يكفي للقول بوجود المقتضي والدليل للعمل بالخبر الموثوق أيا كان دين راويه، ولا يتم دليل على شرط الإسلام في الراوي، كما لا دليل على شرط الإيمان، ولا شرط العدالة، بما يدفعنا لرفع اليد عن تلك السيرة، وهذا ما اختاره بعض العلماء المعاصرين قال: "ولا يعتبر في المخبر والراوي الإسلام والإيمان والعدالة"[1]. وعليه، فلا مانع من قبول رواية الكافر إذا ثبتت وثاقته وثبت تحرزه عن الكذب وارتفع الشك في قوله والتهمة عنه، هذا فضلاً عن أنّ روايته تؤخذ في الحسبان في حصول التواتر، لأنّها تشكل قرينة احتمالية تساعد في حصول اليقين. وأمّا من رفض رواياتهم فليس رفضه إلا لعدم وثوقه بهم، فإذا حصل الوثوق لسبب أو آخر فلا مانع من الأخذ برواياتهم. ومنه تعرف أنه لا وجه لما ذكره الشهيد الثاني بقوله: "فلا تقبل رواية الكافر، وإن علم من دينه التحرز عن الكذب".

(1) **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، للسيد محمد علي الأبطحي، ج 1، ص 103.

القاعدة الثانية

قبول قول غير المسلم في الموضوعات العاديّة (غير الخبروية)

1 - أقوال الفقهاء

2 - أدلة حجية خبر الواحد في الموضوعات وشمولها للمقام

3 - ما يدل على عدم حجيّة قول غير المسلم

بعد الفراغ من حجية خبر الثقة في الأحكام، وقع الكلام بينهم في حجيته في الموضوعات، كما لو شهد بالطهارة أو النجاسة أو الغصبيّة أو الكريّة، أو شهد برؤية الهلال أو ما إلى ذلك، مع افتراض أنه ليس صاحب يد، ولا أن الموضوع هو من القضايا التي لا تعرف إلا منه، فهذان الأخيران سيأتي النظر فيهما لاحقاً.

ونحن معنيون أولاً بإثبات أصل حجيّة خبر الثقة في الموضوعات ولو بحدود كونه مسلماً، ثم نلاحظ في مرحلة لاحقة ما إذا كانت أدلة الحجية شاملة للثقة غير المسلم أم مختصة بالمسلم؟

1 - أقوال الفقهاء

إن مسألة قبول قول الواحد في الموضوعات هي محل خلاف كبير بين الفقهاء، ففي حين ذهب المشهور من أصحابنا الإماميّة إلى أنّ الموضوعات لا يمكن إثباتها إلا بقول عدلين، ذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى الاكتفاء بخبر الواحد الثقة فيها[1]، وبعضهم[2] استشكل في الأمر. هذا فيما لو كان مسلماً، وأما في خصوص غير المسلم فيوجد مذهبان:

---

(1) ذهب إلى ذلك السيد الخوئي، وبعض تلامذته، انظر: **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 1، ص 375.

(2) كالسيد الحكيم في: **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 39.

المذهب الأول: ولعله المشهور عند فقهائنا[1]، وهو عدم قبول قول غير المسلم في الموضوعات، وذلك أنّ الذين اشترطوا العدالة في قبول قول المسلم في الموضوعات من الطبيعي أن لا يقبلوا قول غير المسلم، لأنه فاقد للشرط بنظرهم، كما أنّ الذين ذهبوا إلى عدم حجيّة قول المسلم الواحد في الموضوعات لن يقبلوا قول الواحد غير المسلم بالأولوية، وقد نصّ العلامة الحلي على عدم قبول قول غير المسلم بالخصوص، فإنه وبعد أن نصّ على أنه "لا يجوز التعويل على قول الكافر والفاسق" في تحديد القبلة، أضاف: "ولا يقبل قول الكافر في شيء إلا في الإذن في دخول الدار، وفي قبول الهدية"[2]. وذهب المقداد السيوري إلى عدم قبول قول الكافر إذا أخبر بإخراج السمك حياً، معللاً ذلك بقوله: "لعدم الوثوق بقول الكافر في إخراجه حياً"[3]، هذا مع أنه قد يقال إنه صاحب يد، وستأتي كلمات فقهاء آخرين في عدم قبول قول ذي اليد الكافر، وهو يدل بالأولوية على عدم قبول قوله إن لم يكن صاحب يد.

وعدم القبول هو أيضاً مذهب الحنابلة والمالكية، قال ابن قدامة الحنبلي (620 هـ): "وإنْ ورد ماءً فأخبره بنجاسته صبيٌّ أو كافرٌ أو فاسقٌ لم يلزمه قبول خبره، لأنه ليس من أهل الشهادة ولا الرواية، فلا يلزمه قبول خبره كالطفل والمجنون. وإن كان المخبر بالغاً عاقلاً مسلماً غير معلوم فسقه وعيّن سبب النجاسة لزم قبول خبره"[4].

وقال الدسوقي المالكي (1230 هـ): "إذا كان ماراً تحت سقائف كفار

---

(1) نسبه إلى المشهور السيد علي شبر الحسيني (1303 -1393هـ) في كتابه: **العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 159.
(2) **تذكرة الفقهاء**، ج 3، ص 25.
(3) **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج 4، ص 26.
(4) **المغني**، ج 1، ص 54.

وشكّ في نجاسة الواقع، فإنه يكون نجساً ولا يحتاج لسؤالهم، فلو سألهم وأخبروا بالطهارة لم يصدقوا"[1].

وأما الشافعية فقبلوا قوله في الإذن في دخول الدار وفي الهدية، قال النووي الشافعي (676هـ): " قال أصحابنا: يقبل قول الكافر والفاسق في الإذن في دخول الدار وحمل الهدية كما يقبل قول الصبي فيهما[2]، ولا أعلم في هذا خلافاً. ذكر أكثر أصحابنا هذه المسألة في باب استقبال القبلة، وممن ذكرها هناك صاحب الحاوي والقاضي أبو الطيب في تعليقه وقال: سمعت أبا الحسن الماسرجسي يقول يقبل قول الكافر في ذلك. قلت: ودليل هذا الأحاديث الصحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل هدايا الكفار"[3].

المذهب الثاني: ما ذهب إليه الحنفيّة، من قبول قوله، يقول الحصفكي الحنفي (1088هـ): "(ويقبل قول كافر) ولو مجوسياً (قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل أو قال) اشتريته (من مجوسي فيحرم) ولا يرده بقول الواحد، وأصله أنّ خبر الكافر مقبول بالإجماع في المعاملات لا في الديانات، وعليه يحمل قول الكنز: ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة: يعني الحاصلين في ضمن المعاملات لا مطلق الحل والحرمة كما توهمه الزيلعي"[4].

وقال الشيخ الطوري الحنفي (1138هـ) في تكملة البحر الرائق: "(ويقبل قول الكافر في الحل والحرمة) قال الشارح: وهذا سهو، لأنّ الحلّ والحرمة من الديانات ولا يقبل قول الكافر في الديانات وإنما يقبل قوله في المعاملات خاصة للضرورة لأن خبره صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبول قوله لكثرة وقوع المعاملات. أقول: إنّ أصل

---

(1) **حاشية الدسوقي**، ج 1، ص 76.

(2) والظاهر أن المقصود بحمل الهدية هو الهدية التي يقدمها الكافر إلى المسلم ويقول له هذه هدية، فيقبل قوله.

(3) **المجموع**، ج 1، ص 177.

(4) **الدر المختار شرح تنوير الابصار**، ج 6، ص 660.

عبارة المؤلف في الحل والحرمة الضمني فأسقط بعض الكتبة لفظ الضمني فشاع ذلك واشتهر حتى إذا كان خادم كافر أو أجير مجوسي فأرسله ليشتري له لحماً، فقال: اشتريت من يهودي أو نصراني أو مسلم وسعه أكله، وإن قال: اشتريت من مجوسي لا يسعه فعله لأنه لما قبل قوله في حق الشراء منه لزم قبوله في حق الحل والحرمة ضرورة لما ذكرنا، وإن كان لا يقبل قوله فيه قصدا بأن قال حلال أو هذا حرام ألا ترى أنّ بيع الشرب وحده لا يجوز وتبعاً للأرض يجوز وكم من شيء يصح ضمناً وإن لم يصح قصداً، كذا صرحوا به قاطبة، ولو قال اشتريته من غير المسلم والكتابي فإنه يقبل قوله في ذلك ويتضمن حرمة ما اشتراه كما صرحوا به أيضاً"[1].

2 - أدلة حجية خبر الواحد في الموضوعات وشمولها للمقام

وفيما يلي سوف نلاحظ ما إذا كان ثمة أدلة خاصة تثبت حجية قول غير المسلم في الموضوعات، وحتى لو لم ينهض دليل خاص، فهل يكفينا عمومات ما دلّ على حجية خبر الواحد في الموضوعات؟ وهذا ما يستدعي منا ملاحظة الأدلة والوجوه التي اعتمد عليها الأصحاب أو يمكن الاعتماد عليها لإثبات حجيّة خبر الواحد في الموضوعات لنرى إن كانت تحمل إطلاقاً يشمل خبر غير المسلم:

الوجه الأول: السيرة العقلائية

يظهر للمتأمل في حياة العقلاء انعقاد سيرتهم على الاعتماد على خبر الثقة في الموضوعات، وهي سيرة ضاربة في القدم وصولاً إلى زمن عصر النص، ولم نجد ما يدل على رفضها والردع عنها، وعلى هذه السيرة اعتمد القائلون بحجيّة خبر الواحد فيها، قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1360هـ) مستدلاً على حجية خبر الثقة في الموضوعات: "ولسيرة العقلاء التي هي العمدة في حجية خبر الثقة، ومن الواضح أنّ العقلاء - بحسب بنائهم العملي

(1) **تكملة البحر الرائق**، ج 2، ص 342.

- لا يفرقون بين الحكم والموضوع "[1]. وعليه، يكون خبر الثقة حجة في الموضوعات إلا ما قام الدليل فيه على اشتراط التعدد، كالشهادة في الخصومات، أو في إثبات الهلال أو غيرها، وربما قام الدليل على اشتراط شهود أربعة كما في الزنا. وعلى هذا الوجه اعتمد السيد الخوئي[2].

ويمكن القول: إن السيرة منعقدة على الأخذ بقول الثقة في الموضوعات بصرف النظر عن هويته الدينية، وفي الحياة اليوميّة المُعاشة في بُعْدِها التجاري والاجتماعي والمعيشي يحتاج المرء يومياً أن يسأل الآخرين عن أشياء كثيرة ويستفهم منهم، فتراه يسأل غيره عن الطريق وعن بيوت الناس ومحلاتهم وأسواقهم، وعن الأشخاص وعن الأشياء.. ويكتفي العقلاء هنا بكون المخبر ثقة بصرف النظر عن معتقده، بل لا يسألون عن معتقد الشخص المسؤول، ويرتبون الأثر على قوله ما دام ثقة أو حصل لهم الوثوق بقوله، وهذه السيرة ممتدة إلى زمن النبي ﷺ وكانت في محضره، ولم يردع عنها، وهو دليل الإمضاء، بل ربما يستفاد إمضاؤها من طريق آخر غير السكوت وعدم الردع، وهو سلوكه ﷺ أو فعله شخصياً، حيث إنه ﷺ قد سار وسار معه أصحابه عليها في صدر الإسلام وقبل دخول العرب في الدين الجديد، حيث كان المجتمع العربي متنوعاً وفيه المشركون وأهل الكتاب وكان المسلمون يتعاطون معهم في الأزقة والأسواق والنوادي وداخل البيت الواحد. وهذا بطبيعة الحال يستدعي الاعتماد على قول الثقات منهم.

---

(1) **صلاة المسافر**، ص 34، مع أنه استشكل في الاكتفاء بخبر الواحد.

(2) قال رحمه الله: "إنّ الأقوى حجّية خبر العدل الواحد في الموضوعات كالأحكام، فإنّ عمدة المستند في الحجّية هي السيرة العملية المؤكَّدة بالآيات والروايات، وهي كما قامت على العمل بخبر العادل في الأحكام قامت على العمل به في الموضوعات بلا فرق بينهما، وهي ممضاة لدى الشرع بعدم الردع إلّا في موارد خاصّة اعتبر فيها العدد كما في الترافع، بل ربما اعتبر الأربع كما في الشهادة على الزنا"، **موسوعة الإمام الخوئي (الصلاة)**، ج 17، ص 383. وعلى السيرة اعتمد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي راجع: **القواعد الفقهية**، ج 2، ص 90.

ولكنّ بعض الفقهاء ومنهم السيد الحكيم والشيخ محمد تقي الآملي[1]، والسيد الخميني[2]، وغيرهم[3] قد أشكلوا على الاستدلال بالسيرة على حجيّة خبر الثقة ولو كان مسلماً، بأنّ "بناء العقلاء على حجية خبر الثقة مطلقاً مردوع عنه بمثل رواية مسعدة بن صدقة بناء على تمامية عمومها في حجية البينة"[4]. ورواية مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ هي ما رواه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: "كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّه حَرَامٌ بِعَيْنِه فَتَدَعَه مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَه وهُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ ولَعَلَّه حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَه أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، والأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِه الْبَيِّنَةُ"[5]، وتقريب رادعيتها أنّ جعل الاستبانة في مقابل البينة ليس مفهوماً إذا أريد بالبينة المعنى اللغوي والعرفي، لأنّ هذا المعنى هو الاستبانة نفسها وليس أمراً آخر ليجعل في مقابله، فيتعين أن يكون المراد بالبينة المعنى المصطلح وهو شهادة العدلين[6].

ويلاحظ على دعوى رادعيّة الرواية عن السيرة بعدة ردود:

الردّ الأول: أنّ الرواية لا تصلح للرادعية لأنّ سندها غير نقي، بلحاظ أنّ مسعدة بن صدقة لم تثبت وثاقته، ولذا حكم بعض الفقهاء بضعف رواياته،

---

(1) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 180.
(2) **كتاب الطهارة**، ج 4، ص 271.
(3) **مصباح المنهاج**، للسيد محمد سعيد الحكيم، (الاجتهاد والتقليد)، ص 162.
(4) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 5، ص 151، و ج 8، ص 569، وتبعه على ذلك الشيخ حسين الحلي والسيد البجنوردي، في **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 303.
(5) **الكافي**، ج 5، ص 314، **وتهذيب الأحكام**، ج 7، ص 226، وعنه **وسائل الشيعة**، ج17، ص90، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.
(6) **فقه القضاء**، ج 2، ص277. وقال الشيخ ناصر مكارم: "جعل الاستبانة في مقابل قيام البينة دليل على أنّ البينة ليست مطلق الاستبانة والدليل الظاهر الواضح، بل خصوص شهادة العدلين"، **القواعد الفقهية**، ج2، ص250.

ومنهم السيد الخوئي[1]، وإنْ كان السيد قبل ذلك قد جرى على توثيقه وقبول رواياته[2]، بناءً على كونه من رجال كامل الزيارات[3]، ويبدو أن بعض الفقهاء الذين عبّروا عن رواياته بالموثقة[4]، قد اعتمدوا في ذلك على أنّ عمل المشهور بها جابر لضعفها.

ولكن يمكن توثيقه بالاعتماد على بعض القرائن، وعمدتها: أنه من المعاريف الذين أكثروا من الرواية وقد انتشرت رواياته في كتب الأصحاب، ومع ذلك لم نجد أحداً قد قدح فيه[5]. وهذه قرينة جيدة على وثاقة الراوي، وأضف إلى ذلك أنّ "جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة بل لو تتبعت وجدت أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج وحريز بن عبد الله[6].

واستناداً إلى ذلك وإلى بعض القرائن الأخرى رجّحنا إمكان الاعتماد على روايات مسعدة[7]، ولذا فالاعتراض على الرواية بضعف السند لا يكفي لإسقاطها.

وأضف إلى ذلك: أنّ الرواية حتى لو لم تصحّ سنداً فهي صالحة للاستدلال، لأننا ما دمنا نحتمل صدورها ولا نقطع بكذبها، فهذا يعني أنّ احتمال الردع عن السيرة قائم، وبالتالي فلا يُحرز إمضاء السيرة العقلائيّة المذكورة، هذا بصرف النظر عما سيأتي من التشكيك في صلاحية الرواية للرادعية من جهة أخرى.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، (كتاب الصوم من شرح العروة)، ج 22، ص 433.
(2) **موسوعة الإمام الخوئي (الصلاة)**، ج 17، ص 383.
(3) **موسوعة الإمام الخوئي (التقليد)**، ج 1، ص 173.
(4) **مجمع الفائدة**، ج5 ص59، **الحدائق الناضرة**، ج1، ص 190، **كتاب الصلاة**، للشيخ الأنصاري، ج1، ص351.
(5) وأشار إلى هذه القرينة في: **تنقيح مباني العروة / كتاب الطهارة**، ج 4، ص 465.
(6) راجع: **الفوائد الرجالية**، للسيد بحر العلوم، ج3، ص238.
(7) انظر: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - دراسة في فتاوى القطيعة**، ج 1، ص 373.

الردّ الثاني: "إنّ المراد بالبيّنة هي مطلق الحجّة الشرعيّة، في قبال الاستبانة التي هي بمعنى الوضوح بالعلم الوجداني، لا خصوص شهادة العدلين"[1]، وعليه، فلا يستفاد من الرواية انحصار الحجّة شرعاً بالبيّنة العدليْن، إلا في الموارد التي قام الدليل فيها على الحاجة إلى الشاهدين العدلين، كموارد الخصومات، ويستفاد من كلام السيد الخوئي إقامة قرينتين على أن المراد بالبينة ذلك، وهما:

القرينة الأولى: إنّ إرادة الشاهدين العدلين من البينة هو "اصطلاح محدث تداول في ألسنة الفقهاء، وأمّا لغة فهي بمعنى الحجّة والبرهان، وكذا في لسان الآيات والروايات بأجمعها، حتّى في مثل قوله ﷺ: "**إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والايمان**". فإنّ مراده ﷺ بذلك عدم استفادته في مقام القضاء وفصل الخصومة من علم النبوّة... نعم، ثبت من الخارج حجيّة الشهادة فيعلم من ذلك أنّها مصداق للبيّنة لا أنّها منحصرة في شهادة العدلين كما لا يخفى"[2].

وأورد بعض الأساتذة على هذه القرينة:

أولاً: إنّ من المستبعد جداً أن يكون لفظُ البينة لم يتحوّل إلى مصطلح في زمن الإمام الصادق عليه السلام، كيف وقد ورد بهذا المعنى في روايات باب القضاء[3].

ولكنّ هذا الاستبعاد في غير محله، إذ الظاهر أنّ اللفظ ظلّ حتى زمانه عليه السلام يستعمل بالمعنى اللغوي، كما نلاحظ في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في تعداد الكبائر: ".. وأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ.."[4]. فإنّ الظاهر

(1) **الفقه الاستدلالي**، للإيراوني، ج 1، ص 68.
(2) **موسوعة الإمام الخوئي (الصلاة)**، ج 17، ص 383.
(3) **الفقه الاستدلالي**، للإيراوني، ج 1، ص 68.
(4) **الكافي**، ج 2، ص 278، ونحوه ما جاء في صحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، **المصدر نفسه**، ج 2، ص 278.

أنّ المراد بالبينة هنا ليس خصوص الشاهدين، بل هو ما يفيد الوضوح[1]، أو مطلق الحجة على حرمة الربا، وهي تتحقق بخبر الواحد الثقة. ولا ينافي ذلك استعماله في موارد أخرى في الشاهدين العدلين، فقد استعمل أيضاً في الشهود الأربعة، أو الشاهد الواحد الثقة حسب اختلاف الموارد، ففي باب النزاع ونحوه استعملت البينة بمعنى الشاهدين العدليْن، وفي باب الشهادة على الزنا استخدمت وأريد بها الأربعة العدول[2]، وهذه من مؤشرات بقاء الكلمة على معناها اللغوي، أو استعمالها في مطلق الحجّة الشاملة لخبر.

ثانياً: إن النصوص الشرعية فسرت البينة بخصوص الشاهدين. وأشار صاحب هذا الاعتراض إلى نصين، وهما: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد سأله عن امرأة مَاتَت ولَهَا زَوْج وتَرَكَتْ مَتَاعاً وقد رَفَعْ أمرها إلى القاضي ابن أبي ليلى فَحكم بجعل المتاع لِلْمَرْأَةِ إِلَّا الْمِيزَانَ فَإِنَّه مِنْ مَتَاعِ الرَّجُلِ، وقد أفتاه الإمام عليه السلام بصحة هذا القضاء بالرغم من رجوع ابن أبي ليلى عنه، "فَقَالَ عليه السلام: أَرَأَيْتَ إِنْ أَقَامَتْ بَيِّنَةً إِلَى كَمْ كَانَتْ تَحْتَاجُ؟ فَقُلْتُ: شَاهِدَيْنِ، فَقَالَ: لَوْ سَأَلْتَ مَنْ بَيْنَهُمَا - يَعْنِي الْجَبَلَيْنِ ونَحْنُ يَوْمَئِذٍ بِمَكَّةَ - لأَخْبَرُوكَ أَنَّ الْجَهَازَ والْمَتَاعَ يُهْدَى عَلَانِيَةً مِنْ بَيْتِ الْمَرْأَةِ إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا فَهِيَ الَّتِي جَاءَتْ بِه وهَذَا الْمُدَّعِي فَإِنْ زَعَمَ أَنَّه أَحْدَثَ فِيه شَيْئاً فَلْيَأْتِ عَلَيْه الْبَيِّنَةَ"[3]. "فقد فسر البينة بالشاهدين ولم يتعرض إلى مصداق آخر غير البينة"[4]. والنصّ الثاني هو صحيحة حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا

---

(1) قال الشيخ محمد تقي المجلسي: " (والبينة) الظهور والعلم كما قال الله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾"، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 9، ص 261. وقال الفيض الكاشلني: "بعد البينة أي بعد أن يتبين له تحريمه كما يستفاد من بعض الأخبار"، **الوافي**، ج 5، ص 1050، وراجع: **مرآة العقول**، ج 10، ص 13.

(2) وفي خبر صَفْوَانَ عَمَّنْ رَوَاه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "إِذَا أَقَرَّ الزَّانِي الْمُحْصَنُ كَانَ أَوَّلَ مَنْ يَرْجُمُه الإِمَامُ ثُمَّ النَّاسُ فَإِذَا قَامَتْ عَلَيْه الْبَيِّنَةُ كَانَ أَوَّلَ مَنْ يَرْجُمُه الْبَيِّنَةُ ثُمَّ الإِمَامُ ثُمَّ النَّاسُ"، **الكافي**، ج 7، ص 184.

(3) **المصدر نفسه**، ج 7، ص 131.

(4) **الاجتهاد والتقليد**، من دروس الشيخ الهرندي، ج 1، ص 427.

جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ جَارِيَةٍ لَمْ تُدْرِكْ بِنْتِ سَبْعِ سِنِينَ مَعَ رَجُلٍ وامْرَأَةٍ ادَّعَى الرَّجُلُ أَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ لَه وادَّعَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّهَا ابْنَتُهَا فَقَالَ: قَدْ قَضَى فِي هَذَا عَلِيٌّ عليه السلام، قُلْتُ: ومَا قَضَى فِي هَذَا عَلِيٌّ عليه السلام؟ قَالَ: كَانَ يَقُولُ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَحْرَارٌ إِلَّا مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِه بِالرِّقِّ وهُوَ مُدْرِكٌ، ومَنْ أَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى مَنِ ادَّعَى مِنْ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ فَإِنَّه يُدْفَعُ إِلَيْه يَكُونُ لَه رِقّاً. قُلْتُ: فَمَا تَرَى أَنْتَ؟ قَالَ: أَرَى أَنْ أَسْأَلَ الَّذِي ادَّعَى أَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ لَه عَلَى مَا ادَّعَى فَإِنْ أَحْضَرَ شُهُوداً يَشْهَدُونَ أَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ لَه لَا يَعْلَمُونَه بَاعَ ولَا وَهَبَ دَفَعْتُ الْجَارِيَةَ إِلَيْه حَتَّى تُقِيمَ الْمَرْأَةُ مَنْ يَشْهَدُ لَهَا أَنَّ الْجَارِيَةَ ابْنَتُهَا حُرَّةٌ مِثْلُهَا فَلْتُدْفَعْ إِلَيْهَا وتُخْرَجُ مِنْ يَدِ الرَّجُلِ. قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يُقِمِ الرَّجُلُ شُهُوداً أَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ لَه؟ قَالَ: تُخْرَجُ مِنْ يَدِه فَإِنْ أَقَامَتِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى أَنَّهَا ابْنَتُهَا دُفِعَتْ إِلَيْهَا، وإِنْ لَمْ يُقِمِ الرَّجُلُ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَاه ولَمْ تُقِمِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَتْ خُلِّيَ سَبِيلُ الْجَارِيَةِ تَذْهَبُ حَيْثُ شَاءَتْ"[1]. ويلاحظ أنها فسرت البينة بالشهود[2].

أقول: إنّ النصّين المذكورين لا دلالة لهما على المدعى، بل لا يخلو الثاني منهما من دلالة عكسية، أما النص الأول، فلأنه حتى لو فسر البينة بالشاهدين، بيد أنّ المورد فيه مورد خصام ونزاع وتقاضٍ، وهو مورد مجمع على أنّ البينة فيه تنصرف إلى الشاهدين العدلين، ولكن هذا لا يدل على إرادة الشاهدين العدلين من مطلق البينة وفي خارج باب الخصومات. وأمّا النصّ الثاني، فقد فسّرت البّينة فيه بالشهود، والشهود جمعٌ وأقلّه ثلاثة، فهذا يعني أنّ البيّنة ليست اصطلاحاً في خصوص الشاهدين، والظاهر أنّ "الشهود" وإن كانت صيغة جمع ولكن لا يراد بها في الرواية المعنى الحقيقي، بقرينة أنه يكتفى في المورد بالشاهدين ولا يُحتاج إلى أكثر حتى على المشهور، فيكون ذلك شاهد على إرادة جنس الشهود والذي يمكن أن يتحقق بالواحد.

وهكذا اتضح أن ما اعترض به على القرينة الأولى مندفعٌ.

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 421.

(2) **الاجتهاد والتقليد**، من دروس الشيخ الهرندي، ج 1، ص 427.

القرينة الثانية: إنّ الرواية ظاهراً قد حصرت طريقة إثبات الحرمة ورفع اليد عن الحلية بالبينة، ولا يعقل أن يراد بها الشاهدان فقط، وذلك لأنّ "الأدلة التي تثبت بها الحرمة كثيرة، كحكم الحاكم وإقرار ذي اليد والشياع المفيد للاطمئنان والاستصحاب - كاستصحاب عدم التذكية - إلى غير ذلك، ولا ينحصر رفع اليد عن الحليّة بالبينة المصطلحة، فلماذا خصصت من بينها بالذكر في قوله عليه السلام: "حتى يستبين لك.. أو تقوم البينة"، مع أنّ بعضها - كالإقرار - أقوى منها في الاعتبار ومقدّمٌ عليها؟! فيكشف ذلك كشفاً قطعياً عن أنّ المراد بالبيّنة في هذه الرواية - كغيرها من موارد استعمالها في الكتاب والسنة مما تقدم - هو مطلق الدليل والحجة لا خصوص البيّنة المصطلحة، وإنّما هي فرد من أفراد الأدلة"[1].

وهذه القرينة قويّة، ولا يرد في الاعتراض عليها بأنّ الحجج المذكورة تدخل في قوله: "حتى يستبين لك غير ذلك"، لأنّ هذا خلاف الظاهر، فإنّ المراد بالاستبانة في قوله عليه السلام "يستبين" خصوص العلم الوجداني (بصرف النظر عن الاحتمال الآتي)، بينما المراد بالبينة هي الحجج الشرعية والعقلائية الشرعية[2]، وهذا يلائمه ذكر الاستبانة أولاً ثم ذكر البينة، فيكون ذلك من باب التنزل، وعليه فلا يلزم التكرار في الرواية، وحتى على التفسير الآتي للفقرة المذكورة فلا يدخل ما ذكر فيها.

والخلاصة: أنّ المقابلة في رواية مسعدة بين الاستبانة والبيّنة لا يعني أنّ البينة يراد بها المعنى المصطلح، وهو شهادة العدلين، ليشكل ذلك رادعاً عن السيرة الجارية على العمل بقول الثقة الواحد في الموضوعات.

الردّ الثالث: إنّ السيرة العقلائيّة المشار إليها هي من نوع السيرة المستحكمة[3] في أذهان العقلاء، وما كان كذلك لا يُردع عنه بخبر واحد، لأنّ الردع لا بدّ أن يتناسب مع استحكام السيرة.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي (الصوم)**، ج22، ص 434.

(2) **فقه القضاء**، ج 2، ص278.

(3) قال السيد الشهيد: "إنّ الرواية حتى لو صحّ سندها لا تكفي لإثبات الردع، لأن

وهذا الرد هو من أقوى الردود على رادعية الموثقة عن السيرة.

الردّ الرابع: إنّ معتبرة مسعدة لا تصلح للردع عن السيرة العقلائية المذكورة، وذلك لأنّ المعتبرة هي من أخبار الآحاد، ومعلوم أنّ أساس حجية الخبر الواحد هو السيرة، فلو أنها ردعت عن السيرة لردعت عن أساس حجيتها وما يلزم من حجيته عدم حجيته باطل[1].

وفيه: إن السيرة المردوع عنها بالخبر (معتبرة مسعدة)، هي غير السيرة التي استند إليها في إثبات حجية الخبر، فالأولى هي سيرة العقلاء على العمل بأخبار الثقات في الموضوعات، والثانية هي سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في الأحكام. والعقلاء وإن كانوا لا يفرقون بين الأحكام والموضوعات، لكنّ الشارع يمكنه أن يفرق بينهما فيمضي السيرة في الأحكام ويردع عنها في الموضوعات.

الردّ الخامس: إنّ ما دل على حجية خبر الواحد في الموضوعات من السيرة أو غيرها لا ينافي رواية مسعدة، لأنّ السيرة وتلك الأدلة "تجعل الخبر الواحد من مقولة ما يستبان به، وإن لم يكن من مقولة البينة الاصطلاحية". وبعبارة أخرى: بعد أن دلت معتبرة مسعدة على أنّ البينة هي غير ما يستبان به، "فإذا دلت الأدلة على حجية خبر الواحد فيصبح من مصاديق ما يستبان به"[2].

وصدقيّة هذا الاعتراض متوقفة على معرفة المقصود بهذين الطريقين المشار إليهما بقوله عليه السلام: "حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة"، فهل

مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصدا ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك، كما صدر بالنسبة إلى القياس، لشدة ترسخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركزها، ولما اكتفى باطلاق خبر من هذا القبيل"، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 2، ص 87، وراجع: **الفقه الاستدلالي**، ج 1، ص 71.

(1) **الاجتهاد والتقليد**، من دروس الشيخ الهرندي، ج 1، ص 433.

(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 433.

المقصود بالاستبانة هو الوضوح بمعنى العلم الوجداني كما تقدم عن السيد الخوئي، في قبال البينة التي لا تتقوم بحصول العلم الوجداني بمفادها؟ أو أنّ المقصود بالاستبانة القناعة الشخصيّة الحاصلة للشخص من غير طريق شهادة الغير، في مقابل البينة وهي التي يعتمد فيها على شهادة الغير؟[1]

أقول: إنه وعلى التقديرين، لا يصح الاعتراض المذكور، أما على التقدير الأول، أي لو أريد بالاستبانة العلم الوجداني، فلأنّ الخبر الواحد لا يكون فرداً من العلم الوجداني إلا بضرب من التصرف التعبدي، أي حكومة أدلة حجية الخبر على معتبرة مسعدة، وهذا بعيدٌ، لأنّ لسان أدلة حجيّة الخبر ليس لسان الحكومة والنظر إلى معتبرة مسعدة، ولأنّه ما الوجه في جعل الخبر الواحد بالخصوص مصداقاً تعبدياً من مصاديق الاستبانة، ولماذا لا تكون البينة (وهي عدل الاستبانة)، أيضاً مصداقاً من مصاديق الاستبانة؟! وأما على التقدير الثاني، أي أن يراد بـ "يستبين لك" الاقتناع الشخصي في مقابل البيان الآتي من شهادة الغير، فالخبر لو أريد إدخاله في الاستبانة الشخصيّة فيحتاج إلى نوع نظر. على أنّ إدخاله في ذلك ليس بأولى من إدخاله في البينة المصطلحة، وهو يلتقي معها في كون مصدر العلم من خارج.

وفي المحصلة: اتضح أنّ السيرة العقلائية جارية على الأخذ بقول الثقة في الموضوعات، وأنه لا رادع عنها. ودليل السيرة هذا عام، وشامل - كما ذكرنا - لغير المسلمين، ولا دليل على تقييدها بخصوص الثقة المسلم.

الوجه الثاني: دعوى الأولويّة

ويمكن تقريب الأولويّة بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ما أشار إليه غير واحد من الفقهاء[2]، من أنّ العقل - كما

(1) وبعبارة أخرى: إنّ التبيّن تارة يكون من خلال اطلاع الشخص بنفسه على الموضوع، وأخرى يكون من خلال إطلاع الغير (البينة) له على الموضوع.

(2) **مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد)**، ص 162، **الفقه الاستدلالي**، للإيرواني، ج 1، ص 71.

قال السيد رضا الصدر (1415 هـ) - [1] "حينما يرى أنّ الشارع يعتمد على خبر الثقة في إيصال الحكم الكلّي أو نفيه مع اهتمامه بأحكامه، وما يترتّب عليه من وقائع كثيرة من الامتثال والعصيان فيقول: إنّه يعتمد في إثبات الموضوع الذي لا يترتّب عليه مثل ذلك الترتّب بخبر الثقة بطريق أولى"[2]. ونضيف إلى ذلك أنه إذا ثبت لنا إمكان الاعتماد على قول الثقة غير المسلم في الأحكام، فبالأولى أنه يمكن الاعتماد على كلامه في الموضوعات. هذا بصرف النظر عما سيأتي في الوجه الثالث.

ولكن اعترض على هذا الوجه:

أوّلاً: إنّ "من المحتمل اعتماد الشارع في ثبوت الموضوعات المرتبطة به على ما يثبت به الموضوع عند العقلاء، كما صنعه في كثير من موضوعات أحكامه، فلا يحكم العقل بالتعدّي، ولا بالأولويّة لمكان هذا الاحتمال"[3].

ويرد عليه: أنّ اعتماد الشارع في إثبات الموضوعات على ما يثبت به الموضوع عند العقلاء لا يمنع من التمسك بالأولوية، لأنّ بالإمكان نقل دعوى الأولوية إلى ذلك بالقول: إنّ الشارع إذا كان قد أمضى سيرة العقلاء الجارية على اعتماد أخبار الآحاد في الأحكام فبالأولى أن يعتمدها في الموضوعات.

ثانياً: إنّ العقل لا يحكم بهذه الأولوية بعد التفاته إلى اختلاف الموضوعات في طرق الإثبات شرعاً، حيث اعتمد الشارع في بعضها على البيّنة، وفي بعضها الآخر على بيّنتين، واعتمد في حقوق الله ما لم يعتمد عليه في حقوق الناس، مع أنّه في الأحكام الكلية كافة قد اكتفى بخبر الثقة[4].

---

(1) في بادئ الأمر ادعى أن الأولوية عرفية، ثم اعترض على ذلك بانّ الرجوع إلى العرف إنّما يكون في مداليل الألفاظ، أما في غيرها فلا يخلو من خفاء، ثم قال: إن الصواب أن تجعل الأولوية عقلية.

(2) **الاجتهاد والتقليد**، ص 267.

(3) **المصدر نفسه**، ص 267.

(4) **المصدر نفسه**، ص 267، **مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد)**، ص 163.

وربما يلاحظ عليه: أنّ العقل - من حيث المبدأ - حاكم بالأولوية، ولا يزلزل الحكم المذكور اعتماد الشرع على البينة (بمعنى العدلين) أو البينتين (الشهود الأربعة) في إثبات بعض موضوعاته، لأنّ المتأمل في هذه الموارد لا يحتاج إلى كثير عناء ليدرك وجود خصوصيّة لتلك الموارد (الشهادات والحدود) اقتضت مزيداً من العناية والاحتياط من قبله في وسائل إثباتها، وهذه العناية لا توجد في الموضوعات الأخرى، وإلا لنصّ الشارع على لزوم التعدد فيها ولم يترك الأمر عرضة لتعامل الناس معها بما يتعاملون به مع سائر الموضوعات غير الشرعية.

ثالثاً: ما قد يقال إنّ عدم الاعتماد على أخبار الثقات في الأحكام مرده إلى أنّ عدم الاعتماد عليها يلزم منه "انسداد باب العلم في الأحكام بخلاف الموضوعات، فلا يبقى مجال للأولوية".

وبعد إشارته إليه رده الشيخ الإيراوني، بأنه "مجرد دعوى وعهدتها على مدعيها"[1].

التقريب الثاني: أنه إذا أجازت الشريعة - كما سيأتي اختياره وبيان دليله - الاعتماد على قول غير المسلم في القضايا الخبروية، مع أنها قضايا حدسية واحتمال الخطأ فيها أكثر من احتماله في الحسيات، فبالأولى أن تسمح بالأخذ بقوله وشهادته في القضايا الحسية.

الوجه الثالث: التمسك بما دلّ على حجية خبر الثقة في الأحكام

إنّ ما دلّ على حجّيّة خبر الثقة في الأحكام، هو بنفسه دليل على حجّيّته في موضوعات الأحكام، وذلك بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: ما قد يقال من أنّ "الراوي لا يخبر عن الحكم الكلّي

(1) **الفقه الاستدلالي**، ج 1، ص 71.

ابتداء، بل المُخْبَر به في كلامه ظهور كلام الإمام، وهذا إخبار في الحقيقة عن الموضوع، فدليل حجّيّة خبر الثقة عن الحكم بنفسه دليل لحجّيّة خبره عن الموضوع"[1].

ويرد عليه: أنّ الراوي ناظر إلى نقل الحكم، ولا يدور في خلده أنه ينقل الظهور، وهو إنما يذهب إلى الإمام عليه السلام وربما قطع الفيافي والصحاري ليسأله بغرض معرفة الحكم الشرعي ونقله، أما ظهور كلامه عليه السلام فهو - كظهور صرف - ملحوظ للراوي بالعرض وليس بالأصالة والذات، وبعبارة أخرى: إنه ليس ملحوظاً له إلا لحاظاً آلياً، قال السيد رضا الصدر[2] في رد ما نقله من تقريب، و"بيان الإشكال: أنّ ظهور كلام الإمام غير ملحوظ استقلالًا، بل الملحوظ الاستقلالي هو الحكم دون غيره؛ إذ الظهور ملحوظ آلة وفانياً في الظاهر، وإخبار الراوي إنّما يكون عن الحكم حقيقة، لا عن الموضوع، وإسراء حكم موضوع غير ملحوظ استقلالًا إلى موضوع ملحوظ مستقلا من قبيل القياس، بل هو نفس القياس"[3].

التقريب الثاني: إنّ الإخبار عن موضوعات الأحكام[4] وإنّ دلّ بالمطابقة على الإخبار عن الموضوع، لكنه بالالتزام يدلّ على الإخبار عن الحكم كما

---

(1) **الاجتهاد والتقليد**، ص 266.

(2) وذلك بعد أن ذكر "أنّ إسراء حكم من موضوع غير ملحوظ بنحو الاستقلال إلى موضوع ملحوظ مستقِلاً محتاج إلى دليل؛ لوضوح الفرق بين الإخبار عن الأوّل، وبين الإخبار عن الثاني". **المصدر نفسه**، ص 267.

(3) **المصدر نفسه**، ص 267.

(4) إن ما يخبر عنه الراوي تارة يكون موضوعاً من الموضوعات الخارجية التي لا يترتب عليها أثر شرعي بوجه، وهذا لا يعنينا بشيء وليس هو مصب الكلام والنزاع، وأخرى يكون الموضوع من الموضوعات المستنبطة كالصلاة والصوم والوضوء، ونحوها، وهذا لا ريب أن نقل الراوي عن الإمام عليه السلام في شأنها حجة، لأنّ معرفته منحصرة بالشرع، فيثبت بما يثبت به الحكم الشرعي، ومحل الكلام في الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها أثر شرعي كأن يخبر بأن هذا المكان مغصوب أو مباح أو نحو ذلك.

ذهب إليه السيد الحكيم[1]، وسبقه إليه الشيخ الأنصاري[2]، فالمخبر الثقة الذي يشهد أنّ هذا الماء لم ينزل فيه نجاسة هو بالالتزام يُخبر عن طهارته شرعاً، والخبر الذي يدلّ مثلاً على أن التوسعة الحاصلة في المسجد الحرام ليست من المسجد، يدل بالالتزام على عدم جريان أحكام المسجد عليها، وحيث إنّ ما دل على حجية الإخبار عن الحكم أعم مما إذا دلّ عليه بالمطابقة أو الالتزام، فيثبت المطلوب.

---

(1) طرح السيد الحكيم هذا الرأي في باب الاجتهاد من "المستمسك"، حول ما إذا أمكن إثباته بقول الواحد، قال: "وربما يقال بثبوته بخبر الثقة، لعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، والمقام من الثاني، فإنّ مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد"، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 38. وطرحه أيضاً في مبحث حجية قول اللغوي من "حقائق الأصول" ما نصه: "إنّ أقوى ما يستدل به على حجية قول اللغوي هو ما دل على حجية خبر الثقة في الأحكام ودعوى أنّ خبر اللغوي ليس متعرضاً للحكم، لأنه من الخبر عن الموضوع فاسدة، لأن المراد من الخبر في الأحكام كل خبر ينتهي إلى خبر عن الحكم ولو بالالتزام"، **حقائق الأصول**، ج 2، ص 98، ونوقش كلامه الثاني في إثبات حجية قول اللغوي، بأكثر من ملاحظة، راجع: **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، للسيد محمد جعفر الجزائري المروج، ج 4، ص 341.

(2) طرح ذلك في قاعدة التسامح، وما إذا كان التسامح يختص بالحكم الاستحبابي نفسه أو يشمل موضوع الحكم الاستحبابي، قال إنّ بالإمكان أن يقال: "إن الإخبار بالموضوع مستلزم للإخبار بالحكم، بل قد يكون الغرض منه هو الإخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص"، **رسائل فقهية**، ص 173. وقال تلميذه الأشتياني: "لا إشكال في جريان التسامح على القول به في الأحكام الشرعيّة لأنه المتيقّن ممّا دلّ عليه وأما لو ورد خبر ضعيف في تشخيص الموضوع والمصداق أو أخبر عدل واحد عن موضوع المستحبّ وتشخيص مصداقه على القول بعدم حجيّة خبره في الموضوعات كالوارد في رأس سيّدنا ومولانا أبي عبد الله الحسين عند أمير المؤمنين عليهما السّلام، ومثله الأخبار الواردة من الطرق الضعيفة في تشخيص مدفن الأنبياء والأولياء وأولادهم ومثل الواردة في تشخيص المقامات في مسجد الكوفة وغيره من المساجد الإلهيّة وهكذا فهل يلحق بالخبر الوارد في الأحكام أم لا وجهان من اختصاص الأخبار والفتاوي بظواهرها بما ورد في الأحكام ومن اقتصار تمسّكهم بقاعدة الاحتياط للإلحاق في العموم مضافا إلى تنقيح مناط الأخبار بل قد يدّعى

وأورد عليه: أنه يتم لو كان الوارد في النصوص مثلاً: "خبر الثقة حجة في الأحكام"، فيصح التمسك بإطلاقه، لكنّ الوارد فيها: " **فما أديا إليك عني فعني يؤديان**"[1]، وموضوع الحجية في مثل هذا هو "ما أدى عنه عليه السلام"، وواضح أن ما يؤدى عنه عليه السلام هو خصوص الأحكام دون الموضوعات"[2].

وفيه: أنّ الإخبار عن الموضوع سواء أكان منقولاً عن الإمام عليه السلام أو جاء في كلام الراوي وأمضاه الإمام عليه السلام، فالمخبِرُ به يؤدي عن الإمام عليه السلام، كما هو المخبِر بالحكم دون فرق بينهما، وعليه فما ذكره السيد الحكيم من أنّ الإخبار عن الموضوع يلازمه الإخبار عن الحكم، تام على فرض كون اللزوم بيناً.

التقريب الثالث: إنّ الكثير من الأخبار الناقلة للأحكام تضمنت نقلاً للموضوع الذي يترتب عليه الحكم الشرعي، والتفكيك في حجية الخبر بين الحكم فتقبل رواية الثقة له دون الموضوع فلا تقبل روايته فيه، كما ترى، فإنّه إذا لم يثبت الموضوع لم يثبت الحكم أصلاً، وبعبارة أخرى: إن لم نقل بحجيّة خبر الواحد في الموضوع لزم لغويّة حجية خبر الواحد في كثير من الأحيان، قال السيد الحكيم: "ولذلك ترى الفقهاء لا يتوقفون في العمل بخبر ابن مسلم لو أخبر بأنه دخلنا على المعصوم في يوم الجمعة فقال: هذا يوم عيد، أو انتهينا إلى مكان كذا فقال: هذا مكان يجب على من مر به الإحرام أو الوقوف، أو سأله رجل فقال: كذا، حيث يفتون بأن الجمعة يوم عيد ووادي العقيق أو عرفات يجب الإحرام منه والوقوف فيه، أو أنه يجب على الرجل كذا وليس المستند لهم إلا خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية

برجوع الخبر عن الموضوع بالخبر عن الحكم حقيقة"، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 2، ص 71.

(1) كما في خبر أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام)، وهو العسكري، **الكافي**، ج 1، ص 330.

(2) **الفقه الاستدلالي**، ج 1، ص 70.

وهو كون اليوم يوم جمعة والمكان وادى العقيق أو عرفات والسائل رجل لا امرأة"[1].

وقد سبقه إلى هذا المعنى الشيخ الأنصاري، إذ قال في قاعدة التسامح: "إنّ الأخبار وإن كانت ظاهرة في الشبهة الحكمية - أعني ما إذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب لا لموضوعه - إلا أنّ الظاهر جريان الحكم في محل الكلام بتنقيح المناط، إذْ من المعلوم أنْ لا فرق بين أن يعتمد على خبر الشخص في استحباب العمل الفلاني في هذا المكان - كبعض أماكن مسجد الكوفة - وبين أن يعتمد عليه في أن هذا المكان هو المكان الفلاني الذي علم أنه يستحب فيه العمل الفلاني"[2].

الوجه الرابع: الأخبار الواردة في الموارد المختلفة

واستدل بعض العلماء بما ورد في متفرقات الأخبار، حيثُ يستفادُ - بعدَ إلغاءِ الخصوصية - حجيّةُ الخبر في سائر الموضوعات، وإليك بعض هذه الأخبار:

الطائفة الأولى: ما ورد في متولي الصدقات، وهو ما رواه الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيه الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَمَّنْ يَلِي صَدَقَةَ الْعُشْرِ عَلَى مَنْ لَا بَأْسَ بِه فَقَالَ: إِنْ كَانَ ثِقَةً فَمُرْه يَضَعُهَا فِي مَوَاضِعِهَا، وإِنْ لَمْ يَكُنْ ثِقَةً فَخُذْهَا مِنْه وضَعْهَا فِي مَوَاضِعِهَا"[3]. وهي -سواء قيل إنها ناظرة إلى الوكيل أو إلى المصدّق[4]- تدل على المطلوب، بدعوى أنّ وثاقته كافية لتوكيله أو ائتمانه في توزيع الصدقة والمال.

---

(1) **حقائق الأصول**، ج 2، ص 98.
(2) **رسائل فقهية**، ص 172.
(3) **الكافي**، ج 3، ص 539.
(4) قال السيد الخوئي رداً على دعوى: "أنّها ناظرة إلى أمر المالك وتوكيله الغير في أداء

الطائفة الثانية: ما ورد في كون المرأة زوجة أو أن زوجها لم يقاربها، من قبيل موثّقةِ سَمَاعة قال: "سألته عن رجل تزوّج امرأة أو تمتّع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إنّ هذه امرأتي، وليست لي بيّنة، فقال: إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه"[1]. فإنّ التفصيل بين الثقة وغيره يدل على أنّ المعيار في قبول قوله هو كونه ثقة. ولكن قد يقال: إن هذا الخبر لايدل إلا على حجية من كان ذا يد، أو ما يكون للشخص صلة وثيقة به، وليس مطلقاً.

وفي صحيحة[2] حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الأَمَةَ مِنْ رَجُلٍ فَيَقُولُ: إِنِّي لَمْ أَطَأْهَا، فَقَالَ: إِنْ وَثِقَ بِه فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْتِيَهَا.."[3]. وهناك أخبار أخرى تدل على المضمون عينه، قال الشهيد الثاني في هذا الفرع: "وقد اشتركت الأخبار[4] في الوثوق به وفي

الزكاة عنه ووضعها في مواضعها والاجتزاء بذلك إن كان ثقة": "ولكنّه يندفع بأنّ الرواية أجنبيّة عن محلّ الكلام بالكلّيّة، وإنّما هي واردة في المصدّق، أي العامل الذي يأخذ الصدقات ويلي أمرها، ومن هنا ذكرها الكليني في الكافي والكاشاني في الوافي في آداب المصدّق، وإن أدرجها صاحب الوسائل في أبواب المقام، وهي في الكتابين خالية من كلمة (على) وإن زيدت فيما بين القوسين في الوسائل، وعلى الأوّل تكون جملة: من لا بأس به، صفة للمصدّق، وعلى الثاني صفة للفقير. وعلى أيّ حال فالسؤال ناظر إلى صفة المصدّق الذي يلي أمر الصدقة ويوصلها بعد جمعها إلى أربابها، فأجاب (عليه السلام) لعليّ بن يقطين الذي كان وزيراً مقتدراً بأنّه إن كان ثقة فمره بذلك وإلّا فخذها منه، لقدرتك على الأخذ، وأوصلها أنت إلى أربابها. ولا نظر فيها إلى توكيل المالك غيره بالأداء أو بالإيصال الذي هو محلّ الكلام بوجه"، **موسوعة الإمام الخوئي**، (الزكاة) ج 24، ص 276 - 277.

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 461.

(2) استدل بها لما نحن فيه الشيخ الأصفهاني، في **صلاة المسافر**، ص 34.

(3) **الكافي**، ج 5، ص 472، **وتهذيب الأحكام**، ج 8، ص 173.

(4) من قبيل صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ ولَمْ تَحِضْ؟ قَالَ: يَعْتَزِلُهَا شَهْراً إِنْ كَانَتْ قَدْ مُسَّتْ قَالَ أَفَرَأَيْتَ إِنِ ابْتَاعَهَا وهِيَ طَاهِرٌ وزَعَمَ صَاحِبُهَا أَنَّه لَمْ يَطَأْهَا مُنْذُ طَهُرَتْ قَالَ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ أَمِيناً فَمَسَّهَا وقَالَ: إِنَّ ذَا الأَمْرَ شَدِيدٌ فَإِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِلاً فَتَحَفَّظْ لَا تُنْزِلْ عَلَيْهَا"، **الكافي**، ج 5، ص 473.

استيمانه، ولم يذكر العدالة، ولكنّ المصنف وجماعة حملوه على العدل، لأنه لا وثوق بالفاسق. وفيه نظر، لجواز الوثوق واستيمان من ليس بعدل"[1].

واعترض عليه بأنه لعل ذلك من باب حجية إخبار صاحب اليد، إذا كان ثقة، وليس لحجية خبر الثقة بشكل مطلق[2].

ولكن يرد عليه بما ذكره الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1360 هـ): بأنه ومن خلال "تقييد القبول بالوثاقة والأمانة يعلم أنه بما هو خبر الثقة حجة، لا بما هو إخبار ذي اليد، وإلا لما كان وجه للتقييد في الجواب"[3].

اللهم إلا أن يقال: إن قبول قول ذي اليد حتى لو لم يكن ثقة هو أول الكلام.

أضف إلى ذلك أنّ قوله: "إنْ وثق به"، ربما كان ظاهراً في الوثوق الشخصي، وليس في كونه ثقة.

الطائفة الثالثة: ما ورد في عزل الوكيل[4]، في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: "في رجل وكل آخر على وكالة في أمر من الأمور وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة، فقال: إنْ كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكل عليه قبل أن يعزل عن الوكالة فإنّ الأمر واقع ماضٍ على ما أمضاه الوكيل، كره الموكل أم رضي، قلت: فإن الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم بالعزل أو يبلغه أنه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما أمضاه؟ قال: نعم، قلت: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثم ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك

---

(1) **مسالك الأفهام**، ج 8، ص 81، وقال سبطه السيد محمد: "والظاهر أن المراد بالثقة والأمين هنا من تسكن النفس إلى خبره ويحصل الطمأنينة بقوله وإن لم يكن عدلاً"، **نهاية المرام**، ج 2، ص 117.

(2) **الفقه الاستدلالي**، ج 1، ص 72.

(3) **صلاة المسافر**، ص 34 - 35.

(4) استدل بها الشيخ الأصفهاني في **صلاة المسافر**، ص 34.

بشيء؟ قال: نعم إن الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافه بالعزل عن الوكالة"[1]. دل الخبر على انعزال الوكيل بثقة واحد.

الطائفة الرابعة: ما ورد في مال الوصية: من قبيل صحيحة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "سَأَلْتُه عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَه عِنْدِي دَنَانِيرُ وكَانَ مَرِيضاً فَقَالَ لِي: إِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَأَعْطِ فُلَاناً عِشْرِينَ دِينَاراً وأَعْطِ أَخِي بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ ولَمْ أَشْهَدْ مَوْتَه فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي: إِنَّه أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ انْظُرِ الدَّنَانِيرَ الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِي فَتَصَدَّقْ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ اقْسِمْهَا فِي الْمُسْلِمِينَ ولَمْ يَعْلَمْ أَخُوه أَنَّ لَه عِنْدِي شَيْئاً فَقَالَ: أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ"[2]. قال السيد الشهيد: "ودلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة عن الوصية واضحة. وليس المراد بـ"صادق" الصادق في شخص هذا الخبر، بل الصادق في نفسه المساوق للثقة، ولهذا أضيف الوصف إلى الراوي لا إلى الخبر"[3].

إلى غير ذلك من الأخبار التي استدل بها لذلك[4].

ويواجه الاستدلال بهذه الأخبار - بالإضافة إلى المناقشات الجزئية فيها، من قبيل أن بعضها وارد في ذي اليد وأن بعضها كما تقدم ورد في الوثوق الشخصي - عدة اعتراضات، عمدتها اثنان:

الاعتراض الأول: اعتراض عام، أي حتى لو أريد الاستدلال بها لإثبات حجية قول المسلم فقط، وهو أنّها "واردة في موارد خاصة، لا يمكن إثبات سائر الموارد بها"[5].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 87، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 213.
(2) **الكافي**، ج 7، ص 64.
(3) **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 2، ص 98.
(4) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 91، وما بعدها.
(5) **كتاب الطهارة** للسيد الخميني، ج 4، ص 271.

ولكنّ الظاهر أنه بعد تعدد الأبواب التي وردت فيها الأخبار وتنوعها فلا يبعد إلغاء الخصوصيّة عن مواردها، ولا سيما بعد عدم وجود ما يؤشر على التعبدية والخصوصية، وكون المسألة من حيث الأصل عقلائية، وفي بعضها تعليل القبول بنكتة عقلائية وهي كونه ثقة، على أنّ الأخبار واردة في الأموال وهي مدعاة للاحتياط الشرعي، فإذا اكتفى الشارع فيها بخبر الواحد فغيرها أولى بالاكتفاء.

الاعتراض الثاني: وهو اعتراض على الاستدلال بها لحجية قول غير المسلم بخصوصه، بدعوى عدم ثبوت إطلاق فيها يجعلها شاملة لغير المسلم. فإنها برمتها أسئلة وردت على ألسنة رواة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا إطلاق فيها، بل القدر المتيقن منها هو المسلم، بل إنّ بعضها واردة في المسلم، كما في الرواية الأخيرة.

نعم إنّ بعض تلك الأخبار اشتمل على نكتة عامة تشمل غير المسلم من قبيل قوله: "أنه إذا كان ثقة" أو " إذا وثق به".

وكيف كان، فإنّ فيما تقدم - من السيرة، ومن الأولويّة ولا سيما بتقريبها الثاني، وكذا الوجه الثالث - كفايةً للقول بقبول قول الثقة الواحد في الموضوعات ولو لم يكن عدلاً ولا مسلماً. ولا نحتاج إلى شهادة شخصين إلا في الموارد التي قام الدليل بها على تعدد الشهادة، وعليه، فلو أخبرنا الكتابي أو غيره مثلاً بأنّ هذه الأرض مغصوبة وكان ثقة فلا تجوز الصلاة فيها، وإذا أخبر أنّها مباحة جاز لنا التعويل على قوله والصلاة فيها، ولو أنّ المشرك الثقة أخبرنا أنّ الحجارة مصنَّعة وليست من طبيعية الأرض جاز التعويل على قوله، وبالتالي لا يجوز التيمم بها أو السجود عليها. وإذا أخبرنا أنّ هذا السمك له فلس أو أنه يموت خارج الماء (مذكى)، جاز الاعتماد على قوله ما دام ثقة.

3 - ما يدل على عدم حجيّة قول غير المسلم

ولا نجدُ ما يصلح دليلاً معارضاً يدل على ضرورة كون المخبر في الموضوعات مسلماً، كما لم نجد ذلك في الأحكام، أجل، قد يستدل هنا كما استدل هناك بمنطوق آية النبأ، وفق البيان المتقدم، إما لكون الكافر فاسقاً، أو لثبوت الحكم في الكافر بالأولوية على فرض كونه غير فاسق، ولكنك عرفت الجواب على ذلك فيما تقدم.

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار من ذكر وصف المسلم في المخبر - من قبيل ما في صحيحة إسحاق بن عمار المتقدمة، والتي جاء فيها "فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ" - فهو لم يرد في جملة لها مفهوم بحيث يصلح لتقييد المطلقات أو يشكل معارضاً لها، وقد جاء ذلك على لسان الراوي.

وبناءً عليه، فلا تُرفع اليد عن السيرة العقلائية أو غيرها من الأدلة المتقدمة والتي استفيد منها حجيّة قول غير المسلم الثقة في الموضوعات.

ربما يقال: إن سيرة العقلاء التي هي المستند الأساس لحجية خبر الواحد في الموضوعات هي دليل لبي فيقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهو ما إذا كان المخبِر مسلماً.

ولكن الجواب: إنّ السيرة إنْ جرت عملاً على الأخذ بقول غير المسلم في الموضوعات فهو، وإلا فإنّ الإمضاء الشرعي هو للنكتة المرتكزة في أذهان العقلاء وهي أنّ الأخذ والعمل بقول الثقة المسلم في الموضوعات أو الأحكام، إنما هو لوثاقته لا لدينه، وهذه السيرة الارتكازية هي التي انصبّ عليها الإمضاء.

ملاحظة: إنّ ما ذكرناه فيما سبق مبني على حجية قول الثقة تعبداً، وأما إذا أخذنا بالمبنى المختار، وهو حجية الخبر الموثوق، فيمكن تعميم هذا الموقف إلى الموضوعات أيضاً، بدعوى أنّ ما تقدم من الأدلة لا يدل على أكثر من حجية الخبر الموثوق، وذلك لأنّ عمدتها هي السيرة والمدعى أنّ السيرة لا تدل إلا على حجية الخبر الموثوق.

القاعدة الثالثة

حجية قول ذي اليد غير المسلم

1 - قاعدة حجية قول ذي اليد وفرقها عما سواها وملاك حجيتها

2 - أقوال الفقهاء

3 - الدليل على حجيّة قول ذي اليد

4 - ما استدل به لعدم قبول قول ذي اليد غير المسلم

5 - هل يكفي عدم الاتهام أو يشترط الوثاقة؟

إنّ اليد وقعت محلاً وموضوعاً للحكم الشرعي في ثلاث قواعد فقهية:

الأولى: قاعدة "اليد أمارة الملكية"، فما في يد الإنسان يتعامل معه على أنه ملكه.

الثانية: قاعدة "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"، أي إنّ اليد سبب الضمان.

الثالثة: قاعدة حجية قول صاحب اليد.

والقاعدة الثالثة، أعني قاعدة حجية قول ذي اليد، تارة تُبحث في باب المنازعات حيث يكون القول قول صاحب اليد ويكون الآخر مدعياً، وتارة أخرى تبحث في غير المنازعات، وهذه القاعدة ومن الجهة الثانية هي محلّ الكلام فيما نحن فيه، وبيان الحال فيها سيكون من خلال النقاط التالية:

1 - قاعدة حجية قول ذي اليد وفرقها عما سواها وملاك حجيتها

ما المراد بقاعدة ذي اليد؟ وما فرقها عن غيرها؟ وما هو الملاك في حجيتها؟

أما السؤال الأول، فجوابه أنه وقع الكلام بين الفقهاء في حجيّة قول ذي اليد، بمعنى إخباره عما هو تحت يده مما يُعدُّ من شؤونه، لا إخباره عن شيء آخر لا يكون تحت يده. والظاهر أنّ محل الكلام فيها هو فيما لو أخبر عن أمرٍ آخر غير ملكيّة ما تحت يده وغير تذكيته، إذ إخباره بالملكية لا يضيف شيئاً على أمارية يده ذاتها على الملكيّة، فالحكم بملكيته لما في يده هو من آثار قاعدة اليد ولا يتوقف على إثبات حجية قول صاحب اليد، وكذلك الحال فيما لو بني[1] على أنّ يد المسلم أمارة الحليّة والتذكية، فإنّ حلية ما في يد المسلم لا تحتاج إلى ضمِّ قوله، إلا أن يقال: إنّ ضمَّ القول يكون من قبيل ضمّ أمارة إلى أمارة، وهو مما لا محذور فيه. وكيف كان، فيدخل في قاعدة قول ذي اليد: إخباره مثلاً بطهارة ما تحت يده أو نجاسته، أو كرية الماء وإباحته أو إباحة الأرض أو غصبيتها، أو ما إلى ذلك من الموضوعات التي يترتب عليها أثر شرعي.

واليدُ في القواعد الثلاث المشار إليها لا يراد بها -يقيناً- العضو الجسدي المعروف، بل يراد بها يد الاستيلاء والسلطنة كما سيأتي. وهذا معنى تسعه اللغة ولا تأباه كما لا يخفى، وذو اليد لا يراد بها المالك، فقد يكون الشخص ذا يد ولا يكون مالكاً وقد يكون مالكاً ولا يكون صاحب يد، كما لو آجر داره لغيره، فإن المالك ليس ذا يد. وإنما ذو اليد هو كل شخص له استيلاء أو سلطنة على الشيء، أكانت على نحو ملك العين أو ملك المنفعة أو ملك الانتفاع، فيشمل المالك للشيء أو المستأجر أو المستعير، وقد تكون اليد على نحو الولاية والمسؤوليّة الإدارية أو غيرها، فيشمل الولي، كالأبوين بالنسبة لطفلهما الصغير، والزوج بالنسبة لبعض ما يتصل بزوجته وهو ما يملكه من حق مقاربتها، فيحتاج إلى قوله في حكم العدة، كما يشمل المتولي على الوقف بالنسبة لما تحت ولايته، أو ما إلى ذلك.

---

(1) هذا محل كلام وخلاف بينهم، راجع **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، الطبعة الثانية، ج 1، ص 156.

وأما السؤال الثاني، وهو عن فرق قاعدة حجيِّة ذي اليد عن غيرها، فيهمنا في الإجابة عنه الإشارة إلى فرقها عن قاعدتين:

أولاً: الفارق بين هذه القاعدة وبين قاعدة حجية خبر الثقة في الموضوعات، هو أنّ الكلام هنا في خصوصية قول ذي اليد، وبصرف النظر عن وثاقة ذي اليد.

لا يقال: إنه إذا بنينا على حجية قول الثقة في الموضوعات كما رجحنا في القاعدة السابقة، يمكن عندها دخول ما نحن فيه (قوله فيما كان فيه صاحب يد) في تلك القاعدة، إما لأنه من مصاديق ذلك، وإما من باب الأولوية، وعليه يكون إفراد هذا العنوان بالبحث غير ذي ثمرة مهمة.

لأنه يقال: إنّ مبرر البحث فيما نحن فيه هو أنّ المُدَّعَى هو حجية قول ذي اليد بعنوان كونه ذا يد، أي حتى مع عدم كونه ثقة، أو ليس عدلاً عند من اشترط العدالة هناك، أو ليس مسلماً عند من اشترط الإسلام هناك. وهذا ما يظهر من بعض الفقهاء كما سيأتي نقل كلماتهم.

ولهذا فإننا في هذه الجهة سوف نتطرق إلى حكم قول ذي اليد ونذكر أدلتها المستقلة، لنرى ما إذا كانت هذه الأدلة تامة أم لا؟ وهل يستفاد منها حجيّة قول ذي اليد في خصوص ما إذا كان مسلماً فقط، أم أنها تشمل مطلق ذي اليد ولو كان غير مسلم وغير ثقة أيضاً؟

ثانياً: الفارق بين قاعدة حجية قول ذي اليد وبين قاعدة اليد وأماريتها على الملكية أو التذكية والحلية، هو أنّ أمارية اليد لا تتوقف على قول صاحبها وإخبارها بالتذكية أو الحلية، بخلاف قاعدة قول ذي اليد فإنه يتوقف على إخباره. هذه من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ أمارية اليد تقتصر على إثبات الملكية والتذكية، وربما الطهارة، في حال كان يستخدم المتاع فيما يشترط فيه الطهارة، وأما قاعدة حجية قول ذي اليد فهي أوسع[1] من ذلك بكثير.

(1) **القواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج 2، ص 85.

وأما السؤال الثالث، وهو تحديد الملاك في حجيتها، فجوابه: الظاهر أنّ اعتبار قول ذي اليد ليس أمراً تعبدياً، لأنّ عقلائية القاعدة تنفي تعبديتها، وتحتم ارتكازها على نكتة مفهومة، والذي نرجحه أنّ الملاك في نظر العقلاء هو اعتبار قول ذي اليد لكونه أعرف وأدرى وأخبر من غيره بما في يده وما يتصل به من شؤون وكيفيّات وما يطرأ عليه من صفات وحالات[1]. وعليه، يكون التمسك بدليل الحجية دائراً مدار انحفاظ هذه النكتة وهي الأعرفية أو الأخبرية، وليس مجرد صدق عنوان صاحب اليد بما هو، كما لو كان مدلولاً لدليل لفظي[2].

2 - أقوال الفقهاء

إنّ حجيّة قول ذي اليد هي محل كلام بينهم، فمنهم من رفض حجية قوله إلا في خصوص بعض الموضوعات، كالطهارة والنجاسة، لقيام الدليل بنظرهم على حجية قوله فيهما، ولذا رفضوا حجية قوله في كرية الماء مثلاً، ومنهم من قال بحجية قوله في كافة الموضوعات، ومنهم من توقف في المسألة. ثم إذا أخذنا بنظر الاعتبار كون ذي اليد كافراً فإنّنا نجد بينهم خلافاً في حجية قوله، فمنهم - مع قوله بحجية قول ذي اليد إذا كان مسلماً - من لم يقبل قوله إذا كان كافراً، ومنهم من قبل قوله، معتبراً أنّ حجية قول ذي اليد لا يفرق فيها بين إسلامه وكفره أو عدالته وفسقه، بل وبين وثاقته وعدمها.

وفيما يلي نتطرق إلى أقوال جمع من الفقهاء فيما يخصُّ محلَّ الكلام، أعني قبول قول ذي اليد غير المسلم:

الاتجاه الأول: عدم قبول قول غير المسلم إلا في الطهارة والنجاسة

ظاهر جمع من الفقهاء عدم قبول قول ذي اليد غير المسلم، إما مطلقاً أو

(1) **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، (النجاسات وأحكامها)، ص 400.
(2) **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 2، ص 106.

فيما عدا باب الطهارة والنجاسة، قال المحقق السبزواري (1090هـ): "والمشهور بين الأصحاب أنّ ذكاة السمك أخذه حيّاً، سواء أخذه من الماء، أو أثبت اليد عليه خارج الماء حيّاً، ولا فرق بين أن يكون المخرج من الماء مسلماً، أو كافراً على المشهور، نعم لا يحلّ ما يوجد في يد الكافر حتّى يعلم أنّه مات بعد إخراجه من الماء. وذهب بعض الأصحاب إلى تحريم ما أخذه الكافر. والأقرب الأوّل، للأخبار. ولا يكفي شهادة الكافر بأنّه أخذه حيّاً"[1].

وقد لاحظنا أن جمعاً من الأعلام لم يروا حجية قول ذي اليد ولو كان مسلماً فضلاً عن غيره في غير الطهارة والنجاسة. قال المحقق العراقي تعليقاً على قول السيد اليزدي في الكريّة: "وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه": "بعيد، لعدم قيام السيرة في غير جهة الطهارة والنجاسة والملكية، ولذا لا يثبت به النسب ولا التذكية أيضا كما لا يخفى"[2]، وهكذا فقد ضعفه السيدان الخميني والخوئي[3]، وقال الأخير: "التحقيق أن الكرية لا تثبت بإخبار ذي اليد، ولا تقاس الكرية بالطهارة والنجاسة.." وهكذا فإن السيد عبد الهادي الشيرازي ذكر أنّ هذا الإشكال "لا يخلو من قوة"[4].

نعم، في الطهارة والنجاسة ذهب السيد اليزدي في العروة إلى قبول قول ذي اليد الكافر، قال: "لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً أو كافراً"[5]. ووافقه جمع من الأعلام المحشين على العروة وغيرهم، ومنهم السيد الخوئي[6]، والشيخ التبريزي[7].

---

(1) **كفاية الأحكام**، للسبزواري، ج 2، ص 591.
(2) **العروة الوثقى**، ج 1، ص 100.
(3) **المصدر نفسه.**
(4) **المصدر نفسه.**
(5) **المصدر نفسه**، ج 1، ص165.
(6) **المصدر نفسه.**
(7) قال: "لا يبعد عموم تلك السيرة بين كون ذي اليد عادلاً أو فاسقاً، بل مسلماً أو

وفي الباب عينه قال السيد الخميني في تحرير الوسيلة: "لا فرق في ذي اليد بين كونه عادلاً أو فاسقاً، وفي اعتبار قول الكافر إشكال، وإن كان الأقوى اعتباره"[1].

وقال الشيخ إسحاق الفياض (معاصر): "ما يؤخذ من يد الكافر من جلد ولحم وشحم، يحكم بأنّه غير مذكى، وإذا أخبر بأنه مذكى، فهل يقبل قوله ولو بملاك أنه صاحب اليد؟ والجواب: الأقرب عدم القبول، نعم، إذا علم أنه كان في تصرف المسلم بما يلائم التذكية حكم بأنه مذكّى"[2].

وقال الفقيه المالكي الحطاب الرعيني (954 هـ): "أن النجاسة تثبت بخبر الواحد إذا بين وجهها سواء اختلف مذهب السائل والمخبر أو اتفق، يريد ولو كان المخبر عبداً أو امرأة، قاله المازري، لكنْ قيده بالعدل، وهو ظاهر، فلا يقبل قول كافر ولا فاسق"[3].

الاتجاه الثاني: الاستشكال في اعتماد قول غير المسلم

يلاحظ أن جمعاً من الفقهاء استشكلوا في قبول قول ذي اليد غير المسلم، فلم يفتوا بقبول قوله ولا برفضه، ومن هؤلاء السيد اليزدي، قال: "الكرية تثبت بالعلم والبينة، وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه. وإن كان لا يخلو عن إشكال، كما أن في إخبار العدل الواحد أيضاً إشكالاً"[4].

وقال السيد الحكيم في المستمسك معلقاً على فتوى السيد اليزدي بقبول قول ذي اليد في الطهارة: "لعموم دليل الاعتبار. نعم، قد يشكل ذلك في

كافراً بحيث يعرف الطهارة والنجاسة في دين المسلمين، وما ورد في عدم سماع قول المشرك بل الكافر في الإخبار عن التذكية لا يرتبط باعتبار خبره عن النجاسة"، **تنقيح مباني العروة (الطهارة)**، ج 2، ص 300.

(1) **تحرير الوسيلة**، ج 1، ص 123.
(2) **منهاج الصالحين**، ج 2، ص 166.
(3) **مواهب الجليل**، ج 1، ص 120.
(4) **العروة الوثقى**، ج 1، ص 100.

الكافر، لما في بعض نصوص البختج[1] من اعتبار الاسلام. وكأنه لذلك جعل في الجواهر حجية قول الكافر أحد الوجهين. وإن كان يشهد له خبر إسماعيل: "عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك"، بناءً على ظهوره في قبول خبر البائع تعبداً، وقد تقدم ما يعارضه، مما دلّ على عدم قبول خبر الكافر بالتذكية في السمك. كما قد يشكل الحكم أيضاً فيما لو كان الخبر محفوفاً بما يوجب اتهام المخبر، وقد تقدم الكلام في ذلك كله في مبحث المياه"[2].

واستشكل أيضاً السيد أبو الحسن الأصفهاني في اعتبار قول الكافر ذي اليد في النجاسة[3].

وقال الشيخ الآملي[4]: "لا إشكال في قبول قول المسلم بطهارة ما في يده أو نجاسته مطلقاً، عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، حراً كان أم عبداً، رجلاً كان أو امرأة، بالغاً كان أو صبياً إذا كان مراهقاً. وفي قبول قول الكافر وجهان: من عدم جريان أصالة الصحة في قوله لكونه كافراً، ومن دلالة قوله عليه السلام عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك الدال على قبول قول المشرك بالطهارة وإلا فلا وجه للسؤال عنه لو لم يقبل قوله"[5].

وقال الشيخ حسين الحلي: "نعم، شمول السيرة لقول الكافر مشكل جداً، لإمكان منع جريان سيرة المسلمين على ذلك، وعلى هذا يكون ما ورد من

---

(1) ستأتي هذه الروايات، ونشرح هناك ما هو المراد بالبختج.

(2) **مستمسك العروة**، ج 1 ص 464

(3) قال: "لا فرق في ذي اليد بين كونه عادلًا أو فاسقاً، وفي اعتبار قول الكافر إشكال"، **وسيلة النجاة**، مع تعليقة السيد الكلبيكاني، ج 1، ص 110.

(4) وهو ممن لا يرى حجية قول ذي اليد إلا في خصوص الطهارة والنجاسة، ولذا لم يقبل قوله في الكرية إلا إذا أورث الاطمئنان، **مصباح الهدى في شرح لعروة الوثقى**، ج 1، ص 191.

(5) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 450.

اعتبار الإسلام في العصير وفي تذكية السمك على القاعدة"[1]، إلى غيرهم من الأعلام[2].

الاتجاه الثالث: قبول قول ذي اليد الكافر مطلقاً

إنّ ظاهر كلمات بعض الفقهاء حجيّة قول ذي اليد بصفته صاحب يد وبصرف النظر عن دينه وعدالته، قال الشيخ ميرزا هاشم الآملي (1412هـ): "إن مقتضى التحقيق أنّ العدالة والإسلام لا دخل لهما في قبول قول المخبر"[3].

وقال السيد عبد الأعلى السبزواري (1414هـ): "لو أخبر الكافر الذي يكون الجلد - مثلاً - في يده بأنّه اشتراه من المسلم، يمكن القول بقبوله ما لم يعلم كذبه، من جهة قبول قول ذي اليد. ويظهر مما تقدم في خبر إسماعيل بن عيسى قبول قوله إن أخبر، لأنّ الأمر بالسؤال يستلزم القبول عرفاً"[4].

وممن ذهب إلى حجية قول ذي اليد بقول مطلق حتى لو كانت يد كافر: الشيخ عبد النبي النجفي (ت 1385هـ) وله رسالة في ذلك أسماها "اليد المسموعة"[5]. وهذا الرأي يظهر أيضاً من الشيخ ناصر مكارم وله رسالة في

---

(1) **دليل العروة الوثقى**، ج 2، ص 39.

(2) قال السيد علي شبر الحسيني (1303- 1393هـ): "إنّ عمدة دليل اليد السيرة فيؤخذ بالقدر المتيقن منها، وعليه فيشك في شمول السيرة لقول الكافر فهو محل نظر وإشكال"، **العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 411.

(3) **المعالم المأثورة**، ج 2، ص 367، وقد استغرب قبل ذلك اختلاف رأي السيد اليزدي بين باب النجاسة والكريّة، قال: "والعجب من المصنف (قده)، فإنه مع حكمه بأنّ النجاسة تثبت بقول ذي اليد ولو لم يوجب الوثوق قد أشكل هنا، ولكن ما هو التحقيق عندنا ثبوتها بقول ذي اليد مثل النجاسات"، **المصدر نفسه**، ج 1، ص 232.

(4) **مهذب الأحكام**، ج 1، ص 329.

(5) قال: ".. فحررت رسالة مستقلة في تلك المسألة وسميتها باليد المسموعة وأنّ من استولى على شيء بأيّ نحو كان استيلاؤه وعلى أيّ شيء كان استيلاؤه يكون قوله معتبراً وحجة فيما يخبر عن شؤونه في كل ما أخبر، وأقمنا عليه أدلة متقنة من الأخبار الكثيرة في الموارد المتفرقة مشيدة بالسيرة المستمرة وبناء العقلاء منضمة إليها

ذلك أيضاً[1]. وهكذا فقد صرّح الشيخ فاضل اللنكراني أنّ السيرة العقلائية جارية حتى لو كان صاحب اليد كافراً، قال: "ولا فرق فيه عندهم بين كونه عادلًا أو فاسقاً بل ولا بين كونه مسلماً أو كافراً فلو أخبر كافر بأنّ هذا الشيء قد لاقى البول كان إخباره معتبراً عند العقلاء مع كونه تحت يده"[2].

ويظهر هذا القول من إطلاق كلام السيد البروجردي[3].

وقد نقلنا في القاعدة الثانية قول الحصفكي الحنفي (1088هـ): "(ويقبل قول كافر) ولو مجوسياً (قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل أو قال) اشتريته (من مجوسي فيحرم) ولا يرده بقول الواحد"[4].

أصالة الصحة، إلى غير ذلك خصوصاً بقاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به" الدالة بالصراحة بأن المالك اليد [الصحيح: مالك اليد بمعنى صاحبها] قوله نافذ ممضي فيما استولى عليه بلا فرق بين أنحاء الأيادي من أصناف الناس من الرجل والمرأة والفاسق والموثق والبالغ وغير [الـ] بالغ كالرشيد المراهق،.. وعليه لا فرق أيضا بين يد الكافر والمسلم إذ أدلتها عامة يشمل اليد الكافر إلا أصالة الصحة، فعليه يسمع قول صاحب اليد بملك كان [تحت] يده واستيلائه أو إجارة أو أعاره أو أمانة على أنحاء الأمانات حتى المربيّات والخدام والعائلات إلى غير ذلك، بل أو غصب، إذ المدار هو الاستيلاء فقط دون الملك أو غيره، ولذا قلنا يسمع حتى من الكافر بل في خصوص الكافر نص خاص ورد بسماع قوله في الطهارة والنجاسة ذكرناها في عداد الأخبار التي أقمناها دليلا [لـ] ليد المسموعة وهو ما ورد في جلود المذكى وعدمه من قوله عليه السّلام: "عليكم أن تسئلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك"، وإلا لا معنى للسؤال عن الإمام"، **المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى**، ص 411.

(1) راجع كتابه: **القواعد الفقهية**، ج 2، ص 85.

(2) **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، (النجاسات وأحكامها)، ص 400.

(3) قال تعليقاً على استشكال السيد اليزدي بحجيّة قول ذي اليد في الكريّة: "استقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد والأخذ به في الأمور المتعلقة بما في يده من الإقرار به لغيره، وغيره، والظاهر أنّ الشارع لم يردع عنها بل جرى على طبقها وحكم بجواز الأخذ والاعتماد على قول ذي اليد عند الإخبار بالتذكية، أو بالطهارة والنجاسة أو بغيرها كما لا يخفى"، **نهاية التقرير في الصلاة**، ج 1، ص 303.

(4) **الدر المختار شرح تنوير الابصار**، ج 6، ص 660.

3 - الدليل على حجيّة قول ذي اليد

ما يمكن الاستدلال به لحجيّة قول ذي اليد هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: السيرة المتشرعيّة

إنّ بعض الفقهاء استدلوا على حجيّة قول ذي اليد بسيرة المتشرعة، ومنهم السيد الحكيم فإنه حاول توجيه استشكال السيد اليزدي في قبول قول ذي اليد في الكرية - بينما قَبِلَ قوله في باب الطهارة والنجاسة -: بـ "ندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية في عصر المعصومين عليهم السلام فلم تحرز سيرة على قبول خبر ذي اليد فيه، أو لعدم دليل بالخصوص فيه. بخلاف السؤال عن النجاسة. فقد ورد فيه بعض النصوص، وادعي الاتفاق عليه" ثم علق على ذلك قائلاً: "إنّ العمدة في الدليل على القبول في النجاسة هو السيرة - لما عرفت من الإشكال في دلالة النصوص عليه، ولم يثبت إجماع معتبر على القبول - والسيرة العملية في المقام وإن كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء، لكنّ السيرة الارتكازيّة محققة، فإنه لا ريب عند المتشرعة في جواز الاعتماد على خبر ذي اليد في الكرية والنجاسة وغيرهما مما يتعلق بما في اليد، من دون فرق بين الجميع، والسيرة الارتكازية حجّة كالعملية"[1].

هذا ولكنّ السيد الخوئي اعتبر أنّ السيرة المتشرعيّة لم تثبت إلا في بابي الطهارة والنجاسة، قال: "التحقيق أنّ الكريّة لا تثبت بإخبار ذي اليد، ولا تقاس الكرية بالطهارة والنجاسة، حيث إنّا أثبتنا اعتبار قوله فيهما بالسيرة المستمرة إلى زمانهم عليهم السلام وببعض الأخبار المتقدمة، وأمّا في المقام فلم ترد فيه رواية، وأمّا السيرة فهي أيضاً غير متحققة، فإنّ السيرة العمليّة مقطوعة العدم، إذ الكرية بالكيفية المتعارفة في زماننا لم تكن ثابتة في زمانهم عليهم السلام حتى يقال بأن السيرة العملية جرت على قبول قول ذي اليد في الكرية، فلو

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 214.

أخبر مالك الدار عن أن الماء الموجود في الحوض كر لا دليل على اعتبار قوله"[1].

ثم اعترض على استدلال السيّد الحكيم بالسيرة الارتكازية، بالقول إنّ: "السيرة بما هي لا تكون حجة بل يتوقف اعتبارها على أمر آخر أجنبي عن المكلفين، وهو تقريرهم وعدم ردعهم عليهم السلام عنها، واستكشاف ذلك إنما يمكن فيما إذا كان العمل بمرأى ومسمع منهم (عليهم السلام) فإنّ في مثله إذا لم يردعوا عنها استكشف عنه إمضاؤهم بذلك العمل وهذا غير متحقق في السيرة الارتكازية، لأنّا لو سلمنا أنّ المتشرعة في عصرهم عليهم السلام لو أخبرهم ذو اليد بكريّة ماء لعملوا به لم يترتب على ذلك أثر شرعي فإنّ السيرة بما هي لا حجية فيها كما مر بل تتوقف على الإمضاء وعدم الردع عنها، ولا علم لنا بأن الأئمة لم يكونوا يردعون عن عملهم بإخبار ذي اليد عن الكريّة على تقدير تحقّقها في زمانهم، فالإنصاف أنّ السيرة في الكريّة غير تامّة"[2].

والملاحظ أنّ السيد الخوئي استدل في باب الطهارة والنجاسة بالسيرة العقلائية على اعتماد قول ذي اليد كما سيأتي نقل كلامه، لا بسيرة المتشرعة، وسيرة العقلاء لا تنحصر بباب النجاسة. واللافت أنّ السيد الشهيد استدل على حجية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة بـ"السيرة العقلائية المتشرعية"[3]، وهذه مرجعها إلى سيرة المتشرعة.

وحيث إنّ الحديث عن سيرة المتشرعة أو الارتكاز المتشرعي، فلا وجه للكلام عن حاجتها إلى الإمضاء من خلال عدم الردع، كما افترض (السيد الخوئي) في كلامه، فهذا يصح لو كان الكلام في سيرة العقلاة لا سيرة المتشرعة، فإنها وليدة البيان الشرعي فلا تحتاج إلى الإمضاء.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي (الطهارة)**، ج 2، ص 272.
(2) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 273 - 274.
(3) معتبراً أنها أهم الوجوه الدالة على حجية خبر الواحد في الطهارة والنجاسة، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 2، ص 103.

ويبقى اعتراضه الأساسي على السيرة، وهو أنها ليست سيرة عملية متحققة خارجاً وإنما هي مجرد ارتكاز أكان ارتكازاً عقلائياً أو متشرعياً وليس سلوكاً عملياً فلا يكون ممضياً. وهذا الاعتراض سنعود إليه عما قليل.

وكيف كان، فسيرة المتشرعة لا يصحّ التمسك بها سوى في موارد محددة كبابي الطهارة والنجاسة. على أنّها لو كانت جارية في غير ذلك من الموارد فهي مما لا يحرز أنّ المتشرعة جروا فيها وفق مرتكزاتهم المتشرعية، بل من المحتمل أنهم جروا فيها وفق مرتكزاتهم العقلائية، فيكون مرجعها إلى سيرة العقلاء.

الوجه الثاني: السيرة العقلائية[1]

وهي العمدة في المقام، قال المحقق الهمداني: " وعمدة المستند في اعتبار قول ذي اليد هي السيرة القطعيّة، واستقرار طريقة العقلاء على استكشاف حال الأشياء وتمييز موضوعاتها بالرجوع إلى من كان مستولياً عليها متصرّفاً فيها"[2]، وقال السيد البروجردي: "لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد فيما يتعلَّق بما في يده من الطهارة والنجاسة، والحلية والحرمة، والقلَّة والكثرة، وغير ذلك من الأمور المتعلّقة به"[3]، وقال السيد الخوئي فإنّ "عدالة صاحب اليد وفسقه وكذلك إسلامه وكفره على حد سواء بالإضافة إلى السيرة العقلائية، لأنها قائمة على قبول قوله مطلقاً من غير فرق بين

(1) قد أشار السيد الحكيم إلى الاستدلال لحجية قول ذي اليد بالسيرتين العقلائية والمتشرعية، راجع: **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 128، وذكر الميرزا هاشم الآملي أن الأصحاب اعتمدوا في حجية قول ذي اليد على سيرة المتشرعة، وادعوا أنها خاصة بالطهارة والنجاسة دون الكريّة، وأضاف: "وأما نحن فنقول إن قول ذي اليد حجة من باب بناء العقلاء فإنهم بنوا على إن صاحب البيت أدرى بما في البيت.. ولا يراعون في ذلك موثقية المخبر وعدمها فإذا كان كذلك فلا فرق في هذا البناء بين الكرية وبين الطهارة والنجاسة"، **المعالم المأثورة**، ج 1، ص 233.

(2) **مصباح الفقيه**، ج 8، ص 178.

(3) **نهاية التقرير في الصلاة**، ج 1، ص 350.

إسلامه وكفره ولا بين فسقه وعدالته"[1].

وما ذكره متين، ونضيف عليه أنّ السيرة العقلائية لا تنحصر في إخبار ذي اليد بالطهارة والنجاسة بل تجري في غيرهما أيضاً، فلو أخبر بكرية الماء أو قلّته أيضاً يقبل قوله عند العقلاء، خلافاً لما يظهر من بعض الكلمات[2] من انحصار السيرة بالإخبار بالطهارة والنجاسة، مع أنّه لا خصوصيّة لهما بنظر العقلاء، إذ لا تعبّد في عملهم.

أجل قد يعترض على السيرة باعتراضين:

الأول: إنّ السيرة دليلٌ لبي لا بدّ من الاقتصار فيها على القدر المتيقن، وهو المسلم.

ويرده: أنّ السيرة المذكورة عامة من هذه الجهة، فلا تختص بأتباع دين دون آخر، لأنه لا تعبّد في العمل العقلائي، ولا سيما إذا بنينا على أنّ الملاك عندهم في الرجوع إلى قوله هو النكتة العقلائية المتقدمة، أعني أعرفيته بما في يده، وعليه فليس ثمة شك لدينا ليقتصر على القدر المتيقن[3].

الثاني: أنها ليست سيرة عمليّة متحققة خارجاً وإنّما هي مجرد ارتكاز، ومن غير المعلوم لو أن هذا الارتكاز تجسد عملاً في زمانهم عليهم السلام فإنهم لن يردعوا عنه.

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي، (الطهارة)**، ج 3، ص 180.

(2) قال السيد علي شبر: "أما ثبوتها بقول ذي اليد فمشكل، إذ أدلة أمارية اليد لا تدل على أزيد من كونها أمارة على الملك، واما أماريتها في الطهارة والنجاسة فعمدة أدلته السيرة القطعية واستقرار طريقة العقلاء كما تقدم، واما في غير ذلك كالكرية وأمثالها فلا دليل على أماريتها فيها إلا أن يدعى ثبوت السيرة أيضاً عليه وعهدته على مدعيه، ولعله هو الوجه الذي أشار إليه (قده) بقوله: (وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه)"، **العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 186.

(3) قال الشيخ اللنكراني: "نعم مع الشكّ في ثبوت السيرة بالإضافة إلى الكافر يكون مقتضى لزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في مثل السيرة من الأدلَّة اللبّية الحكم بعدم الاعتبار، ولكن الظاهر عدم وصول النوبة إليه، كما أنّ الظاهر اعتبار قول الصبي إذا كان مراهقاً، بل إذا كان مميّزاً ولو لم يكن مراهقاً لجريان السيرة في الصبي المميّز مطلقاً"، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، (النجاسات وأحكامها)، ص 400.

وجوابه: ما ذكرناه غير مرّة من أنّ السيرة بوجودها التطبيقي وإن لم تكن متحققة فعلاً لكنها بوجودها الارتكازي موجودة في باب الكرية والطهارة والنجاسة، وهذا القدر يكفي لردع الشارع عنها بصفته حارساً للشريعة وحافظاً لأغراضها من التعرض للخطر[1].

ولو نوقش في ذلك، فيمكن البرهنة على أنّ السيرة تجسدت خارجاً استناداً إلى ما سنذكره في الوجه الثالث الآتي.

الوجه الثالث: لو كان قوله ليس حجة لبان وعرف

لا يخفى أنّ التشريع الإسلامي - على المشهور - أباح للمسلم أن يتزوج الكتابية، وأنْ يتسرى بها، أي يتخذ الأمة غير المسلمة بالإجماع، ومعلوم أنّ الزوجة في بيت زوجها والأمة في بيت سيدها تقوم بالخدمة والتنظيف والتطهير وإعداد الطعام والطبخ وما إلى ذلك، وهي صاحبة يد، وهو يعتمد عليها في ذلك كله، ويصدّقها عملاً بحيث يرتّب الأثر الشرعي على ذلك، ويصدقّها أيضاً في أقوالها فيما تخبره به من طهارة الأواني والثياب أو نجاستها أو نحو

(1) يقول السيد الشهيد: "إن استكشاف الإمضاء من عدم الردع لو كان بملاك إن النهي عن المنكر واجب، فلو لم يكن عمل العقلاء مشروعا لوجب على الإمام النهي عنه، فيكشف عدم ردعه عن الامضاء والمشروعية، لتعيّن الاقتصار على حدود التطبيقات الفعلية للسيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام، لأن المنكر على تقدير عدم رضاء الشارع بالسيرة هو عملها الخارجي، لا ارتكازها. ولكن هذا ليس هو ملاك استكشاف الإمضاء من عدم الردع، وإلا لتوقف على احراز شروط النهي عن المنكر، التي منها أن يكون الفعل منكراً في نظر الفاعل، مع أنه كثيراً ما يكون جاهلاً قاصراً باعتبار غفلته وغلبة طبعه العقلائي عليه، فلا يكون آثماً، ليجب ردعه، بل الملاك في استكشاف الإمضاء من عدم الردع ظهور حال الشارع (النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام) فإنه بحكم مقامه وتصديه لتربية مجتمعه على نهج إلهي رباني يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالة من حالات العقلاء إمضاءها، وهذا الظهور الحالي حجة كالظهور اللفظي، وهو كما ينعقد بلحاظ الوجود التطبيقي للسيرة كذلك ينعقد بلحاظ الوجود الارتكازي لها، وعليه فإخبار صاحب اليد بالكرية معتبر"، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 2، ص 129.

ذلك، وهكذا كان العبيد الذكور موجودين في المجتمع الإسلامي بكثرة وهم يزاولون الكثير من الأعمال لأسيادهم كاستقاء الماء ونحو ذلك، وطبيعي أنّ الأسياد كانوا يعتمدون عليهم في كثير من القضايا، فلو كان الشرع لا يسمح بالاعتماد على أقوالهم في ساحته لأوجد ذلك إرباكاً كبيراً للأزواج والموالي في حياتهم، ودفعهم إلى السؤال من الأئمة عليهم السلام عن ذلك، ولو حصل شيء من ذلك لانعكس في الأخبار، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك في النصوص. فيدل ذلك على جواز الأخذ بقول العبد والأمة غير المسلمين، والمرأة غير المسلمة، وبعد إلغاء الخصوصيّة عن المرأة، فيكون الحكم ثابتاً في مطلق الآخر غير المسلم. ودعوى أن العبيد ليسوا أصحاب يد، وإنما هم أدوات تنفيذية، وينفذون أوامر ذي اليد، ضعيفة، فليس مرادنا بصاحب اليد إلا أن الشيء تحت يده وهو يتولى التصرف فيه بوعي وإرادة، أكان عبداً أم حراً ويعمله لنفسه أو لسيده.

ومن جهة أخرى، فإنّ أدنى مراجعة للتاريخ الإسلامي تفصح لنا بشكل واضح أنّ غير المسلمين كانوا موجودين في المجتمع الإسلامي، وكان منهم الباعة والصاغة وأصحاب الحرف والمهن الأخرى التي جعلت بينهم وبين المسلمين احتكاكاً وأوجدت بين الطرفين صلات تجارية واجتماعية كثيرة، وهو الأمر الذي يدفع الكثيرين إلى الاعتماد على أقوالهم في الكثير من الموضوعات التي يترتب عليها أحكام شرعية، فلو كان ذلك غير مرضي شرعاً لانتشر الأمر وظهر، نعم لم تعوّل الشريعة على يد غير المسلم أو سوقه فيما يشترط فيه التذكية، والسبب في ذلك أنّه لا يرى شرطيّة التذكية في حليّة اللحوم واستخدام الجلود، وعليه، فلا يسعنا التعويل على يده ولا على سوقه كما نعول على يد المسلم وسوقه، بل تكون أصالة عدم التذكية - على القول بها - محكمة.

وربما كان السيد البروجردي ناظراً إلى ما ذكرناه، حيث قال: "ويؤيّد ذلك ما ورد في الأخبار من بيان حكم الصلاة في وبر الأرانب والثعالب والفنك

ونحوها، فإنّ من المعلوم أنّ أكثر أهل العرف لا يميّزون وبر الأرانب مثلاً عن غيره إلّا بإخبار صاحبه، فالعمدة في تشخيصه هو قول ذي اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه"[1]. ومما تقدم اتضح أنّ هذا الوجه يصلح دليلاً جيداً، وليس مجرد مؤيد.

وإذا قيل: إنه في هذه الموارد وسواها ربما كان الاعتماد على قول ذي اليد لكون كلامه مفيداً للوثوق الشخصي. **قلنا**: إنّ هذا بعيد ولا سيما في العبيد.

الوجه الرابع: الأخبار

واستفاد غير واحدٍ من الفقهاء حجيّة قول ذي اليد من الأخبار المختلفة الواردة في موارد شتى، والتي يستفاد منها مفروغية اعتبار قوله، وإليك بعض هذه الأخبار:

الرواية الأولى: ما ورد في ثوب المصلي

ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن الوليد، عن عبد الله بن بكير قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلى فيه[2]، قال: لا يُعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد"[3].

ولكنّ هذه الرواية واردة في المسلم، ولا إطلاق لها لغيره، كما لا يخفى.

الرواية الثانية: في بيع الزيت ليستصبح به

صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام "قال: قلت له: جرذ مات في سمن أو زيت أو عسل؟ فقال: أمّا السّمن والعسل فيؤخذ الجرذ

(1) **نهاية التقرير في الصلاة**، ج 1، ص 350.

(2) وهو ظاهر أنه لا يصلي فيه لنجاسته، **موسوعة الإمام الخوئي**، (الطهارة) ج 3، ص 178.

(3) **قرب الإسناد**، ص 169، وهي موثقة بعبد الله بن بكير الفطحي.

وما حوله، وأما الزيت فتستصبح به، وقال في بيع ذلك الزيت: تبيعه وتبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به"[1]. بتقريب أن "لولا حجية الإخبار ووجوب القبول لكان وجوب الإخبار لغواً"[2].

أقول: حتى لو سلمنا بوجود ملازمة بين وجوب الإخبار ووجوب القبول، فإنّ هذه الرواية لا تصلح لإثبات حجية قول ذي اليد غير المسلم، لأنّها وإنْ دلّت على مفروغيّة قبول قول الشخص، لكن حيث إنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، فلا يمكن التمسك بإطلاقها لغير المسلم مع كون المسلم هو المخاطب بالكلام، فيكون المسلم هو القدر المتيقن منها. وأضف إليه أنه غالباً ما يحصل في هذه الموارد الوثوق والاطمئنان بكلام الشخص، لأنّ من يدعي نجاسة زيته ليس في وارد أن يكذب فيحصل الوثوق بقوله.

الرواية الثالثة: ما ورد في ادعاء المطلقة ثلاثاً أنّها تحللت

في صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة المطلقة ثلاثاً والتي قالت لمطلِّقها: "تزوّجتُ زوجاً غيرك وحلّلت لك نفسي، أيُصدِّق قولها ويراجعُها وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأة ثقة صُدِّقتْ في قولها"[3].

وهذه بحكم المورد أيضاً لا تدل على أكثر من حجية قول ذي اليد المسلم.

ويستفاد من هذه الصحيحة ضرورة وثاقة ذي اليد.

الرواية الرابعة: ما ورد في الجلود

في الخبر سأل إسماعيل بن عيسى: "أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الجلود والفراء يشتريه الرجل في سوق من أسواق الجبل[4] أيسأل عن ذكاته إذا كان

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 9، ص 85.
(2) **الفقه الاستدلالي**، ج 1، ص 72.
(3) **تهذيب الأحكام**، ج 8، ص 34.
(4) في نسخة أخرى: الخيل، كذا ذكر المجلسي الأول، **لوامع صاحبقراني**، ج 3،

البايع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتموهم يصلون فلا تسألوا عنه"[1]. وذلك بتقريب أنّ السؤال عن المشرك في حال كان هو البائع للجلود والفراء، يتضمن حجيّة قوله في حال الإخبار، وإلا لو لم يكن قوله معتبراً فلا وجه للسؤال منه.

هذا ولكنّ صاحب الجواهر وبعد أن نقل تقريب[2] الاستدلال بها عقّب قائلاً: "لكنّه قد يناقش فيه حينئذ بمنع قبول قول المشرك في تذكية المسلم بحيث يقطع به أصالة عدمها، وبأن قبول قوله في عدمها إن أجاب به للأصل لا لكونه صاحب يد"[3].

ويلاحظ عليه: أنّ ما ذكره فيه ردٌّ للرواية، مع أنّه وعلى فرض اعتبارها سنداً فلا موجب لإشكاله، ولا مانع من الأخذ بها حتى لو كانت على خلاف أصالة التذكية.

أجل، إنّ العمدة في الإشكال على الرواية - بالإضافة إلى ضعف سندها[4] - أنها غير تامة الدلالة، إذ يمكن أن يلاحظ بأنّ السؤال لا يراد به السؤال من المشرك، وإنما السؤال من المسلم، فالإمام عليه السلام فصّل بين ما لو كان البائع مسلماً وعندها لا يجب السؤال، وما لو كان مشركاً فعندها لا بدّ من السؤال عن التذكية وعدمها، ولكن السؤال ليس من الكافر، وإنما من المسلمين، وقد تنبه إلى هذا الإشكال الشيخ يوسف البحراني، قال: "الأظهر

ص 371، وقال البروجردي: " ذكر في بعض النسخ بالياء، وعليه يكون المراد به هو بلد الجيلان كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الري وأطرافه ولعلّه الظاهر"، **نهاية التقرير في الصلاة**، ج 1، ص 300.

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 258، **وتهذيب الأحكام**، ج 2، ص 371.

(2) قال: ".. بل قد يُدعى دلالتها على قبوله حتى لو كان مشركاً بناء على كون المراد من الخبر سؤال المشرك، بمعنى أنه يسأل فيقبل إن أجاب أنها من ذبائح المسلمين، ولا يقبل إن لم يكن كذلك، كما فهمه الخوانساري وغيره". **جواهر الكلام**، ج 6، ص 177

(3) **المصدر نفسه**، ج 6، ص 177.

(4) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 327.

في معنى الخبر المذكور، أنه لمّا سأل السائل عن حكم الشراء في السوق المذكورة إذا كان البائع مسلماً، وأنه هل يسأل عن ذكاته أم لا؟ أجاب عليه السّلام بالتفصيل بأنه إذا كان في تلك السوق من يبيع من المشركين فعليكم السؤال في ذلك المسلم؛ إذ لعلَّه أخذه من المشركين، وإذا رأيتم المسلم يصلّي فيه فلا تسألوا؛ لأن صلاته فيه دليل على طهارته عنده"[1]. ونحوه ما ذكره الشيخ حسين الحلي[2].

وقد تقدمت بعض الروايات في القاعدة الثانية، حيث حملناها على أنّها واردة في قول ذي اليد. ولكن دلالتها على حجية قول ذي اليد غير المسلم أيضاً غير تامة.

وقد تبيّن أنّ دلالة هذه الأخبار على حجية قول ذي اليد غير المسلم لا تخلو من إشكال. والعمدة هو الاستدلال بالسيرة العقلائية، وكذلك الوجه الثالث المتقدم. ومعه لا نحتاج إلى التمسك بوجوه أخرى ربما تذكر في المقام:

منها: أنه لولا ذلك للزم اختلال النظام، لأنّ لزوم اختلاله في حال لم يؤخذ بقول ذي اليد فيما نحن فيه موضع إشكال، ولا سيما إذا بنينا على حجية قول الثقة في الموضوعات.

ومنها: التمسك بقاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به"، في حال كانت

(1) **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية**، ج 1، ص 73.

(2) قال: "وأما خبر إسماعيل: عليكم أن تسألوا إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك فربما ادعي ظهوره في قبول خبر البائع تعبداً، ولذا قالوا بأنه معارض بما دل على قبول خبر الكافر بالتذكية في السمك، ولكن الظاهر لا دلالة فيه على قبول قوله، إذ ليس المراد من السؤال هو السؤال عن البائع ليكون قوله حجة مع كونه مشركاً بل المراد أنه لو كان مسلماً فلا يجب الفحص والسؤال، بخلاف ما لو كان البائع مشركاً فيجب الفحص في قبال أصالة عدم التذكية. فعلى هذا لا دليل على حجية قول غير المسلم، وقد عرفت أن قيام سيرة المسلمين على ذلك أيضاً ممنوع، فالحق عدم حجية قوله"، **دليل العروة الوثقى**، ج 2، ص 39.

قاعدة أخرى مغايرة[1] لقاعدة قبول قول ذي اليد، وأمّا إذا قيل بأنّ مرجعها إليها[2]، كما يلوح من المحقق الهمداني[3]، فلسنا أمام دليل جديد، لأن مستند القاعدتين ومرجعهما واحد، وهو السيرة العقلائية، إلا أن يقال: إن وحدة المستند لا يعني وحدة القاعدة كما لا يخفى.

4 - ما استدل به لعدم قبول قول ذي اليد الكافر

وربما استدل القائلون بعدم حجيّة قول ذي اليد غير المسلم - في غير ما قام الدليل على حجيته - ببعض الأخبار، وعمدتها:

الخبر الأول: ما رواه الكليني والشيخ بالإسناد عن أَبَان عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّه قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ صَيْدِ الْمَجُوسِيِّ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِه إِذَا أَعْطَوْكَهَا حَيّاً والسَّمَكَ أَيْضاً وإِلَّا فَلَا تُجِزْ [في الوسائل: تجوز] شَهَادَتَهُمْ إِلَّا أَنْ تَشْهَدَه أَنْتَ.."[4]. أي أنّ المجوس لا يعوّل على شهادتهم بإخراج السمك حياً.

---

(1) ذهب السيد الشهيد إلى أن قاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به" أجنبيّة عن قاعدة قبول قول ذي اليد، راجع: **بحوث في شرح الوثقى**، ج 2، ص 103. وكلامه لا يخلو من إشكال.

(2) أي مرجع قاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به"، إلى قاعدة قبول قول ذي اليد.

(3) حيث قال: "وعمدة المستند في اعتبار قول ذي اليد هي السيرة القطعيّة، واستقرار طريقة العقلاء على استكشاف حال الأشياء وتمييز موضوعاتها بالرجوع إلى من كان مستولياً عليها متصرّفا فيها، وفي جملة من الأخبار إيماء إليه. ولا يبعد أن يكون هذا (سيرة العقلاء) مدرك القاعدة المعروفة التي ادّعي عليها الإجماع من أنّ "من ملك شيئا ملك الإقرار به" إذ الظاهر أنّ المراد بهذه القاعدة أنّ من كان مستولياً على شيء ومتصرّفاً فيه قوله نافذ بالنسبة إليه"، **مصباح الفقيه**، ج 8، ص 172، فإن ما ذكره في آخر كلامه في بيان قاعدة "من ملك شيئاً ملك الإقرار به"، هو عين ما يذكر في بيان قاعدة "اعتبار قول ذي اليد".

(4) **الكافي**، ج 6، ص 217، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، ج 4، ص 64، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص9. وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 34، من أبواب الصيد، الحديث 34، ج 23، ص 386.

ولكنْ السيد الحكيم اعترض عليها بأنّ "سندها لا يخلو من إشكال، لاشتراك عيسى، ولأجل ذلك يشكل الخروج عن قاعدة حجية إخبار ذي اليد"[1].

أقول: إنّ إشكاله السندي عليها مردود، بما ذكره السيد الخوئي من أنّ "عيسى بن عبد الله الذي يروي عنه أبان (كما في روايتنا) هو عيسى بن عبد الله الأشعري القمي[2]، الذي ورد فيه مدح بليغ[3]، فلا وجه للإشكال فيها"[4].

ولكنّ الرواية لا تصلح دليلاً على عدم حجيّة قول ذي اليد غير المسلم مطلقاً، لكونها واردة في صيادي المجوس، وهؤلاء يحتمل الخصوصيّة فيهم، من جهة أنّ مجوسيتهم تجعلهم غير مهتمين بالتذكية، ومهنتهم وهي صيد

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 327.

(2) قال السيد الخوئي: "..على ما ذكره الشيخ في رجاله، وروى عنه أبان في غير مورد، فيتعيّن بذلك أنّ عيسى بن عبد الله الوارد في سند هذه الرواية هو القمّي الأشعري، فتكون الرواية معتبرة"، **موسوعة السيد الخوئي**، ج 41، ص 135 - 136.

(3) قال السيد الخوئي: قال الكشي: "حدثني حمدويه بن نصير، قال: حدثنا محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن يونس بن يعقوب، قال: وحدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن يعقوب، قال: دخل عيسى بن عبد الله القمي على أبي عبد الله عليه السلام فأوصاه بأشياء، ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه: ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء، ثم قال له: يا عيسى بن عبد الله، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾، وإنك منا أهل البيت، فإذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصل ست ركعات، قال: ثم ودعه وقبل ما بين عيني عيسى، فانصرف، قال يونس بن يعقوب: فما تركت الست ركعات منذ سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ذلك لعيسى بن عبد الله". ورواه في الاختصاص، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن الوليد الخزاز، عن يونس بن يعقوب نحوه. أقول: الرواية الثانية للكشي صحيحة، وفيها كفاية في الدلالة على جلالة عيسى بن عبد الله ورفعة مقامه". **معجم رجال الحديث**، ج 14، ص 213، أقول: راجع: **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 625، **والاختصاص**، ص 195.

(4) **القضاء والشهادات**، من تقرير الشيخ محمد الجواهري، ج 1، ص 306.

السمك أيضاً قد لا تبعث على الوثوق بهم على اعتبار أنّ الغالب ممن يمتهن ذلك في السابق لم يكونوا من الموثوقين[1]، وهذا له نظائر[2]، ويشهد لذلك سائر الروايات التي شرطت حليّة الأكل بالرؤية الحسيّة[3] ومعلوم أنّها - حتى لو قيل إنّ الرؤية بمعنى العلم - ليست شرطاً، فلو شهد المسلمان بذلك قبلت شهادتهما، وكفى ذلك للخروج عن أصالة عدم التذكية. ويُحتمل الخصوصيّة للمورد بسبب كون الحليّة على خلاف الأصل، فإنّ الأصل هو عدم التذكية بناءً على المشهور.

على أنّ السيرة الجارية على الأخذ بقول الثقة، لا يمكن رفع اليد عنها بخبر واحد، لأنّ استحكامها يفرض أن يكون الردع مناسباً لها.

الخبر الثاني: ما ورد في البختج[4] كما في الخبر الذي رواه الشيخ بإسناده عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: ".. وعن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا

---

(1) وهذا حتى لو جرى في المسلم لكنّ يده تكفي للحكم بالحلية والتذكية.

(2) هناك بعض المهن كانت - لأسباب تاريخية - وضيعة، وقد تبدلت النظرة إليها في زماننا، كما في الحياكة، فقد ورد بعض الروايات في كراهة أن يكون الإنسان حائكاً، **مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل**، ج 13، ص 97، وقد أفتى بعض فقهاء المذاهب الإسلامية بعدم قبول شهادة أرباب الصناعات الدنيئة، قال النووي: "واختلف أصحابنا في أصحاب الصنائع الدنيئة إذا حسنت طريقتهم في الدين كالكناس والدباغ والزبال والنخال والحجام والقيم بالحمام، فمنهم من قال لا تقبل شهادتهم لدناءتهم ونقصان مروءتهم، ومنهم من قال تقبل شهادتهم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، ولأن هذه صناعات مباحة وبالناس إليها حاجة فلم ترد بها الشهادة؟!"، **المجموع**، ج 20، ص 227، ولكن فقهاءنا لم يروا ذلك مانعاً من قبول الشهادة، قال المحقق: "ولا ترد شهادة أرباب الصنائع المكروهة، كالصياغة. ولا الصنائع الدنيئة.كالحياكة والحجامة، ولو بلغت الدناءة كالزبال والوقاد، ولا ذوي العاهات كالأجذم والأبرص"، **المختصر النافع**، ص 280.

(3) كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مجوسي يصيد السمك أيؤكل منه؟ فقال: ما كنت لآكله حتى أنظر إليه"، **تهذيب الأحكام**، ج 9، ص 9، ونحوها صحيحة الحلبي، **المصدر نفسه**.

(4) قال ابن الأثير: "البختج: العصير المطبوخ، وأصله بالفارسية مي پخته، أي عصير مطبوخ"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص 101.

مطبوخ على الثلث، قال: إنْ كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب"[1]. دلّ الخبر - بمفهومه - على ثبوت البأس إن لم يكن مسلماً ورعاً مأموناً.

ونحوه ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه قال: "سألته عن الرجل يصلي إلى القبلة لا يوثق به، أتى بشراب زعم أنه على الثلث فيحل شربه؟ قال: لا يُصدَّق إلا أن يكون مسلماً عارفاً"[2]. بتقريب أنّ قوله عليه السلام: "لا يصدق إلا أن يكون مسلماً عارفاً"، يدلّ على عدم قبول قول غير المسلم بالأولوية، وروايات البختج هذه تكون رداعة عن السيرة العقلائية المذكورة.

ويرده: إنّه وبقرينة استحلال كثير من المسلمين لهذا العصير قبل ذهاب ثلثيه، يكون اشتراط كونه مؤمناً عارفاً في هذين الخبرين، ليس لعدم حجية قول غيره ولو كان مسلماً فضلاً عن الكافر، وإنما لكون غير العارف متهماً[3] وغير موثوق به في قوله أنّ العصير حلال، والمتهم لا يقبل قوله ولو كان عارفاً فضلاً عن غير العارف، وأما لو كان الشخص موثوقاً فلا مانع من الأخذ بشهادته، كما دل عليه صريح صحيح مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام: عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ ويَقُولُ: قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وأَنَا أَعْلَمُ أَنَّه يَشْرَبُه عَلَى النِّصْفِ أَفَأَشْرَبُه بِقَوْلِه وهُوَ يَشْرَبُه عَلَى النِّصْفِ؟ فَقَالَ: لَا تَشْرَبْه، فَقُلْتُ: فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 9، ص 116.

(2) **المصدر نفسه**، ج 9، ص 122.

(3) وعلى هذا المحمل حمله جمع من الفقهاء، قال السيد الحكيم: "..والمتعين حملهما على الاستحباب، لصراحة الصحيح الأول بعدم اعتبار الورع والايمان، والتفكيك بينهما وبين الاسلام بعيد. فلا يبعد كون المستفاد من هذه النصوص حجية قول ذي اليد إذا لم يكن ما يوجب اتهامه. ولكن موردها خصوص الإخبار بالتطهير"، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 207. واستناداً إلى هذه الرواية ورواية إسماعيل بن عيسى المتقدمة حمل الميرزا هاشم الأملي هذه الأخبار التي اشترطت أن يكون مؤمناً عارفاً على صورة كونه متهماً، فإنّ الاتهام سبب لعدم قبول قوله ولو كان مسلماً، راجع: **المعالم المأثورة**، ج 2، ص 368.

نَعْرِفُه يَشْرَبُه عَلَى الثُّلُثِ ولَا يَسْتَحِلُّه عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَه بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاه وبَقِيَ ثُلُثُه نَشْرَبُ مِنْه قَالَ نَعَمْ"[1].

على أنّ تينك الروايتين اشترطتا أن يكون عارفاً ورعاً وهذا لم يقل به أحد في اعتبار قول ذي اليد، فيكون ذلك قرينة على حملهما على صورة التهمة كما ذكرنا.

ويبقى أنّه ربما توهّم البعض أنّ عدم قبول قول ذي اليد غير المسلم مرجعه إلى أنّ أصالة الصحة لا تجري في حقه[2]، فإنه توهم باطل، وذلك لأنّ المقام لا ربط له بأصالة الصحة، فإنّ أصالة الصحة لها بعدان: أخلاقي في حمل قول أو فعل الآخر على الصحيح في مقابل الحرام، بمعنى تنزيه عمله عن الحرام، وهذا لا يترتب عليه أثر شرعي، ومورد الثاني هو المعاملات الصادرة من الإنسان، وهذه أعني قاعدة أصالة الصحة تشمل غير المسلم، كما رجحنا في الباب الأول، ولا دليل على انحصارها بخصوص المسلم، وقد تنبه بعض الفقهاء لما ذكرناه[3].

على أنه حتى لو قلنا بعدم جريان أصالة الصحة في قول غير المسلم أو فعله، فهذا لا يضر في المقام لنهوض الدليل على حجية قول ذي اليد، كما عرفت.

---

(1) **الكافي**، ج 6، ص 241، **وتهذيب الأحكام**، ج 9، ص 122.

(2) **المعالم المأثورة**، ج 2، ص 367.

(3) قال الميرزا هاشم الآملي: "وما توهم من عدم جريان أصالة الصحة في حقه مردود بأن الروايات التي دلت على وضع أمر أخ المسلم على الصحة تكون أخلاقية أعني لا يترتب على خبره وفعله آثاره ولا يقال بكذبهم ويعتقد بحسنهم ولا يخفى أن هذا قسم من أصالة الصحة، وقسم آخر يترتب عليه الآثار وهو الذي يكون في جهة معاملاتهم وأمثالها ولكن المقام يكون خارجا من كلا القسمين لأن حجية اليد لا تكون مستندة إلى ذلك بل للسيرة المستقلة على حجيتها وعدم ردع الشرع عنها فلا ربط لها بأصالة الصحة في فعل المسلم"، **المصدر نفسه**، ج 2، ص 368.

5 - هل يكفي عدم الاتهام أو يشترط الوثاقة؟

أقول: على الرغم من أننا ذكرنا في مستهل القاعدة - عند بيان الفرق بينها وبين قاعدة حجية قول الواحد في الموضوعات - أنّه يكفي في اعتبار قول ذي اليد أن لا يكون متهماً بالكذب، ولا يشترط أن يكون ثقة، بيد أنّ الأمر يحتاج إلى بحث وتدقيق:

فقد يقال: إنّ ما دل على حجية قول ذي اليد لا يتقيد بإحراز وثاقته، لكنّه لا شمول له لما إذا كان متهماً بالكذب كما يظهر من بعض الفقهاء[1] فضلاً عما إذا ثبت عدم وثاقته، فيكون المائز بين هذا وبين قبول قول خبر الواحد في الموضوعات، أنّه في ذاك لا بدّ من إحراز كونه ثقة، وأما فيما نحن فيه فلا يشترط إحراز الوثاقة، ولكن إذا أُحرز أنه متهم فلا يقبل قوله.

وفي المقابل، قد يقال باعتبار الوثاقة في قول ذي اليد وعدم الاكتفاء بكونه غير متهم، ويستدل عليه بعدم وضوح جريان السيرة - وهي أساس الدليل على حجية قوله - على الاعتماد على قوله إن لم يكن ثقة، ويشهد لذلك أيضاً صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: "في المرأة المطلقة ثلاثاً والتي قالت لمطلِّقها: "تزوجت زوجاً غيرك وحللت لك نفسي"، أيُصدِّق قولها ويراجعُها وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأة ثقة صُدِّقتْ في قولها"[2]، حيث يستفاد من مفهوم هذه الصحيحة ضرورة وثاقة ذي اليد.

إلا أننا لا نوافق على ذلك، لأنّه من غير البعيد أنّ السيرة العقلائية جارية على الأخذ بقول ذي اليد ولا يطلبون وثاقته بل يكفيهم عدم اتهامه بالكذب، والرواية المذكورة لا يسعنا رفع اليد بسببها عن السيرة، ولا سيما أنّ شرطه عليه السلام لوثاقة المرأة قد تكون لاحتمال كونها متهمة، فتأمل.

---

(1) قال السيد الحكيم: "حجية قول ذي اليد تختص بما إذا لم يكن شيء يوجب اتهامه، وإلا فقوله أيضاً حينئذٍ ليس بحجة"، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 3، ص 322، وراجع: **كتاب البيع**، للشيخ محمد علي الأراكي (1415هـ)، ج 2، ص 274.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج 8، ص 34.

القاعدة الرابعة

قبول قول الشخص فيما لا يعرف إلا منه

1 - المراد بالقاعدة وفرقها عما سبق

2 - موارد القاعدة في كلمات الفقهاء

3 - دليل القاعدة

4 - هل يشترط الوثاقة؟

إنّ الحديث في قاعدة قول الشخص فيما لا يعرف إلا منه سيكون من خلال النقاط التالية:

1 - المراد بالقاعدة وفرقها عما سبق

ثمّة أمورٌ وقضايا لا تعرف إلا من قِبَل صاحبها، ويندر أن يطلع عليها الآخرون إلا من خلال إخباره، من ذلك: ما له صلة بقصده ونيته، أو ما يتصل ببعض الأعراض الجسميّة الخاصة التي لا يطلع عليها غالباً غيره، كبلوغ الرجل بخروج المني وبلوغ المرأة بالحيض، وقد يقال: إنّ دين الشخص واعتقاده أيضاً كذلك.

طبيعي قد يقع النزاع في بعض المصاديق فيما إذا كانت لا تعرف إلا من الشخص أو أنه يمكن لغيره الاطلاع عليها، وليس ثمة ما يمنع أن يكون أمر من الأمور في ظرف زماني أو مكاني معين مما لا يعرف إلا من صاحبه، ولكنه في ظرف آخر قد يعرف من غيره، كما في حمل المرأة، فإنه في الأزمنة الغابرة لم يكن يعرف ولا سيما في بداياته إلا منها، ولكن في هذا الزمن أصبحت معرفته سهلة من خلال الفحوصات الطبية.

والبحث في هذه الجهة إنّما يكون فيه إضافة جديدة إذا بني على حجية قول

الشخص فيما لا يعرف إلا منه، ولو لم يكن ثقة، فإنه لو كان ثقة فيكفي في حجية قوله عندئذٍ ما تقدم من أدلة حجية خبر الثقة في الموضوعات، مما أسلفنا الحديث عنه في القاعدة الثانية، فإنّ ما نحن فيه يكون عندها من مصاديق تلك الكبرى.

ويبقى أن تسأل: إنه ما الفرق بين هذه القاعدة وبين القاعدة السابقة، أعني حجية قول ذي اليد، فإنّ ما لا يعرف إلا من قبل الشخص هو ذو يد فيه؟

والجواب: إنّ الفارق بينهما كبير، فإنّ ما لا يعرف إلا من قِبَل الشخص لا يقال عنه أنه ذو يد عليه، ولو شكك مشكك في صحة هذا الفارق على اعتبار أنّ لا مشاحة في التعبير عما لا يعرف إلا من قبل الشخص بأنه ذو يد فيه، فإنه يمكن أن يظهر الفارق في جانب آخر، وهو فيما لو بني في القاعدة السابقة على حجية قول ذي اليد مع كونه ثقة، وبني هنا على حجية قول الشخص فيما لا يعرف إلا منه حتى لو لم يكن ثقة. ولو رفض أحدهم هذا الفارق أيضاً، بزعم أنّ الوثاقة شرط في البابين أو أنها ليست شرطاً فيهما معاً، فيبقى الفارق بينهما بالأخصية، وهو أنّ هذه القاعدة أخص من تلك، فهنا نتحدث عن قول الشخص فيما هو صاحب يد فيه ولا يعرف الأمر إلا منه، أما هناك فالبحث في حجية قول ذي اليد مطلقاً، ولو كان يعرف من غيره، وعندها نقول: إن تمّت القاعدة السابقة فما استدل به لها يثبت ما نحن فيه، لكونه القدر المتيقن لتلك الأدلة، وإن لم تتم تلك القاعدة بإطلاقها يكون ثمّة مبرر لبحث هذه بأخصيتها.

2 - موارد القاعدة في كلمات الفقهاء

ترددت في كلمات فقهاء الفريقين كلمة شهيرة تشكل كبرى كلية، وهي قبول قول الشخص فيما لا يعرف إلا من قبله[1]، غاية ما في الأمر أنه إذا كان

(1) **المغني**، ج 4، ص 434، **وبدائع الصنائع**، ج 4، ص 72، وستأتي كلمات فقهاء الشيعة في المتن.

المورد ليس مورد منازعة يقبل قوله دون حاجة إلى اليمين، وأما إذا كان مورد خصام، فيقبل قوله مع اليمين، وكذلك لو كان متهماً ويريد بقوله جلب مصلحة لنفسه، فيطالب باليمين، وإليك بعض كلماتهم في الصورتين:

أما في الصورة الأولى: وهي صورة ما لو لم يكن ثمّة تنازع في البين، فنذكر كلمات الفقهاء مع عناوينها:

قصد النائب الحج عن غيره: في شرحه لكلام العلامة الحلي في الحديث عن النائب في الحج: "والأقرب اشتراط العدالة لا بمعنى عدم الإجزاء لو حجّ الفاسق" قال السيد عميد الدين الأعرج: "يريد الأقرب اشتراط العدالة في النائب بمعنى أنّه لا يجوز لولي الميّت أن يستأجر فاسقاً، إذ إيقاع الحجّ عمّن استؤجر له لا يعلم إلَّا منه لعدم اطِّلاع البيّنة على قصده، وقول الفاسق غير مقبول"[1]. وقد اشترط العدالة فيه.

تعيين الزوجة المطلقة: قال الفاضل الهندي: "(لو تعدّدت) الزوجة، فإذا قال: زوجتي طالق (ونوى واحدة) منهنّ بعينها (وقع) إجماعاً كما في التحرير، (وإلّا فلا على رأي) من عرفتهم. (ويُقبل تفسيره) لأنّه لا يعرف إلّا منه"[2].

تعيين قصد الإخبار أو الإنشاء: قال أيضاً: في بيان شروط الطلاق "قصد (الإنشاء) كغيره من إيقاع أو عقد. (فلو قصد الإخبار لم يقع، ويصدّق في قوله لو) ادّعى أنّه (قصده) أي الإخبار ما لم يعلم أو يظهر كذبه؛ لأنّه لا يعرف إلّا منه"[3].

الاحتلام: أنّ "من شهد الوقعة من المراهقين إذا ادعى الاحتلام، وطلب سهم المقاتلة، أعطي إن حلف، وإلا فوجهان، أحدهما: يعطى، ثم قيل: هو إعطاء، لأن احتلامه لا يعرف إلا منه، فصدق فيه، كما تصدق المرأة في

(1) **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، ج 1، ص 267.
(2) **كشف اللثام**، ج 8، ص 15.
(3) **المصدر نفسه**، ج 8، ص 44.

الحيض"[1]. وأشار آخرون إلى قضيّة ادعاء البلوغ بالاحتلام وأنه لا يعرف إلا منه[2].

ويلوح من السيد الخوئي الخلاف في المسألة، ففي حكم الاقتصاص من المرأة القاتلة، قال: "ولو ادّعت الحمل قُبل قولها على المشهور، إلّا إذا كانت أمارة على كذبها، وفيه إشكال، بل منع"[3]. وفي بيانه لما استدل به المشهور ذكر عدة وجوه وناقشها، ولم يتطرق إلى قبول قولها لكون ذلك لا يعرف إلا منها.

أما في الصورة الثانية: وهي أن يكون المورد مورد نزاع، وهنا يقبل قول الشخص ويصدق في دعواه أمراً لا يعرف إلا من قبله، ولكنّ الفقهاء ذكروا أنه لا بدّ من يمينه، ومن أمثلة ذلك:

دعوى المشتري نسيان ثمن العقار: لو أراد الشريك الأخذ بالشفعة، وطلب إلى المشتري تعيين الثمن ليدفعه إليه ويأخذ منه حصته، فادعى أنه نسي قيمة الثمن الذي دفعه، فقد قيل أنّه يقبل قوله مع اليمين لأن "النسيان لا يعرف إلا من قبله، فلو لم يقبل قوله باليمين لكلف شططاً، فإذا حلف بطلت الشفعة لتعذر العلم بالثمن وهو شرط لجواز الأخذ"[4].

معرفة الفائت من حاسة الشم: ويقول النووي: "إذا ادعى المجني عليه النقص في حاسة الشم وأنكر الجاني، صدق المجني عليه بيمينه، لأنه لا يعرف إلا منه"[5].

قصد الحوالة أو الوكالة: قال المحقق في الشرائع: "إذا قال أحلتك عليه

(1) **روضة الطالبين للنووي**، ج 8، ص 327.
(2) **فتح الوهاب**، ج1، ص 382، **والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج 1، ص 299.
(3) **مباني تكملة المنهاج - القصاص والديات (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 42، ص 168.
(4) **جامع المقاصد**، ج 6، ص 465.
(5) **روضة الطالبين للنووي**، ج 7، ص 154.

فقبض، فقال المحيل: قصدت الوكالة، وقال المحتال: إنما أحلتني بما عليك، فالقول قول المحيل، لأنه أعرف بلفظه وفيه تردد"[1]، وعلق في المسالك: "ووجه تقديم قول المحيل ما ذكره المصنف من أنه أعرف بلفظه، أي بالمقصود من لفظه، إذ لا نزاع بينهما في اللفظ، إنما النزاع في مدلول اللفظ والمقصود منه، واللافظ أعرف بقصده من غيره، بل عند خفاء دلالة اللفظ لا يعرف إلا من قبله، فيكون قوله مقدماً فيه بيمينه"[2].

معرفة الحمل: قاله الشهيد الأول في نفقة الزوجة: ".. فإذا ادّعت [المطلقة] البائنة الحمل قُبِل منها، لأنّه لا يعرف إلَّا منها سواء كانت ثقة أو لا، ولكن لا يجب الدفع (دفع النفقة من قبل الزوج) إلَّا يوما فيوماً. فإمّا أن تظهر صحّة دعواها أو فسادها. ولا كلام في الأوّل"[3]. ويمكن في زماننا معرفة حملها من قبل أهل الخبرة ولا ينحصر الأمر بها.

الحيض: قال النووي: " [لو] علق طلاقها على حيضها، فقالت: حضت، فأنكر الزوج، صدقت بيمينها، وكذلك الحكم في كل ما لا يعرف إلا منها، كقوله: إن أضمرت بغضي فأنت طالق، فقالت: أضمرته، تصدق بيمينها، ويحكم بوقوع الطلاق"[4]. وهذا مبني على صحة الطلاق المعلق، وهو باطل عند الإمامية[5].

3 - دليل القاعدة

ما يمكن أن يستدل به على القاعدة:

---

(1) **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 362.
(2) **مسالك الإفهام**، ج 4، ص 222.
(3) **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، ج 3، ص 209.
(4) **روضة الطالبين**، ج 6، ص 137.
(5) راجع: **الانتصار** للسيد المرتضى، ص 298، **والخلاف** للطوسي، ج 4، ص 430، **وغنية النزوع** للحلبي، ص 370.

الوجه الأول: النصوص المتفرقة

وعمدتها: ما ورد في إخبار النساء عن الحيض والطهر والحمل، وإليك بيان ذلك:

أولاً: ما ورد في الحَبَل

قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البَقَرَة: 228]، بتقريب أنه إذا حرم عليهن الكتمان ووجب عليهن الإخبار عما في أرحامهن وجب تصديقهن[1]، ويؤيده رواية الطبرسي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: "قد فوض الله إلى النساء ثلاثة أشياء: الحيض والطهر والحمل"[2].

ولكنّ السيد الخوئي اعترض على ما استدل به لقبول قول المرأة القاتلة في أنها حامل، بأن الآية "واردة في خصوص المطلّقة[3]، فلا إطلاق لها، وأمّا رواية الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان فهي ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها"[4].

أقول: الظاهر أنّ مقصوده[5] بالاعتراض هو أنّ الآية واردة في بيان عدة المطلقة وهي ثلاثة قروء، فإذا ادعت الحمل فستكون عدتها وضع الحمل، فيقبل قولها في الحمل.

ولكنّ اعتراضه لا يخلو من إشكال، فإن الآية وإن كانت واردة في المطلقة

---

(1) **جواهر الكلام**، ج 3، ص 228.

(2) **مجمع البيان**، ج 2، ص 99، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 22، ص 222، الباب 24 من أبواب العدد، الحديث 2.

(3) قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: 228]

(4) **مباني تكملة المنهاج – القصاص والديات (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 42، ص 168 - 169.

(5) قال تلميذه الشيخ التبريزي: "ولكن الآية واردة في المطلقات واحتمال الخصوصية متحقّق.."، **تنقيح مباني الأحكام (القصاص)**، ص 253.

وهذه سوف تتغير عدتها في حال الحمل، لكنّ هذا الأمر ليس محصوراً بها بل يجري في المتوفى عنها زوجها، فهذه سوف تتغير عدتها أيضاً.

وربما يقال: إنّ الآية وإن كانت واردة في المطلقة بيد أنّ النهي عن كتمان ما في الأرحام هو لأجل إلحاق الولد بأبيه كي لا تضيع الأنساب، وعليه إذا وجب عليها الإخبار - مطلقة كانت أو غير مطلقة - وجب تصديقها، فلا خصوصية لصورة الطلاق.

ثانياً: ما ورد في الحيض والطهر

في صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الباقر عليه السلام قَالَ: "الْعِدَّةُ والْحَيْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا ادَّعَتْ صُدِّقَتْ"[1]. وهي واضحة الدلالة على المدعى.

يبقى أنه هل يستفاد مما ذكرناه في هذه الموارد وهي الحمل والحيض والطهر، قاعدة عامة بقبول قول كل إنسان فيما لا يعرف إلا منه؟

قال السيد البجنوردي تعليقاً: "ظاهرُ هذه الأخبار قبول قول المرأة في الحيض والحمل والطهر والعدة وهذه أمور لا تعلم إلا من قبلهن في الغالب، فمن هذا يستكشف كبرى كلية، وهو أنّ كلّ ما لا يعلم إلا من من قبله يسمع قوله فيه"[2].

ولكننا نقول: ما ذكره لا يتمّ إلا بوجود موارد أخرى من أبواب شتى نظيرة لما نحن فيه، بحيث يمكن الاطمئنان بعدم الخصوصية للمورد، أو بنوع من تنقيح المناط، بأن يدعى أنّ المناط في تصديقها وقبول قولها هو أن الحيض والطهر لا يعرف إلا منها، فيقبل قول كل مكلف فيما لا يعرف إلا منه، بيد أنّ استفادة ذلك لا يخلو من إشكال. وهذا الإشكال يسري على الاستدلال بالآية، ولا سيما أن محل الكلام فيها هو حرمة كتمانها ما في بطنها، فغاية

(1) **الكافي**، ج 6، ص 101، **وتهذيب الأحكام**، ج 1، ص 398.
(2) **القواعد الفقهية**، ج 3، ص 127.

ما يستفاد منها بالملازمة العرفية قبول قولها لو أخبرت، أما أنّ الوجه في ذلك هو أن الأمر لا يعرف إلا منها وأن ذلك يجري في نظائرها فهو كما ترى.

الوجه الثاني: الأولوية

إنّ مرجع[1] ما نحن فيه إلى إخبار الشخص عما في يده فيقبل قوله لذلك، والوجه في رجوعه إليه أننا ذكرنا هناك أن عنوان اليد لم يرد في النصوص والمراد باليد هي يد السلطنة بمعنى إخبار الشخص عما هو من شؤونه وتوابعه، وإن لم يرجع إليه فيقبل بالأولوية، فإنه إذا كان إخبار الشخص عما في يده مقبولاً فبالأولى إخباره عما في نفسه[2].

الوجه الثالث: السيرة العقلائية

والاستدلال بالسيرة العقلائية وارد في كلام غير واحد من الفقهاء[3]، والسيرة لا ريب في جريانها، وهي لا تفرِّق بين مسلم وغيره. نعم، العقلاء إنما يأخذون بقول الشخص فيما لا يعرف إلا منه، شريطة أن لا يكون متهماً في قوله. وبناءً على عقلائية المسألة فالظاهر أن ما نحن فيه ليس قاعدة مغايرة لقاعدة قبول قول ذي اليد بل مرجعها إليها، كما ذكرنا للتو.

---

(1) كما يستفاد من السيد الحكيم قال معلقاً على فتوى السيد اليزدي: "وإذا تزوّجها باعتقاد خروجها عن العدّة، أو من غير التفات إليها ثم أخبرت بأنّها كانت في العدة فالظاهر قبول قولها": " ففي مصحح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: " قال عليه السلام: العدة والحيض للنساء، إذا ادعت صدقت"... مضافاً إلى ما دلّ على حجيّة قولِ ذي اليد على ما في يده، فضلاً عن نفسه، فإذا أخبر بطهارة بدنه أو نجاسته ونحوهما صدق، كما عليه سيرة العقلاء والمتشرعة"، **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 129. وتبعه في **فقه الصادق**، ج 21، ص 287.

(2) وقد أشار بصراحة إلى الأولوية الميرزا هاشم الآملي، قال: "إن قول ذي اليد فيما بيده حجة وهنا يكون قولها حجة بالأولوية لأنّ هذا إخبار عن نفسها فضلاً عما في اليد الذي هو خارج عنها، فإذا كان إخبارها في الثاني مقبولاً فبالأولوية يقبل بالنسبة إلى الأول"، **المعالم المأثورة**، ج 6، ص 43.

(3) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 14، ص 129، **المعالم المأثورة**، ج 6، ص 43. **وفقه الصادق**، ج 21، ص 287.

الوجه الرابع: الإجماع

وربما ذكر بعضهم أنّ المسألة إجماعية، ونوقشت[1] دعوى الإجماع، صغروياً بعدم ثبوت إجماع كهذا، وكبروياً بعدم كاشفيته عن رأي صاحب الشريعة، لاحتمال مدركيته.

وكيف كان، ففيما تقدم من الوجهين الثاني والثالث كفاية، ومع رجوع ما نحن فيه إلى قاعدة قبول إخبار الشخص فيما هو تحت يده يكون المستند واحداً، وهو السيرة، ولا يعارِض ذلك ما ورد في الخبر من تصديق قول صاحب الأمة بأنه لم يعاشرها في حال وثق به، ما يستفاد منه أنه في حال عدم الوثوق فلا يقبل قوله، ما يفرض عليه استبراءها، كما في صحيحة حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الأَمَةَ مِنْ رَجُلٍ فَيَقُولُ إِنِّي لَمْ أَطَأْهَا، فَقَالَ: إِنْ وَثِقَ بِه فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْتِيَهَا.."[2]. والوجه في عدم كونه معارضاً أنّ سبب أخذ القيد في المقام هو وجود التهمة في هذه الحالات، ولذا جعل الأمر دائراً مدار حصول الوثوق الظاهر في الوثوق الشخصي في المورد.

4 - هل يشترط الوثاقة؟

لاحظنا أنّ الشهيد الأول لم يشترط الوثاقة في المرأة المدعية للحمل، نعم قيّد البعض قبول قولها بعدم التهمة[3]، وبعضهم قَبِل قولها ما لم يعلم بكذبها[4] تمسكاً بصحيحة حفص المتقدمة، ولكنّ عرفت أنه لا إطلاق فيها لما نحن فيه، بل قد يدعى انصرافها في موردها أيضاً لصورة عدم التهمة، فعمدة الدليل على القاعدة هو السيرة الجارية على الأخذ بقول الشخص فيما

(1) **القواعد الفقهية**، ج 3، ص 125.
(2) **الكافي**، ج 5، ص 472.
(3) **مختلف الشيعة**، ج 7، ص 523.
(4) **الحاشية على مدارك الأحكام**، ج 1، ص 389.

لا يعرف إلا منه، بصرف النظر عن دينه أو عدالته أو وثاقته، فيؤخذ بالسيرة كذلك، شريطة أن لا يكون متهماً بالكذب[1].

ولو شكك مشكك في جريان السيرة على الأخذ بقوله مع عدم الوثاقة، فعندها يؤخذ بقول الثقة دون غيره، ويكون المقام من صغريات كبرى حجية قول الثقة في الموضوعات.

ويبقى السؤال: أنّ مسألة دين الشخص هل يندرج في هذه الكبرى أم لا؟ فهل يصدق الشخص في دعوه الانتساب إلى دين معين؟

وهذا ما قد أجبنا عليه بالتفصيل في كتاب "من هو الآخر الديني؟".

(1) **الحاشية على مدارك الأحكام**، ج 1، ص 389،

القاعدة الخامسة

قبول قول غير المسلم في الموضوعات الخبرويّة

1 - أقوال الفقهاء في المسألة

2 - الأدلة على الاعتداد بقول غير المسلم

3 - الأدلة على عدم الاعتداد بقول الخبير غير المسلم

والفرق بين هذه القاعدة وبين القاعدتين الثانية والثالثة، أنّ الحديث في القاعدتين المذكورتين كان في الموضوعات العاديّة التي تعتمد الشهادة فيها على الحس، وتكون سلامة الحواس شرطاً في قبول قوله، أمّا هذه القاعدة فالحديث فيها عن قول الشخص أو رأيه المعتمد على الحدس والخبرة، ولذا لا بدّ أن يفرض كونه من أهل الخبرة والتخصص، فرأيه فيما لا خبرة له فيه لا وجه لاعتباره.

والموضوعات الخبروية هي من قبيل: الأخذ بقول الخبير الفلكي في قضية تولد الهلال وقابلية الرؤية، ليبنى عليها في إثبات بداية الشهر القمري أو في ردّ الشهادة بالرؤية، أو الأخذ برأي الخبير الجغرافي لتعيين جهة القبلة، أو الأخذ برأي الخبير الاقتصادي لمعرفة قِيمة الأشياء في الضمان، أو الأخذ برأي الخبير الطبي لمعرفة الضرر المترتب على الإنسان ليؤخذ به في مشروعية الغسل والوضوء أو الصوم، أو لمعرفة الجرح الذي أصاب المجني عليه لمعرفة مقدار دية الجراحات، أو ما إلى ذلك.

وبعد الاتفاق[1] بينهم على جواز الرجوع إلى أهل الخبرة المسلمين، يقع

(1) قال المحقق السبزواري: "صحّة المراجعة إلى أرباب الصناعات البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصنائعهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان"، **غنا، موسيقى (عربي - فارسي)، رسالة في تحريم الغناء**، ج1، ص 46.

السؤال: هل يمكن قبول قول غير المسلم في المجالات الخبروية؟

1 - أقوال الفقهاء في المسألة

يظهر للمتأمل في كلمات الأعلام أنّ لديهم اتجاهين في المسألة:

الاتجاه الأول: هو الذي يرى شرطية الإسلام في قول الخبير، فلا يعول على رأي غير المسلم، مطلقاً، أو مع تيسر المسلم، فإن تعذر فيؤخذ برأيه، وهذا ما ذهب إليه جمع من الفقهاء:

قال العلامة الحلي في بحث القبلة من التذكرة: "لا يجوز التعويل على قول الكافر والفاسق، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هُود: 113]، ولا يقبل قول الكافر في شيء إلا في الإذن في دخول الدار، وفي قبول الهدية، ولو وجد قبلة للنصارى احتمل الاستدلال بها لغلبة الظن بانتفاء الكذب، وعدمه للعموم"[1].

وقال أيضاً في المبحث عينه من المنتهى: "ولا يجوز أن يتبع دلالة المشرك، لأنه ركون إليه، وقد نهى الله تعالى عنه في قوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾"، ثم ذكر فروعاً جاء في الثاني منها: "لو أفاد قول الكافر أو الفاسق الظن للمتحير، ففي المصير إلى قولهما نظر، أقربه اتباع ظنه"[2].

وقال ابن سعيد الحلي (689هـ) في مسألة الرجوع إلى الغير في تحديد القبلة: "ولا يَرْجِعُ الأعمى إلى قول كافر أو فاسق"[3].

ويظهر من الشهيد الأوّل أنّ محل الكلام والخلاف هو في الرجوع إليه في حال تعذر الخبير المسلم، قال في مسألة التقليد في أمر القبلة بعد تعذر

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج 3، ص 25.
(2) **منتهى المطلب**، ج 4، ص 201.
(3) **الجامع للشرائع**، ص 64.

الاجتهاد: "أما لو لم يجد سوى الكافر، ففيه وجهان مرتبان[1]، وأولى بالمنع، لأنّ قبول قوله ركون إليه وهو منهي عنه. ويقوى فيهما الجواز، إذ رجحان الظن يقوم مقام العلم في العبادات. وأطلق في المبسوط المنع من قبول الفاسق والكافر"[2].

وقال المحقق الكركي في مسألة الرجوع إلى غير المسلم في التعرّف على قيمة الخمر لدفع ثمنها إلى الذمي إذا أتلفت بغير وجه حق: "ولا ريب أنه لا يقبل قول الكافر في التقويم، لاشتراط العدالة فيه، بل يرجع في ذلك إلى قول العدول، كالذي أسلم عن كفر، أو المسلم المجاور للكفار"[3]. وبعد نقله لهذا الكلام قال في كشف اللثام: "قلت: نعم في ظنٍّ اعتبر طريقه شرعاً أو انحصر الطريق فيه ولم يمكن أقوى منه، فالاحتياط تقليدهما"[4].

وقال النووي الشافعي: "وإنْ أشكل شيء من هذه الأمراض[5] رجع فيه إلى نفسين من أطباء المسلمين، ولا يقبل فيه قول الكافر"[6].

وقال الكتاني: "وأما تقليد النصارى فيما يرجع للأعمال التوقيتية المبني عليه استخراج سَمْتِ القبلة فلا يجوز"[7].

وادعى الفخر الرازي الاتفاق على عدم قبول قول الكافر في أمر القبلة، قال: "واتفقوا على أنه لا بدّ من شرطين: الإسلام والعقل، فلا عبرة في هذا

---

(1) "يعني على الوجهين في الفاسق"، كذا شرحه في **كشف اللثام**، ج 3، ص 166، فإنه قال في الفاسق: "فإنْ تعذر (أي العدل) ففي جواز الركون إلى الفاسق مع ظن صدقه تردد، من قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، ومن أصالة صحة أخبار المسلم"، **ذكرى الشيعة**، ج 3، ص 173.

(2) **ذكرى الشيعة**، ج 3، ص 173.

(3) **جامع المقاصد**، ج 4، ص 83.

(4) **كشف اللثام**، ج 3، ص 166.

(5) أي ما إذا كان المرض مرض موت أم لا؟ ليرتب عليها عدم نفوذ تصرف المالك في الزائد عن الثلث.

(6) **المجموع**، ج 15، ص 437.

(7) **أحكام أهل الذمة**، ص 110.

الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما"[1].

الاتجاه الثاني: وهو الذي لا يرى أصحابه شرطيّة الإسلام في قول الخبير، وإنّما المهم وثاقته ولو كان غير مسلم، كما ذهب إليه بعض المتأخرين وممن ذهب إلى هذا الرأي الوحيد البهبهاني قال: "إذ موضوعات العبادات ليست موقوفة على النصّ، سوى هيئة العبادة، ولذا يرجع هو كغيره إلى قول اللغوي والنحوي والصرفي، وقول أهل الخبرة في القيمة والأرض ونحوها، مثل قول الطبيب في ضرر الوضوء والغسل والصوم نحوها، وعدم ضررها إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة. مع أنّ أهل اللغة كفّار بالكفر الإيماني، وكذا الحال بالنسبة إلى أمثالهم من العارفين بالنحو والصرف والطبّ وغير ذلك، بل ربّما كانوا كافرين بالكفر الإسلامي. وعرفت في المقام أنّ التحرّي يجزي بأيّ نحو يحقّق نصّاً واعتباراً، ولذا صرّح هو[2] ومن وافقوه بجواز التعويل على قول الكافر الواحد في معرفة القبلة، لكونه نوعاً من التحرّي"[3].

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: "ولا يشترط في التقليد الرجوع إلى العدل، بل يدور الأمر مدار قوّة الظنّ، سواء حصل من كافر أو مسلم، عَدل أو فاسق، فيرجّح بالضبط، والكثرة، ونحوهما. ولو شهد عدلان أو عَدل آخر بكونِ جهةٍ قبلة، ونفاها غيرهما أو غيره، قدّم قول المُثبت. وحيثُ كان المدار على قوّة الظنّ، لزم تقديم قول الكافر مع حصول قوّة الظنّ على خبر العَدل.

---

(1) **التفسير الكبير**، ج 4، ص 134.

(2) يقصد السيد محمد صاحب المدارك، قال: "ثم إنّ المستفاد من الأدلة الشرعية سهولة الخطب في أمر القبلة والاكتفاء بالتوجه إلى ما يصدق عليه عرفا أنه جهة المسجد وناحيته، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ وقولهم عليهم السلام: "ما بين المشرق والمغرب قبلة"، و "ضع الجدي في قفاك وصل" وخلو الأخبار مما زاد على ذلك مع شدة الحاجة إلى معرفة هذه العلامات لو كانت واجبة وإحالتها على علم الهيئة مستبعد جداً، لأنه علم دقيق كثير المقدمات، والتكليف به لعامة الناس بعيد من قوانين الشرع، وتقليد أهله غير جائز، لأنه لا يعلم إسلامهم فضلاً عن عدالتهم"، **مدارك الأحكام**، ج 3، ص 121.

(3) **مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع**، ج 6، ص 399.

ويجوز الرجوع إلى قبلة أهل الكتاب لتحصيل المظنّة بالمقايسة"[1]. ولكنه إنما يرى حجية قوله من باب إفادته للظن، والظن بالقبلة حجة لمن لم يتيسر له العلم.

وقال الميرزا القمي: ".. قد يكتفى بما يُحصِّل الظن وإن كان أهل الخبرة فاسقاً بل وكافراً أيضاً بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الأطباء إذا أفاد الوثوق مطلقاً"[2].

وقال الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني (1362 هـ) في بيان هذا المعنى: "ومن الظاهر أنّه لا يشترط عندهم بعد إحراز الخبرة إلّا الوثوق، ولا يعتبر عندهم الإسلام والإيمان، فضلاً عن العدالة، بل يقدّمون الكافر على المؤمن العادل إذا كان أكثر خبرة، وأنفذ بصيرة في صنعته.. واعتبار الإسلام فضلاً عن العدالة ينافي ما عرفت من حكم الفطرة التي انقاد له العقلاء"[3].

2 - الأدلة على الاعتداد بقوله

ويمكن الاستدلال على جواز الأخذ بقول غير المسلم في المقام بعدة وجوه:

الوجه الأول: الأخبار التاريخية

يستفاد من بعض الأخبار اعتماد النبي ﷺ وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام على بعض أهل الخبرة من غير المسلمين، وهذا ما عثرنا عليه من الأخبار الدالة على ذلك:

(1) **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ج 3، ص 108.
(2) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 496.
(3) **وقاية الأذهان**، ص 509.

الخبر الأول: ما روته كتب السيرة عن أنّ النبي ﷺ عندما خرج من مكّة مهاجراً استأجر شخصاً مشركاً يرشده إلى سنن الطريق[1]، والظاهر أنّ الرجل كان خبيراً بوضعية الطرق وتشعباتها ومنعطفاتها وبكيفية التخفي ورفع آثار المشي، وقد لحقت قريش رسول الله ﷺ وكان معهم القافة أو القُصَّاص ولكنّ الله أخفاه عنهم، وقد تحدث المسعودي عن جماعة القصاص عند حديثه عن القافة، لأنّ تتبع الأثر هو نوع قيافة[2]. ويظهر من الشيخ المفيد التصديق والوثوق بهذه الرواية، فقد استدل بها رداً على سؤال وجه إليه عن الوجه في اتباع موسى عليه السلام مع نبوته للعبد الصالح وتعلمه منه، وجاء في الجواب: ".. وليس من شرط الأنبياء عليهم السلام أن يحيطوا بكل علم، ولا أن يقفوا على باطن كل ظاهر. وقد كان نبينا محمد صلى الله عليه وآله أفضل النبيين وأعلم المرسلين، ولم يكن محيطاً بعلم النجوم، ولا متعرضاً لذلك ولا يتأتى منه قول الشعر ولا ينبغي له. وكان أمياً بنص التنزيل ولم يتعاط معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلا على سنن الطريق.."[3].

---

(1) قال ابن هشام: " فاستأجرا (رسول الله ﷺ وأبو بكر) عبد الله بن أقط (أريقط / أرقد) رجلاً من بنى الدئل ابن بكر، وكانت أمه امرأة من بنى سهم بن عمرو، وكان مشركاً، يدلهما على الطريق، فدفعا إليه راحلتيهما، فكانتا عنده يرعاهما لميعادهما"، **السيرة النبوية**، ج 2، ص 335، والقصة مذكورة في صحيح البخاري وفيها أن الدليل كان "على دين كفار قريش"، **صحيح البخاري**، ج 3، ص 48.

(2) قال: "ورأيت بهذه الأرض أناساً قد رتَّبهم وُلاة المنازل يطوفون في هذا الرمل، يُعرفون بالقُصَّاص، يقصون آثار الناس وغيرهم، فيخبرون ولاة المنازل أي الناس هم ممن طرق تلك البلاد، وهم لم يروهم، بل رأوا آثار أقدامهم، وهذا معنى لطيف وحس دقيق. وقد قَفَتْ القَافةُ بقريش حين خرج النبي ﷺ وأبو بكر إلى الغار، حتى أتت باب الغار على حجر صَلْد وصخر صم وجبال لا رمل عليها ولا طين ولا تراب تتبين عليه الأقدام، فحجبهم الله تعالى عن نبيه صلى الله عليه وسلم بما كان من نسْج العنكبوت وما سَفَتْ عليه الرياح، وما لحق القائف من الحيرة، وقوله: إلى هنا انتهت الأقدام، ومعه الجماعة من قريش، لا يرون على الصلد ما يرى ولا على الصَّفْوَان ما يشاهد، وأبصارهم سليمة، والآفات عنها مرتفعة، والموانع زائلة، ولولا أن هنالك لطيفة لا يتساوى الناس في علمها، ولا يتفقون بالأبصار إحصاء إدراكها، لمَا استأثر بذلك طائفة دون أخرى، وأهل الجبال والقفار والدِّهَاس أزْجَرُ وأعرف"، **مروج الذهب**، ج 2، ص 150.

(3) **المسائل العكبرية**، ص 34.

الخبر الثاني: ما في الدعائم بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام: "إنّ قوماً من الأنصار، قالوا: يا رسول الله إنّ لنا جاراً اشتكى بطنه، أفتأذن لنا أن نداويه؟ قال: **بماذا تداوونه؟** قالوا: يهودي عندنا يعالج من هذه العلّة، قال: بماذا؟ قالوا: يشقّ بطنه فيستخرج منه شيئاً، فكره ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فعاودوه مرتين أو ثلاثاً، فقال: **افعلوا ما شئتم**، فدعوا اليهودي فشقّ بطنه، ونزع منه رجرجاً[1] كثيراً، ثم غسل بطنه، ثم خاطه وداواه، فصحّ، فأُخبر النبي صلى الله عليه وآله فقال: "**إنّ الذي خلق الأدواء خلق لها دواء**[2] وواضح أنّ كراهته صلى الله عليه وآله - على فرض صحة الخبر - في بادئ الأمر لم تكن بسبب يهودية المطبب بل بسبب نوعيّة العلاج، ثم إذن لهم على كل حال. ولم ينههم النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك، ولا أمرهم باستشارة طبيب آخر.

الخبر الثالث: ما روي عن سعد بن أبي وقاص[3] "أنه مرض بمكة مرضاً فعاده رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ادعوا له الحرث بن كلدة[4] فإنه رجل يتطبب، فلما عاده الحرث نظر إليه وقال: ليس عليه بأس، اتخذوا له فريقة بشيء من تمر عجوة وحلبة يطبخان، فتحساها فبرئ"[5]. ورواه أبو داوود في سننه وجاء فيه أنّ الذي نصح بهذه الوصفة هو النبي صلى الله عليه وآله لكنه أمره أن يأتي الحرث لينفذ تلك الوصفة[6].

---

(1) قال العلامة المجلسي: ""رجرجاً"، كذا في النسخ، ولعلّ المراد القيح ونحوها مجازاً. قال في القاموس: "الرجرجة - بكسرتين - بقية الماء في الحوض.."، وأضاف: "ولا يبعد أن يكون أصله "رجزا" يعني القذر"، **بحار الأنوار**، ج 59، ص 73.

(2) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 144. وعنه **بحار الأنوار**، ج 59، ص 73.

(3) في بعض المصادر: عن سعد أبى رافع، **مجمع الزوائد**، ج5، ص 88.

(4) قال ابن أبي أصيبعة (668هـ): "الحرث بن كلدة الثقفي كان من الطائف، وسافر في البلاد، وتعلم الطب بناحية فارس، وتمرن هناك وعرف الداء والدواء، وكان يضرب بالعود، تعلم ذلك أيضاً بفارس واليمن، وبقي أيام رسول الله صلى الله عليه وآله وأيام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب ومعاوية، وقال له معاوية: ما الطب يا حارث؟ فقال الأزم، يعني الجوع"، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص 161.

(5) **المصدر نفسه**، ص 161.

(6) في سنن أبي دواد بسنده عن سعد قال: "مرضت مرضاً أتاني رسول الله صلى الله عليه وآله

وذكر ابن عبد البر أنّ الحارث بن كلدة "مات في أول الإسلام، ولم يصحّ إسلامه. روى أنّ رسول الله ﷺ أمر سعد بن أبي وقّاص أن يأتيه ويستوصفه في مرض نزل به، فدلّ ذلك على أنه جائز أن يشاور أهل الكفر في الطبّ إذا كانوا من أهله"[1]. وذكر نظيره ابن أبي حاتم الرازي في "الجرح والتعديل"[2].

وربما يقال اعتراضاً على الاستدلال بالخبر المذكور:

أولاً: إنّ "المنهي عنه تقليدهم في ذكر الدواء والعمل به، وها هنا وقع الوصف من النبي ﷺ، وإنما طلب الاستعانة به في تركيبه"[3].

وفيه: إنّه لو صحّ أنّ النبي ﷺ هو من وصف ذلك له وأنه ﷺ طلب الاستعانة بالحرث لتركيب الدواء والمعالجة، كما في رواية سنن أبي داوود المتقدمة في الهامش، فهذا لا يضر في الاستدلال، لأنّه ﷺ إنما استعان به لخبرته في ذلك، وإلا لا وجه لإتيانه.

ثانياً: إنّ غاية ما ذكروه أنّه لم يثبت إسلام الحرث، وهذا لا ينفع لأنهم لم يؤكدوا كفره، فلعله كان مسلماً، ويؤيده أنّ ابن الأثير نقل عن بعضهم أنه "أسلم أول الإسلام"[4]. والله أعلم.

يعودني، فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها على فؤادي، فقال: "إنك رجل مفؤود، ائت الحارث بن كلدة أخا ثقيف فإنه رجل يتطبب فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة فليجأهن بنواهن ثم ليلدك بهن" **سنن أبي داوود**، ج 2، ص 223، قال ابن القيم: "المفؤود: الذي أصيب فؤاده، فهو يشتكيه. كالمبطون: الذي يشتكى بطنه. واللدود: ما يسقاه الانسان من أحد جانبي الفم. وفى التمر خاصية عجيبة لهذا الداء ولا سيما تمر المدينة، ولا سيما العجوة منه"، **الطب النبوي**، ص 76.

(1) **الاستيعاب**، ج 1، ص 283، وراجع: **نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية**، ص 1، ص 457.

(2) جاء فيه: "لم يصح له إسلام"، **الجرح والتعديل**، ج 3، ص 87.

(3) نقله الإدريسي عن بعضهم في **نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية**، ص 1، ص 457.

(4) **أسد الغابة**، ج 3، ص 3.

الخبر الرابع: عن ابْنِ عَبَّاسٍ "أَنَّ ضِمَاداً[1] قَدِمَ مَكَّةَ وَكَانَ مِنْ أَزْدِ شَنُوءة[2] وَكَانَ يَرْقِي مِنْ هَذِهِ الرِّيحِ[3] فَسَمِعَ سُفَهَاءَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ يَقُولُونَ: إِنَّ مُحَمَّداً مَجْنُونٌ! فَقَالَ: لَوْ أَنِّي رَأَيْت هَذَا الرَّجُلَ لَعَلَّ اللَّهَ يَشْفِيهِ عَلَى يَدَيَّ، قَالَ: فَلَقِيَهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَرْقِي مِنْ هَذِهِ الرِّيحِ وَإِنَّ اللَّهَ يَشْفِي عَلَى يَدَيَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ فَهَلْ لَك؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَمَّا بَعْدُ، قَالَ: فَقَالَ: أَعِدْ عَلَيَّ كَلِمَاتِك هَؤُلَاءِ فَأَعَادَهُنَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَالَ: فَقَالَ: لَقَدْ سَمِعْت قَوْلَ الْكَهَنَةِ وَقَوْلَ السَّحَرَةِ وَقَوْلَ الشُّعَرَاءِ فَمَا سَمِعْت بِمِثْلِ كَلِمَاتِك هَؤُلَاءِ وَلَقَدْ بَلَغْت ناعوس[4] الْبَحْرِ، قَالَ: فَقَالَ هَاتِ يَدَك أُبَايِعْك عَلَى الْإِسْلَامِ، قَالَ: فَبَايَعَهُ"[5]. ويظهر من الخبر أنّ الرجل لم يكن مسلماً.

---

(1) قال ابن الأثير: "ضماد بن ثعلبة الأزدي من أزد شنوءة كان صديقا للنبي ﷺ في الجاهلية وكان رجلاً يتطبب ويرقي ويطلب العلم أسلم أول الإسلام قاله أبو عمر"، **أسد الغابة**، 3، ص 41.

(2) قال النووي: "وشنوءة بفتح الشين وضم النون وبعدها مدة"، **شرح صحيح مسلم**، ج 6، ص 157، وقال الخليل الفراهيدي: "شنأ: أزد شنوءة، فعولة، ممدودة: أصح الأزد فرعاً وأصلاً، قال: فما أنتم بالأزد أزد شنوءة.."، **كتاب العين**، ج 6، ص 287، وقال الجوهري: "والشنوءة على فعولة: التقزز وهو التباعد من الأدناس. تقول: رجل فيه شنوءة، ومنه أزد شنوءة وهم: حي من اليمن ينسب إليهم شنئى. قال ابن السكيت: ربما قالوا: أزد شنوّة بالتشديد غير مهموز، وينسب إليها شنوّى. وقال: نحن قريش وهم شنوّه * بنا قريشاً ختم النبوة"، **الصحاح**، ج 1، ص 58. وقال الحموي: "والأزد تنقسم إلى أربعة أقسام: أزد شنوءة وأزد السراة وأزد غسان وأزد عمان.. وقال نصر: الشنوءة أرض باليمن، على فعولة، إليها ينسب القبيل من الأزد، وقيل: كان بينهم شناءة"، **معجم البلدان**، ج 3، ص 369.

(3) قال النووي: "والمراد بالريح هنا الجنون ومس الجن. في غير رواية مسلم يرقى من الأرواح أي الجن، سموا بذلك لأنهم لا يبصرهم الناس فهم كالروح والريح"، **شرح صحيح مسلم**، ج 6، ص 157.

(4) اختلف فيها: ففي بعض المصادر: ناعوس وفي بعضها قاموس واستصوب بعض العلماء الثاني، وقاموس البحر بمعنى قعره أو لجته، راجع: **المصدر نفسه**، ج 6، ص 157.

(5) **أسد الغابة**، ج 3، ص 41، والرواية في **صحيح مسلم**، ج 3، ص 12.

ولكن يلاحظ عليه: أنه على فرض أنّ ما برسول الله ﷺ كان مرضاً، وهو ليس كذلك جزماً، فإنّ هذا الخبر أيضاً لا دلالة فيه على إقرار النبي ﷺ له على مداواته، بل إنه ﷺ هو من داواه - إذا صحّ التعبير - بهدايته إلى الإسلام.

الخبر الخامس: ما روي أنّ علياً عليه السلام لما ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه "جُمع له أطباء الكوفة، فلم يكن منهم أحد أعلم بجرحه من أثير[1] بن عمرو بن هاني السكوني، وكان مطبباً صاحب كرسي يعالج الجراحات، وكان من الأربعين غلاماً الذين كان خالد بن الوليد أصابهم في عين التمر[2]، فسباهم وإنّ أثيراً لمّا نظر إلى جرح أمير المؤمنين عليه السلام دعا برئة شاة حارة واستخرج عرقاً منها، فأدخله في الجرح، ثم استخرجه، فإذا عليه بياض الدماغ[3]، فقال له: "يا أمير المؤمنين اعهدْ عهدك، فإنّ عدو الله قد وصلت

---

(1) وفي الاستيعاب لابن عبد البر: "وكان يقال له أثير بن عمريا، وكان صاحب كسرى يتطبّب، وهو الَّذي ينسب إليه صحراء أثير"، **الاستيعاب**، ج 3، ص 1128.

(2) وهي وقعة معروفة ذكرها المؤرخون قال ابن الأثير: "ولما فرغ خالد من الأنبار استخلف عليها الزبرقان بن بدر وسار إلى عين التمر، وبها مهران بن بهرام جوبين في جمع عظيم من العجم، وعقة بن أبي عقة في جمع عظيم من العرب. من النمر، وتغلب، وإياد، وغيرهم، فلما سمعوا بخالد. قال عقة لمهران: إنّ العرب أعلم بقتال العرب فدعنا وخالداً. قال: صدقت فأنتم أعلم بقتال العرب وإنكم لمثلنا في قتال العجم فجدعه واتقى به، وقال: وإن احتجتم إلينا أعنّاكم فلامه أصحابه من الفرس على هذا القول، فقال لهم إنه قد جاءكم من قتل ملوككم، وفل حدكم. فاتقيته بهم فإن كانت لكم على خالد فهي لكم، وإن كانت الأخرى لم يبلغوا منهم حتى يهنوا فنقاتلهم ونحن أقوياء، فاعترفوا له وسار عقة إلى خالد فالتقوا فحمل خالد بنفسه على عقة، وهو يقيم صفوفه فاحتضنه، وأخذه أسيراً وانهزم عسكره من غير قتال، فأسر أكثرهم. فلما بلغ الخبر مِهران هرب في جنده وتركوا الحصن، فلما انتهى المنهزمون إليه تحصنوا به فنازلهم خالد فطلبوا منه الأمان، فأبى، فنزلوا على حكمه، فأخذهم أسرى، وقتل عقة ثم قتلهم أجمعين وسبى كل مَنْ في الحصن وغنم ما فيه، ووجد في بيعتهم أربعين غلاماً يتعلمون الإنجيل فأخذهم فقسمهم في أهل البلاء"، **الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 395.

(3) لعله شيء أبيض من أثار الجرح، لا من الدماغ نفسه، لأنّ الدماغ إذا أصيب يدخل الإنسان في غيبوبة.

ضربته إلى أمّ رأسك، فدعا علي(ع) عند ذلك بصحيفة ودواة وكتب وصيته.."[1].

وأثير هذا كان - بحسب الظاهر - غير مسلم، ولم نجد ما يدل على إسلامه، ومناداته له عليه السلام بأمرة المؤمنين عليه السلام، لا تدلُّ على إيمانه، فربما قالها لأنّها لقب عام يخاطب بها من كان في هذا المنصب، وقد عُرف عليه السلام بها فتأمل.

الخبر السادس: عن عائشة قالت: ".. كثرت أسقامه فكانت أطباء العرب والعجم يُبعثون له، فتعلمت ذلك"[2]. وذلك بتقريب "أنّ العجم إذ ذاك أو أغلبهم كفار ومع ذلك كان يستوصفهم صلى الله عليه وآله بعد حصول الثقة بمن يثق به منهم إذ ذاك"[3].

ولكن هذه الرواية بنظرنا لا تخلو من إشكال، وذلك:

أولاً: أنه لم يثبت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان رجلاً مسقاماً كما أوحى الحديث، وجاء التصريح به في رواية الحاكم. ولأنه لو كان كذلك لنقل إلينا، فإنّ ما يتصل بشؤونه صلى الله عليه وآله لم يكن يخفى، وقد سجل ذلك المسلمون من التفاصيل المتصلة بالنبي صلى الله عليه وآله ما هو أقل شأناً من قضية كونه مسقاماً كثير العلل

---

(1) **مقاتل الطالبيين**، ص 23، وعنه **بحار الأنوار**، ج 42، ص 234، ورواه ابن عبد البر في **الاستيعاب**، ج 3، ص 1128، والحموي في **معجم البلدان**، ج 1، ص 93، وابن أبي الحديد في **شرح نهج البلاغة**، ج 6، ص 120، والبكري الأندلسي في **معجم ما استعجم**، ج 1، ص 109، والصفدي في **الوافي بالوفيات**، ج 18، ص 173.

(2) **مجمع الزوائد**، ج 9، ص 242، ولكن في مستدرك الحاكم: "أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان رجلاً مسقاماً وكان أطباء العرب يأتونه فأتعلم منهم"، **المستدرك**، ج 4، ص 197، فلم يرد فيه ذكر العجم، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه". وهكذا في مسند أحمد: "أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسقم عند آخر عمره أو في آخر عمره فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه فتنعت له الأنعات وكنت أعالجها له"، **مسند أحمد**، ج 6، ص 67. فلم يرد فيه ذكر أطباء العجم.

(3) **نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية**، ص 1، ص 458.

وتأتيه الأطباء، فلو كانت تأتيه الأطباء من العجم فلمَ لم يشر إليه الصحابة ولا أهل بيته ولا ذكرته المصادر التاريخية وغيرها؟!

بل إنه قد ورد في الأخبار ما ينفي كونه مسقاماً، ففي الخبر عن علي عليه السلام: "إذا مشى كأنما ينحدر من صبب، وإذا قام كأنما ينقلع من صخر.."[1]. وروى السنة عن أبي هريرة، قال: ".. وما رأيت أحداً أسرع في مشيته من رسول الله ﷺ كأنما الأرض تطوى له، إنا نجهد أنفسنا وإنه لغير مكترث"[2].

ثانياً: إذا كان النظر إلى مرضه في آخر عمره الشريف، فهو مرض لم يطل، قال ابن حجر: "اختُلف أيضاً في مدة مرضه عليه السلام، فالأكثر على أنّها ثلاثة عشر يوماً، وقيل بزيادة يوم وقيل بنقصه... وقيل: عشرة أيام، وبه جزم سليمان التيمي في مغازيه، وأخرجه البيهقي بإسناد صحيح"[3]. وعليه، يرد السؤال: أنه وفي هذه المدة القصيرة كيف تسنى إرسال أطباء العرب والعجم إليه، لتتعلم السيدة عائشة على أيديهم مهنة الطب؟!

الخبر السابع: تولّي الروم والقبط بناء المسجد النبوي: في مبحث "فقه العلاقات الاجتماعية والمدنيّة" أوردنا قصة استدعاء مجموعة متخصصة في البناء من الروم غير المسلمين، بهدف بناء مسجد النبي ﷺ في المدينة المنورة، فقد ذكر المؤرخون أنّه في عهد الوليد بن عبد الملك (تسلم الخلافة عام 86هـ وتوفي عام 96هـ) - وكان واليه على المدينة المنورة عمر بن عبد العزيز، الذي تولى الخلافة بعد وفاة الوليد وأخيه سليمان بن عبد الملك - وفي سنة 88 هـ تمّ هدم المسجد النبوي الشريف بهدف توسعته[4] وأدخل فيه

(1) **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 410.
(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 415.
(3) **فتح الباري**، ج 8، ص 98.
(4) حصلت أكثر من توسعة للمسجد، في عهد رسول الله ﷺ، انظر: **الكافي**، ج 3، ص 296، **وتهذيب الأحكام**، ج 3، ص 262، **ومعاني الأخبار**، ص 159. وأما بعد

بيت فاطمة (عليها السلام)[1]، وكذا الحجرات الخاصة بزوجات النبي ﷺ، جاء في قصة هذه التوسعة أنه: "كتب الوليد بن عبد الملك إلى ملك الروم: إنّا نريد أن نعمّر مسجد نبينا الأعظم فأعنّا فيه بعمال وفسيفساء، قالوا: فبعث إليه بأحمال من فسيفساء وبضعة وعشرين عاملاً، وقال بعضهم: بعشرة عمّال، وقال: - أي ملك الروم - قد بعثت إليك بعشرة يعدلون مائة، وبثمانين ألف دينار عوناً له، وذُكر في رواية أخرى أن ملك الروم بعث إليه بأربعين عاملاً من الروم وبأربعين من القبط، وبأربعين ألف مثقال من ذهب، وفي رواية لرزين فبعث إليه ثلاثين عاملاً وأربعين من الروم ومثلهم من القبط، وبثمانين ألف مثقال، وبأحمال من الفسيفساء، وبأحمال من سلاسل القناديل"[2]. وفي رواية الطبري (310 هـ)[3] أنّ ملك الروم أمدّه بمائة عامل لبناء المسجد، فكان الذي هدمه المسلمون لكنّ العمال هم من الروم، وأتوا معهم بالفسيفساء[4]. ونحوه لجهة عدد العمال الروم ما ذكره ابن الجوزي (597 هـ) في المنتظم[5]، وابن الأثير (630 هـ) في الكامل[6]، وفي كتاب الذهب المسبوك "أنه بعث إليه مئة ألف مثقال ذهباً، ومئة عامل وأربعين حملاً من

النبي ﷺ فحصلت توسعة في زمن عمر، وأخرى في زمن عثمان، وثالثة في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، انظر حول ذلك كتاب: **تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف**، لمحمد بن أحمد المكي الحنفي (854هـ).

(1) روي أن الحسن بن الحسن وفاطمة بنت الحسين أبيا الخروج من بيت جدتهما الزهراء (عليها السلام) فأرسل إليهم الوليد بن عبد الملك، إن لم تخرجوا منه هدمته عليكم فأبوا أن يخرجوا فأمر بهدمه عليهم، وهما فيه وولدهما، فنزع أساس البيت وهم فيه، فلما نزع أساس البيت قالوا لهم: إنْ لم تخرجوا قوضناه عليكم، فخرجوا منه حتى أتوا دار علي نهاراً"، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، ج2، ص513، **وأعيان الشيعة**، ج 9، ص 314.

(2) **وفاء الوفا**: مجلد 2، ص 518 ـ 519.

(3) **تاريخ الطبري**، ج 5، ص 222 - 223.

(4) وقد أشار إلى قصة هدم المسجد وتوسعته، ورسالة الوليد إلى ملك الروم ليمدّه بالفسيفساء منه، دون ذكر العمال، الدينوري، انظر: **الأخبار الطوال**، ص 326.

(5) **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، ج 6، ص 284.

(6) **الكامل في التاريخ**، ج 4، ص 532.

الفسيفساء"[1]. وقد ذكر القصة عن عمال الروم دون ذكر عددهم ياقوت الحموي (626 هـ) في معجم البلدان[2].

والروايات - كما لاحظنا - متفقة على إرسال العمال الروميين ليشيدوا المسجد النبوي، وإن اختلفت في عددهم، وقد جاء هؤلاء بالفعل - كما تذكر المصادر التاريخية - وشرعوا في بناء أفضل مسجد على وجه الأرض بعد المسجد الحرام، ولم يكن هؤلاء العمال من المسلمين، ومع قطع النظر عمّا قد يقال: إنه من المهين أن يستعين خليفة المسلمين بأعدائهم من الروم في بناء المسجد النبوي، فإن مشاركة هؤلاء العمال - رغم عدم إسلامهم - في تشييد وتوسعة المسجد النبوي، على أهميته الدينية، يدلّ على وضوح الحكم بجواز الاستعانة بالخبراء غير المسلمين، وإلّا لاحتجّ أئمة المسلمين وفقهاؤهم بل وعامتهم على هذا المنكر، ولا سيما أنّ المدينة آنذاك كانت تضج بكبار العلماء والتابعين والشخصيات الإسلامية الكبيرة وعلى رأسهم الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام[3] ولم ينقل لنا أن أحداً من هؤلاء أدان الاستعانة بالروم في بناء المسجد ومساهمتهم في تشييده، والتي استغرقت - بطبيعة الحال - عدة سنوات[4]، لأنه شُيِّد بطريقة فنيّة عالية، إذ تمّ بناؤه بالحجارة المنقوشة، ورصِّع بالفسيفساء والمرمر، وجعلت عُمُد المسجد من الحجارة المحشوّة بعمد الحديد والرصاص[5].

إنْ قيل: إنّ سكوت سائر العلماء ما عدا الإمام زين العابدين عليه السلام ليس فيه حجة

(1) نقلاً عن هامش **تاريخ الخلفاء** للسيوطي، ص 232.
(2) **معجم البلدان**، ج 5، ص 87.
(3) **الإمام زين العابدين** للمقرم، ص 63.
(4) في معجم البلدان: "قال صالح بن كيسان: ابتدأت بهدم المسجد في صفر سنة 87 وفرغت منه لانسلاخ سنة 89 فكانت مدة عمله ثلاث سنين"، **معجم البلدان**، ج 5، ص 87. أقول: ابتداؤه في صفر 87هـ لا يصح لأن النصوص واضحة في أن الوليد أرسل رسالة بهذا الخصوص إلى عامله على المدينة عمر بن عبد العزيز، سنة 88هـ. **تاريخ الطبري**، ج5، ص222-223
(5) **وفاء الوفا**، ص 519.

شرعية لعدم العصمة، وأما سكوت الإمام زين العابدين عليه السلام فلعله كان تقية.

قلنا: إنّ سكوت ما عدا الإمام زين العابدين عليه السلام وإن لم يكن فيه حجة شرعية إلا أنّ من المستبعد جداً إطباق الرأي العام الإسلامي ـ بعلمائه وعوامه ـ على السكوت عن مواجهة إحدى المنكرات، ولهذا فلا يبقى إلا أن يفسر هذا الإطباق بأنه لم يكن قد بلغهم منع واضح من قبل النبي صلى الله عليه وآله، أو أمير المؤمنين عليه السلام أو غيره من الخلفاء والصحابة - عند من يرى حجية قول الصحابي -، وإلا لوقفوا وأبدوا استياءهم من مخالفة تعاليم الإسلام.

وأمّا حملُ سكوت الإمام زين العابدين عليه السلام وولده الإمام الباقر عليه السلام على التقية فبعيد، ولا سيما أن التقية في مثل هذه الموارد تتأدى بأن لا يجاهر الإمام في رفض المنكر أو يعمل على تغييره، أما أن يبدي رأيه لتلاميذه وأصحابه ولو بعد الفراغ من البناء، أو بعد أن دبّ الوهن في جسم الدولة الأموية، فهذا أمر لا موجب للتقية فيه، بل من الضروري بعد ارتفاع التقية أن يُبيَّن الحكم الشرعي للأمة حتى لا يتبدل الحرام إلى الحلال، ولا تتحوّل البدعة إلى سنة، والمنكر إلى معروف. ولم يصلنا عن الإمام زين العابدين عليه السلام والإمام الباقر عليه السلام أو غيرهما من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) شيء بهذا الصدد، مع أنه لو كان لبان.

واعتماد المعصوم نفسه ورجوعه إلى قولِ أهل الخبرة - كما تضمنت ذلك بعض الأخبار المتقدمة - ليس فيه ما يضير ولا يخدش في علمه وعصمته، وقد بحثنا هذا الأمر في كتاب أبعاد الشخصية النبوية، وذكرنا هناك بعض الروايات الدالة على أنّ بعض مواقف المعصوم وكلماته صدرت من موقع الخبرة، أو أنه سأل بعض أهل الخبرة[1].

وخلاصة الكلام: أنّ النصوص التاريخية المتقدّمة، لا يبعد حصول

(1) **منها**: ما "روي أنّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام قال لأخيه عقيل - وكان نسابة عالماً بأنساب العرب وأخبارهم - : انظر إلى امرأة قد ولدتها الفحولة من العرب، لأتزوجها

الاطمئنان بصدور بعضها، وهي دالة على المطلوب، وإذا شكك في ذلك كان هذا الوجه مؤيداً لما سيأتي في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ

في صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ المروي في الكافي قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام: أَرَأَيْتَ إِنِ احْتَجْتُ إِلَى مُتَطَبِّبٍ وهُوَ نَصْرَانِيٌّ أُسَلِّمُ عَلَيْه وأَدْعُو لَه؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّه لَا يَنْفَعُه دُعَاؤُكَ"[1]، ورواه الكليني بسند آخر

فتلد لي غلاما فارساً. فقال له: تزوج أم البنين الكلابية، فإنّه ليس في العرب أشجع من آبائها"، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**، ص 357.

ومنها: ما رواه المؤرخون من أنّ النبي صلى الله عليه وآله في يوم بدر كان قد اختار منزلاً للحرب من خلال الرأي لا الوحي، واستشار أصحابه في الأمر، فقال صلى الله عليه وآله لهم: "أشيروا عليّ في المنزل، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلٌ أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: فإنّ هذا ليس بمنزل! انطلق بنا إلى أدنى ماء القوم، فإني عالم بها وبقُلُبِها، بها قلبي [قليب] قد عرفت عذوبة مائه، وماءٌ كثير لا ينزح، ثم نبني عليها حوضاً ونقذف فيه الآنية فنشرب ونقاتل ونغور ما سواها من القُلُب.." . نعم وحيث إننا نتحدث عن تجربة نبوية فقد كان ينزل الوحي مسدداً ومصوباً، ولذا فقد روى المؤرخون عن ابن عباس أنّه وعقيب المشورة المذكورة ذلك "نزل جبريل على رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقال: الرأي ما أشار به الحباب. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم : يا حباب أشرت بالرأي! فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلّم ففعل كل ذلك"، **المغازي**، ج 1، ص 54، ورواه الطبري في **تاريخه**، ج 2 ص 144، وأبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني**، ج 4، ص 384، **والكامل في التاريخ**، ج 2، ص 122، وغيرها من المصادر التاريخية وغيرها، ورأي الحباب بن المنذر هذا هو من جملة آرائه الصائبة، وقد كان لهذا الرجل كما ذكر في ترجمته آراء صائبة في الجاهلية والإسلام، منها رأيه المذكور في يوم بدر، ومنها: رأيه يوم السقيفة، وفي شرح النهج: قال أبو جعفر النقيب - بعد قراءتي عليه خبر الجوهري - : "إنّ حبّاباً قال لأبي بكر وعمر: نخاف أن يليه بعدكم من قتلنا أبناءهم وإخوانهم وآباءهم - : صدقت فراسة الحبّاب، فإنّ الذي خافه وقع يوم الحرّة وأخذ من الأنصار ثأر المشركين يوم بدر"، **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد، ج2، ص53. **قاموس الرجال** ج 12 ص 108.

(1) **الكافي**، ج 2، ص 650.

صحيح أيضاً عن عبد الرحمن بن الحجاج[1]، ورواه آخرون[2]. والمستفاد من الصحيحة أنّ الرجوع إلى الطبيب النصراني كان أمراً مألوفاً وأنّ ثمة ارتكازاً على جوازه، ولهذا فإنّ الراوي لا يسأل الإمام عليه السلام عن أصل الرجوع إليه للاستفادة من خبرته، وإنما يسأل عن أشياء تتصل بأمور أخرى يستدعيها الرجوع إليه، من قبيل الدعاء له، وقد أقره الإمام إلى الرجوع إليه.

وحملُه على خصوص فقد الطبيب المسلم خلاف الظاهر.

الوجه الثالث: السيرة العقلائيّة

لا يخفى أنّ العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع غير المتخصص إلى المتخصص والخبير، بصرف النظر عن مذهبه ودينه، وهم - أعني العقلاء - إنما يهمهم في أهل الاختصاص خبرتهم ووثاقتهم، ولا يعنيهم أمر انتمائهم الديني إلا بمقدار ما ينعكس على الوثاقة، وقد أجاد الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني في التعبير عن هذا المعنى، قال: "وترى العقلاء يطول بحثهم عن الطبيب الحاذق الموثوق بحذاقته، ولا ترى فيهم من يسأل عن مذهبه ومعتقده، فضلاً عن حاله في فسقه وعدالته، واعتبر ذلك في سائر الموارد التي يحتاجون فيها إلى أهل الخبرة من معرفة الدراهم الجيّدة من المزيّفة، وتميز الأدوية النافعة من الضارّة، فلا ترى من يتوقّف عن الرجوع إلى الصيرفي أو الصيدلاني لكونه ذمّياً، فضلاً عن كونه مسلماً فاسقاً. واعتبار الإسلام فضلاً عن العدالة ينافي ما عرفت من حكم الفطرة التي انقاد له العقلاء"[3].

وهذه السيرة ليست حادثة يقيناً، بل هي ممتدة إلى زمن المعصومين عليهم السلام، ولم نجد ما يدل على الردع عنها، بل ما تقدم يشهد لإمضائها.

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 650.
(2) انظر: **قرب الإسناد**، ص 312، **ومستطرفات السرائر**، ص 569.
(3) **وقاية الأذهان**، ص 509.

الوجه الرابع: سيرة المتشرعة

جريان سيرة المتشرعة على ذلك، وإننا نرى رأي العين أنّ المسلم المتشرع - سواء كان فرداً عادياً أو فقيهاً - يرجع في شؤون حياته إلى غير المسلم في مجالات تخصصية شتى، فهو يرجع إلى اللغوي غير المسلم للاستفادة من خبرته، ويرجع إلى الطبيب غير المسلم أيضاً بغرض المعالجة عنده، ويأخذ بقوله وتوصياته دون تردد، وكذا يرجع إلى المهندس غير المسلم، ولا يتردد في الرجوع إليه على خلفيّة كونه من أتباع دين آخر.

وعلى هذه السيرة جرى الفقهاء والمفسرون، فإنّهم في معرفة ألفاظ الكتاب والسنة يرجعون إلى أهل الخبرة في اللغة[1]، بصرف النظر عن دينهم، وهم يرجعون إلى الشعراء الجاهليين للاستشهاد بأشعارهم، وقد روي عن ابن عباس قال: "إذا قرأتم شيئاً فلم تدروا ما تفسيره، فالتمسوه في الشعر، فإنه ديوان العرب"[2]. وكذلك استشهد الفقهاء والمفسرون بأشعار الأخطل وهو نصراني[3]، ومن جملة أشعاره التي استشهد بها علماؤنا ما تضمن كلمة

(1) كما ذكر الوحيد في كلامه الآنف، وكذلك الشيخ محمد رضا النجفي.

(2) **أدب الإملاء والاستملاء**، ص 86.

(3) قال الشيخ عباس القمي: "الشاعر غياث بن غوث التغلبي النصراني الشاعر المشهور المقرب عند خلفاء بني أمية لمدحه إياهم وانقطاعه إليهم، وكان عبد الملك بصيراً بالشعر يعجبه شعر الأخطل فيطرب لما يقوله فقرّبه وأكرمه وسماه شاعر بني أمية"، **الكنى والألقاب**، ج 2، ص 15. وهو الذي هجا الأنصار بقصيدته التي قال فيها: ذهبت قريش بالمكارم والعلى * واللؤم تحت عمائم الأنصار، راجع: **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر، ج 24، ص 298، وكان الذي أغرى الأخطل بهجائهم يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، قال الجاحظ (255 هـ): "وقال أبو عبيدة: قال أبو الوجيه: حدثني الفرزدق: قال: كنا في ضيافة معاوية بن أبي سفيان ومعنا كعب بن جعيل التغلبي فقال له يزيد: إنّ ابن حسان - يريد عبد الرحمن - قد فضحنا فاهجُ الأنصار، قال: أراديّ أنت إلى الإشراك بعد الإسلام لا أهجو قوماً نصروا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنّي أدلك على غلام منا نصراني كأنّ لسانه لسان ثور، يعني الأخطل"، **البيان والتبيين**، ص 103، وذكره أيضاً أبو الفرج في **الأغاني**، ج

المولى وأراد بها الأولى والأحق بالأمر[1]، فقد جاء في قصيدته التي يمدح به عبد الملك بن مروان:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم * وأحرى قريش أن تهاب وتحمدا

قال الشيخ المفيد (413هـ): "ومما يدل على ما ذكرناه أيضاً في هذا الباب قول الأخطل، وهو رجل نصراني لا يتحيز إلى فرقة من فرق الإسلام ولا يتهم بالعصبية للشعر، [للشيعة ظ صح] ولا يطعن عليه في العلم باللسان - في قصيدته التي يمدح فيها عبد الملك بن مروان.."[2]، وقد استشهدوا بشعره في مفردات أخرى[3].

وقد جرى المتأخرون من الفقهاء على الرجوع إلى أصحاب القواميس اللغوية الحديثة مع أنّ أصحابها من المسيحيين، كرجوعهم[4] إلى كتاب

15، ص 83. وأضاف أبو الفرج: "قال أبو عبيدة: إن معاوية دسّ إلى كعب وأمره بهجائهم، فدلَّه على الأخطل، فقال الأخطل قصيدته التي هجا فيها الأنصار"، **الأغاني**، ج 15، ص 83.

(1) **الاقتصاد** للشيخ الطوسي، ص 217، **والرسائل العشر**، ص 135.

(2) **أقسام المولى في اللسان**، ص 39.

(3) **منها**: استشهاد ابن إدريس بشعره لتأكيد أنّ الجدي (النجم المعروف) هو بفتح الجيم، مكبر غير مصغر، قال الأخطل وذكر بني سليم :وما يلاقون قراصا إلى نسب * حتى يلاقي جدي الفرقد القمر"، **السرائر**، ج 1، ص 205.

(4) انظر: **كتاب الديات**، للمدني الكاشاني، ص 55، 229، 236، **وكتاب القصاص للفقهاء والخواص**، ص 85، 166، **وهدى الطالب إلى شرح المكاسب**، للمروج، ج 1، ص 545، وج 4، ص 346، **ونهاية التقرير** للنكراني تقريراً لدروس السيد البروجردي، ج 2، ص 234، **وجامع المدارك** للخونساري، ج 7، ص 137، **وكتاب البيع** للسيد الخميني، ج 1، ص 115، 131، وج 3، ص 545، وج 2، ص 295، **وموسوعة الإمام الخوئي**، ج 12، ص 329، وج3، ص 112، وج 4، ص 455، و ج 9، ص 108، وقد نقل السيد الشهيد الصدر عن أقرب الموارد تفسير الغليان بالنشيش، ثم علق على ذلك قائلاً: "أن النشيش هو الغليان فبعيد عن المتبادر العرفي وعما جاء في معاجم اللغة من تفسير الأول بالصوت والثاني بالقلب فليلاحظ لسان العرب والصحاح والقاموس وتاج العروس وفقه اللغة للثعالبي فإنها متطابقة على ذلك ومعه لا عبرة بكلام صاحب كتاب أقرب الموارد الذي هو ابن الأمس وطريقه

"أقرب الموارد" لسعيد الشرتوني (ت 1330هـ - 1912م)، هو مسيحي[1]، وإلى كتاب "المنجد"[2] للأب لويس معلوف (1867- 1964م)، وهو من الآباء اليسوعيين[3]، هذا بصرف النظر عن أنّ الرجوع إلى هؤلاء لا يخلو من مؤاخذات، من جهة أن خبرتهم اللغوية لا ترقى إلى أصحاب القواميس اللغوية الشهيرة المتقدمة، كما أنّها دون شك فقدت كثيراً من المزايا التي تهم الفقيه والمفسر، وهي التي اشتملت عليها كتب أئمة اللغة المتقدمين، وأهمها: تتبع لهجات العرب القديمة، وبيان الكثير من الاشتقاقات والاستعمالات والاستخدامات اللهجية المختلفة كما نلاحظ ذلك في كتاب العين والصحاح ومعجم مقاييس اللغة ولسان العرب وغيرها، بالإضافة إلى التعرض لألفاظ

إلى معرفة اللغة أمثال ما ذكرناه"، **شرح العروة الوثقى**، ج 3، ص 406، فيلاحظ أنه لم يعترض عليه لجهة عدم إسلامه، بل لكونه من المتأخرين. وراجع: **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج 1، ص 46، **ودراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 55، 289، وج 3، ص 480، إلى غير ذلك.

(1) راجع: **هدية العارفين**، لإسماعيل باشا البغداي، ج 1، ص 393، **والأعلام** للزركلي، ج 3، ص 98، **ومعجم المؤلفين** لكحالة، ج 4، ص 226.

(2) كما في تقريرات دروس السيد البروجردي، لاحظ: **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، ص 193، 205، **هدى الطالب إلى شرح المكاسب**، ج 1، ص 554، **تقرير بحث السيد البروجردي (في القبلة، الستر والساتر، مكان المصلي)**، ج 1، ص 353، **وكتاب الحج** للمحقق الداماد، من تقرير الشيخ الآملي، ج 2، ص 383، **ومصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 57، وج 2، ص 290، **ومحاضرات في فقه الإمامية** (الصلاة) السيد محمد هادي الميلاني، ص 99، **والخلل في الصلاة** للسيد الخميني، ص 102، **والرسائل** له، ج1، ص 28، **والمكاسب المحرمة**، له، ج 1، ص 132، 148، 201، 228، إلى غير ذلك، **وموسوعة الإمام الخوئي**، ج 15، ص 173، وج 24، ص 144، وقد خطأه السيد الخوئي في تفسير البر: بكونه ما يتخذ من الصوف وحكم باشتباهه، دون تعرض للطعن فيه من جهة دينه، راجع: **المصدر نفسه**، ج 9، ص 107، **والخمس** للشيخ مرتضى الحائري، ص 150، 266، 689، 733، 885، وكذا في غيره من كتبه، **ودراسات في المكاسب المحرمة**، ج1، ص 204، 505، وج2، ص 184، **ودراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 74، وغير ذلك، **وفقه الصادق**، ج 14، ص 396، 411، وج 19، ص 236، وغير ذلك، إلى غيرهم من الأعلام.

(3) **الأعلام للزركلي**، ج 5، ص 247.

الكتاب والسنة، وربطهما بلهجات العرب. أجل، إنّ القواميس المتأخرة امتازت ببعض الإيجابيات، فهي قد ضمّت الكثير من المصطلحات العلميّة التي ظهرت في العَصر المتأخر، وكذا سائرَ المُفرَدات المُولَّدة وأسماء الأعلام، ولبّت حاجة الراغبين ولا سيما من أبناء هذا الجيل الذين لا يستطيعون الغوص في لجج القواميس القديمة بسهولة، للوصول إلى الكلمات والمواد اللغوية لاعتمادها أسلوب الترتيب الهجائي العادي، وامتاز بعضها كالمنجد بالإيجاز في الشرح والتعريف، واستعمال الصور والرسوم التوضيحية.

قد يقال: إن اللغويين ليسوا من أهل الخبرة وإنما هم نقلة للاستعمالات فحسب، كما قال الأخوند الخراساني[1].

والجواب: إنّ الظاهر أنّ اللغويين ليسوا مجرد نقلة للاستعمال بل هم أو معظمهم من أهل الخبرة في اللغة، فلاحظ مثلاً اجتهادات اللغوي الشهير ابن فارس في إرجاع الألفاظ إلى أصول لغوية محددة، ولاحظ الأساس للزمخشري ومحاولاته تمييز المعنى الحقيقي من المجازي[2]، فنفي كونهم من أهل الخبرة بقول مطلق مما لا ينبغي الإصغاء إليه، وقد عدّ بعض الأعلام النفي المذكور من "أطرف ما في هذا الباب"[3]. على أنه لو سلم أنّ اللغوي

---

(1) قال: "والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال"، **كفاية الأصول**، ص 287. أقول إن نفيه حصول الوثوق بالأوضاع من قول اللغوي في غير محله، فإنّ حصول الوثوق النوعي بقوله كثير، راجع: **حقائق الأصول**، ج 2، ص 96..

(2) فقد جرت عادته في مئات الموارد على ذكر معنى اللفظ، ثم يعقب قائلاً: "ومن المجاز.."، راجع: **أساس البلاغة**.

(3) قال الشيخ محمد رضا الأصفهاني: "وأطرف ما في هذا الباب منع كون أهل اللغة أهل الخبرة بها، ويقال لهذا المانع: هل هذه الصنعة ابتليت من بين سائر الصنائع بفقد أهل الخبرة بها، أو أنّ أهلها غير أهلها؟ فإن كان الأول اتّجه السؤال عن الذنب التي أذنبت فعوقبت بين أخواتها وأضرابها بهذه العقوبة. وإن كان الثاني ففي المحال الَّذي ينطوي عليه هذا الكلام غنى عن تكلّف الجواب"، **وقاية الأذهان**، ص 510.

من أهل النقل لا من أهل الخبرة في اللغة، فلا ريب أن النحوي والصرفي، يعدان من أهل الخبرة في هذين العلمين، ومعلوم أنه جرت السيرة على الرجوع إليهما في هذا المجال.

وهكذا فقد جرى المسلمون من صدر الإسلام وصولاً إلى العصريْن الأموي والعباسي على الرجوع إلى الأطباء غير المسلمين، الذين كثروا في ذلك الزمن، وكانت مهنة الطب في الأعم الأغلب بأيديهم، حتى أنّ بعض الخلفاء[1] اتخذ طبيباً له من غير المسلمين، ولم نجد ما يدلّ على المنع من التمسك بقولهم في تشخيص المرض وأخذ العقاقير، بل وإجراء العمل الجراحي، قال المحقق السبزواري: "ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين إلى أطبّاء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وثقتهم في صدور الأزمان من غير نكير"[2].

ولكن ثمة إشكال لدينا في التمسك بسيرة المتشرعة في الموارد التي جرت فيها سيرة العقلاء على الأمر عينه، لأننا نحتمل قوياً أن يكون المتشرعة جروا على هذا السلوك لا بصفتهم المتشرعية بل بصفتهم العقلائية.

---

(1) ذكرنا في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية بعضاً من أسماء الأطباء غير المسلمين، الذين كان لهم حضور وشهرة في الزمن العباسي. ومن جميل ما يروى أنّ الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق، فقال "لعليّ بن الحسين بن واقد: ليس في كتابكم من علم الطب شيء، والعلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان، قال عليّ: قد جمع الله الطب كله في نصف آية من كتابنا، قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعرَاف: 31]، فقال النصراني: ولا يؤثر عن رسولكم شيء في الطب؟ فقال عليّ: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الطب في ألفاظ يسيرة، قال: وما هي؟ قال: قوله: "المعدة بيت الداء والحمية رأس كلّ دواء وأعطِ كل بدن ما عودته". فقال النصراني: ما ترك كتابكم ولا نبيّكم لجالينوس طبّاً"، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)**، ج 4، ص 230، **تخريج الأحاديث والآثار**، للزيلعي، ج 1، ص 459، **ومجمع البيان** للطبرسي، ج 4، ص 245.

(2) **غنا، موسيقى (عربي - فارسي)، رسالة في تحريم الغناء**، ج1، ص 47.

3 - الأدلة على عدم الاعتداد بقول الخبير غير المسلم

وأمّا أصحاب الاتجاه المانع من الرجوع إلى الخبير غير المسلم، فقد استدلوا لرأيهم بالوجهين التاليين:

الوجه الأول: الرجوع إليه ركون منهي عنه

إنّ الرجوع إلى الخبير غير المسلم وقبول قوله "ركون إليه وهو منهي عنه" بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هُود: 113]، كما ذكر العلامة الحلي والشهيد الأول في كلامهما السابق.

وقد شاع الاستدلال بهذه الآية - بالإضافة إلى ما نحن فيه - في الكثير من الفروع إن بالنسبة لغير المسلم[1] أو بالنسبة للمسلم غير الشيعي[2].

والاستدلال المذكور قائمٌ على ثلاث مقدمات:

أ - الآخر غير المسلم ظالم.

ب - أنّ الأخذ بقوله الخبروي ركون إليه.

ت - والركون منهي عنه مطلقاً ولو في غير ظلمه.

وفيما يلي ننظر في هذه المقدمات الثلاث، لنرى مدى تماميتها:

أما المقدمة الأولى: فالمقصود بالظالم في الآية المباركة، **إنْ أريد به** الظالم للغير كما لا يبعد، فصدقُه عرفاً في المقام على غير المسلم الذي يكون ظالماً للنبي ﷺ لمجرد عدم إيمانه به لا يخلو من خفاء بل منع، لأن منصرف الظالم

---

(1) استدل به للقول بعدم صحة الوصية إلى الكافر الحربي، **كشف الرموز**، ج 2، ص 71، واستدل بها أيضاً للمنع من تزويج الكتابية، **المصدر نفسه**، ج 2، ص 147، ولاشتراط الإسلام في إمام الجماعة، **تذكرة الفقهاء**، ج 4، ص 278، **والمعتبر**،ج 2، ص 431.

(2) **الناصريات** للسيد المرتضى، ص 245، **وغنية النزوع** لابن زهرة، ص 87، **ومجمع الفائدة والبرهان** ج 3 ص 246.

في الآية هو سلطان الجور الذي يظلم العباد[1] أو مطلق منْ ظلم الغير بالاعتداء عليه[2]، أما من لم يؤمن بالرسول فلا يصدق عليه عنوان الظالم، ولو سلّم الصدق، فهو إنما يسلّم لو كان جاحداً أو مقصراً. **وإن أريد به** ما يشمل الظالم لنفسه، والمتحقق - أعني ظلمه لنفسه - في المقام بعدم إيمانه به ﷺ، فيكون الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ هذا إنما يصحّ في الجاحد أو المقصِّر، دون الجاهل القاصر أو العالم القاطع بصحة ما يتبناه من عقيدة، كما أنّ الآية هي أعم من جهة أخرى، لشمولها للمسلم الفاسق أيضاً.

أما المقدمة الثانية، فالركون إلى الظالم **إن كان** بمعنى الميل القلبي إليه كما يظهر من بعض المفسرين[3]، فهو لو سلم ليس ملازماً للأخذ بقوله، أي لا ملازمة للأخذ بقوله والميل القلبي إليه، فقد يأخذ الإنسان بقول شخص مسلم عادل لكنه لا يميل قلبياً إليه، **وإن كان** بمعنى الخضوع له والاعتماد عليه أو اتخاذه ركناً يلجأ إليه[4] - كما يقال فلان ركن البيت، وفي الذكر الحكيم جاء قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيَ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هُود: 80] - فصدق الركون إليه على الأخذ بقوله غير واضح، ولا سيما إذا قلنا إنّ الركون ليس هو الاعتماد الصرف عليه، بل الاعتماد عن ميل قلبي، كما

---

(1) ويؤيده خبر سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾، قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَأْتِي السُّلْطَانَ فَيُحِبُّ بَقَاءَه إِلَى أَنْ يُدْخِلَ يَدَه إِلَى كِيسِه فَيُعْطِيَه"، **الكافي**، ج 5، ص 109.

(2) كما ذهب إليه السيد علي القزويني، في **رسالة في العدالة**، ص 40.

(3) قال الشيخ الطوسي: "إلى الشيء هو السكون إليه بالمحبة إليه والانصات إليه، ونقيضه النفور عنه. وإنما نهاهم عن الركون إلى الظلمة لما في ذلك من الاستئناس به"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 78، وقال الزمخشري: "الركون هو الميل اليسير"، انظر: **الكشاف**، ج 2، ص 296.

(4) قال ابن فارس: "الراء والكاف والنون أصل واحد يدل على قوّة، فركن الشيء جانبه الأقوى، وهو يأوي إلى ركن شديد أي عزٍّ ومنعة، ومن الباب ركنت إليه أركن"، انظر: **معجم مقاييس اللغة**، ج 2، ص 430.

اختاره السيد الطباطبائي "ولذا عُدِّيَ بـ "إلى" لا بـ "على""[1] وهو غير بعيد.

وأما المقدمة الثالثة، فربما يقال بشأنها: إنّ الركون المنهي عنه ليس مطلق الركون إلى الظالم، وإنما الركون إليه في ظلمه[2]، قال السيد الطباطبائي: "إنّ الآية بما لها من السياق المؤيد بإشعار المقام إنما تنهى عن الركون إلى الذين ظلموا فيما هم فيه ظالمون، أي بناء المسلمين دينهم الحق أو حياتهم الدينية على شيء من ظلمهم، وهو أن يراعوا في قولهم الحق وعملهم الحق جانب ظلمهم وباطلهم حتى يكون في ذلك إحياء للحق بسبب إحياء الباطل.. وأما الميل إلى شيء من ظلمهم وإدخاله في الدين أو اجراؤه في المجتمع الاسلامي أو في ظرف الحياة الشخصية فليس من الركون إلى الظالمين بل هو دخول في زمرة الظالمين"[3]. وقد ذكر الشيخ آصف محسني أنّ السيد الخوئي كتب إليه ما هذا لفظه: "الظاهر أنّ النهي في الآية الكريمة عن الاعتماد على الظالمين في أمور الدين لا مطلقاً؛ إذْ من البديهيّ أنّه ليس الاعتماد عليهم في غير أمور الدين منهيّاً عنه، ولازم ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أن يكون المراد من الظالمين مطلق المنحرفين عن الدين لا خصوص المشركين.

الأمر الثاني: أن يكون النهي إرشاديّاً لا مولويّاً ويؤكّد ذلك قوله تعالى في ذيل هذه الآية: فَتَمَسَّكُمُ النَّار"[4]. فتأمل.

---

(1) وأضاف: "فالركون إلى الذين ظلموا هو نوع اعتماد عليهم عن ميل إليهم **إما** في نفس الدين كأن يذكر بعض حقائقه بحيث ينتفعون به أو يغمض عن بعض حقائقه التي يضرهم إفشاؤها، **وإما** في حياة دينية كأن يسمح لهم بنوع من المداخلة في إدارة أمور المجتمع الديني بولاية الأمور العامة أو المودة التي تفضى إلى المخالطة والتأثير في شؤون المجتمع أو الفرد الحيوية"، **تفسير الميزان**، ج 11، ص 50.

(2) كما ذكر الشيخ آصف محسني، **حدود الشريعة / المحرمات**، ج 1، ص 268، وألمح إليه السيد الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 89.

(3) **تفسير الميزان**، ج 11، ص 57.

(4) **حدود الشريعة / المحرمات**، ج 1، ص 270.

الوجه الثاني: الإجماع على اشتراط العدالة

قال الشيخ الأنصاري: "والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها"[1]، وباشتراط العدالة يحترز عن الفاسق من المسلمين كما يحترز عن غير المسلم.

ولكنّ ثبوت الإجماع - في التعدد والعدالة - الكاشف عن رأي المعصوم غير ثابت، وربما نشأ ذلك من افتراض أنّ قول أهل الخبرة هو من باب الشهادة، وفي الشهادة اشترطت العدالة والتعدد، ولكن ما نحن فيه ليس من الشهادة، قال صاحب وقاية الأذهان تعليقاً على كلام الشيخ الأنصاري: "أمّا اعتبار التعدّد والعدالة في مسألة التقويم فإن صحّ اتّفاقهم عليه فلا بد أن يكون اعتمادهم فيها على أنّها من باب الشهادة، ويظهر ذلك من مراجعة كلام بعضهم، فإن كانت من ذلك الباب فالشهادة أمر قد تصرّف فيه الشارع بتصرّفات شتّى مختلفة باختلاف الموارد، وأين ذلك من هذا المقام الَّذي يقطع بعدم تصرّف من الشارع فيه إلّا الإمضاء؟"[2].

وخلاصة الكلام في القواعد الخمس المتقدمة: أنّ قول الثقة فيها مقبول ولو لم يكن مسلماً، وقد تبيّن أنّ المستند الأساس في ذلك كله هو بناء العقلاء. مضافاً إلى وجوه أخرى متفرقة، بل لا يبعد حجيّة قول الشخص في بعضها ولو لم يكن ثقة، شرط أن لا يكون متهماً بالكذب كما عرفت.

(1) **فرائد الأصول**، ج 1، ص 175.
(2) **وقاية الأذهان**، ص 510.

الملاحق

ملحق (1)

حجيّة شرع من قبلنا

- تعبّد النبي ﷺ قبل البعثة بشرع من قبله
  1 - الاتجاهات في المسألة
  2 - دراسة الاتجاهات
- تعبّد النبي ﷺ بعد البعثة بالشرائع السابقة
  1 - إطلالة على أقوال الفقهاء في المسألة
  2 - البحث الثبوتي/ بين الإمكان والاستحالة
  3 - البحث الإثباتي/ دراسة الأقوال وأدلتها
  4 - الإسلام ونسخ الشرائع السابقة
  5 - بيان حكم الشك / استصحاب شرع من قبلنا.
  6 - تطبيقات قاعدة شرع من قبلنا

إنّ القاعدة الأولى من الباب الأول كانت تسلط الضوء على مسألة تكليف غير المسلمين بشريعتنا، أما هذه القاعدة فهي على العكس من تلك، أي إنها تسلط الضوء على مسألة تكليفنا - كمسلمين - بشرائع الآخرين وتبيّن علاقتنا بتلك الشرائع.

ولا يخفى أهمية هذه القاعدة وكثرة النفع والفائدة المترتبة عليها، كما سيتضح ذلك عند عرض التطبيقات القرآنية الآتية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه القضيّة يمكن تناولها من أكثر من زاوية، وكل زواية منها تُدخِلها في علم من العلوم، فمن جهة أولى، يمكن تناولها من زاوية الحديث عن خصوصيات رسول الله ﷺ وما كان متعبداً به، وهي من هذه الزاوية ذات وجه كلامي، وذلك باعتبار أنّها تتصل بفعل الله تعالى وما

إذا كان يرضى لخاتم الأنبياء عليه السلام أن يكون تابعاً لشريعة سابقة أم لا؟ أو لنقل: هل يليق به صلى الله عليه وآله أن يتعبد بشريعة غير الإسلام أم لا يليق؟ ومن جهة أخرى يمكن الحديث عنها من زاوية ما إذا كانت الشرائع السابقة من جملة الحجج الشرعية التي يُعتمد عليها في الاستنباط الأحكام في شريعتنا أم لا، وهذا يجعل معيار المسألة الأصولية منطبقاً عليها، ولهذا السبب بحثها جمع من الأعلام في علم أصول الفقه[1]، إما في باب أدلة الأحكام، لمعرفة ما إذا كانت الشرائع السابقة تشكل حجة في شريعتنا أم لا؟ أو في فروع الاستصحاب، حيث وقع الكلام بينهم في جريان استصحاب شرع من قبلنا أو عدم جريانه.

ومن جهة ثالثة، يمكن تناول المسألة ودراستها في علوم القرآن، لصلتها بمسألة نسخ القرآن للشرائع السابقة، لأنه لا يمكن الحديث عن حجيّة شرع من قبلنا إنْ لم نحسم الموقف ونحدد الرأي في قضية جوهرية، وهي مسألة نسخ الإسلام لتلك الشرائع. وموضوع الناسخ والمنسوخ هو من جملة موضوعات علوم التفسير.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مسألة النسخ المبحوث عنها في علوم التفسير، تتمحور حول بيان الناسخ والمنسوخ في داخل الشريعة الإسلامية نفسها، ولا سيما في داخل آيات القرآن الكريم، أما مسألة نسخ شريعة لأخرى أو عدم نسخها لها، فلا علاقة وطيدة لها بعلم التفسير، بل هي - على الأرجح - من موضوعات علم الأصول، لأنّ مرد القول بنسخ شريعة لأخرى إلى عدم حجيّة الشريعة السابقة، ومرد القول بعدم النسخ إلى حجية الشريعة السابقة. وهذا

(1) بحثها في علم الأصول الكثير من أعلامنا، ومنهم الشيخ في كتاب **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 590، والميرزا القمي في **قوانين الأصول**، ج 2، ص 365، السيد محمد تقي الحكيم، في **أصول الفقه المقارن**، والسيد علي نقي الحيدري في **أصول الاستنباط**، وستأتي بعض كلماتهم. وهكذا فقد بحثها من علماء السنة الآمدي في علم الأصول، راجع: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4، ص 136.

المعنى وإن كان ينطبق على النسخ داخل الشريعة الواحدة أيضاً، فإن مرجعه إلى مسألة الحجية، لأن الناسخ يلغي حجية المنسوخ، ولكنّ هذه المسألة (النسخ داخل الشريعة الإسلامية) قد اشتهر عندهم تناولها في علوم التفسير تغليباً لجانب ارتباطها بأحكام القرآن الكريم.

وكيف كان، فإننا سوف نبحث هذه القاعدة بشكل مفصّل من الزاوية الأصوليّة، ولكننا وتبعاً لكثير من الأصوليين، سوف نلقي نظرة مسهبة على البعد التاريخي والكلامي للمسألة، وكلامنا فيها سيكون في مقامين:

الأول: هل كان النبي ﷺ قبل البعثة متعبداً بالشرائع السابقة أم لا؟

الثاني: هل كان ﷺ بعد البعثة متعبداً وقومه بالشرائع السابقة أم لا؟

المقام الأوّل
تعبد النبي ﷺ قبل البعثة بشرع من قبله

وقع الكلام بين المسلمين في تحديد الشريعة التي كان عليها النبي ﷺ قبل البعثة:

1 - الاتجاهات في المسألة

قد تعددت الآراء والمذاهب في المسألة، ويوجد ثلاثة اتجاهات أساسية:

الاتجاه الأول: أنّه ﷺ لم يكن متعبداً ولا متحنثاً بشريعة أصلاً.

الاتجاه الثاني: أنّه كان متعبداً بشريعة تخصّه. وهو الرأي الذي تبناه الشيخ الطوسي ونسبه إلى أصحابنا، وهو ما يظهر من الشيخ علي بن يونس النباطي العاملي (877هـ)، صاحب كتاب الصراط المستقيم[1].

(1) قال: "وقد ذكر جماعة أنه كان قبل النبوة على دين إبراهيم، والحق أنّ تعبده بإلهام الرب الحكيم "، **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، ج 1، ص 341.

الاتجاه الثالث: أنّه كان متعبداً بشريعة سابقة.

وأصحاب الاتجاه الثالث انقسموا، فمنهم من قال: كان ﷺ متعبداً بشريعة نوح عليه السلام، ومنهم من قال: بشريعة إبراهيم عليه السلام، ومنهم من قال: بشريعة موسى عليه السلام، ومنهم من قال بشريعة عيسى عليه السلام، ومنهم من قال: كان متعبداً بكافة الشرائع، (ولعله على وجه اختيار أحدها في موارد الاختلاف بينها)، ومنهم من توقف في المسألة.

قال الشيخ الطوسي (460 هـ): "عندنا أنّ النّبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يكن متعبّداً بشريعة منْ تقدّمه من الأنبياء، لا قبل النّبوّة ولا بعدها، وأنّ جميع ما تعبّد به كان شرعاً له. ويقول أصحابنا: إنّه عليه السّلام قبل البعثة كان يُوحى إليه بأشياء تخصّه، وكان يعمل بالوحي لا اتّباعاً لشريعة قبله. وأمّا الفقهاء فقد اختلفوا[1] في ذلك والمتكلِّمون. فالَّذي ذهب إليه أكثر المتكلّمين من أهل العدل، وهو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم، أنّه لم يكن متعبّداً بشريعة من تقدّمه، وأنّ جميع ما تعبّد به كان شرعاً له دون مَنْ تقدّمه، وحكى أبو عبد الله عن أبي الحسن أنّه ربّما نصّ هذا، وربّما نصّ خلافه. وفي العلماء من قال: إنّه كان متعبّداً بشريعة من تقدّمه، واختلفوا: فمنهم من قال: تعبّد بشريعة إبراهيم عليه السّلام. ومنهم من قال: تعبّد بشريعة موسى عليه السّلام. واختلف المتكلّمون في أنّه عليه السّلام قبل البعثة هل كان متعبّداً بشيء من الشّرائع أم لا؟ فمنهم: من [قطع على أنّه كان متعبّداً بشريعة بعض من تقدّمه من الأنبياء، ومنهم: من] قطع على خلافه. ومنهم: من توقّف في ذلك وجوّز كلا الأمرين"[2].

---

(1) الظاهر أن كلامه الآتي الذي سينقل فيه خلافهم ناظر إلى ما بعد البعثة، لأنه سينقل رأي المتكلمين من أهل العدل على أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله، ثم بعد ذلك يقول: "واختلف المتكلّمون في أنّه عليه السّلام قبل البعثة هل كان متعبّدا بشيء من الشّرائع أم لا؟".

(2) **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 570.

قال الميرزا القمي في القوانين: "الحق أنّ نبينا صلى الله عليه وآله وسلّم قبل البعثة كان متعبداً، ولكن لا بشريعة مَنْ قبله مِن الأنبياء عليهم السلام. وقيل: لم يكن متعبداً بشيء، وقيل كان متعبداً بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم، فقيل بشريعة نوح عليه السلام، وقيل بإبراهيم عليه السلام، وقيل: بموسى عليه السلام، وقيل: بعيسى عليه السلام، وقيل بكل الشرايع، وقيل بالوقف"[1].

ونقل العيني في عمدة القاري وجهين آخرين: أحدهما: أنه كان متعبداً بشرائع من قبله لا على سبيل التعيين. والثاني: أنه كان متعبداً بشريعة آدم[2].

والقول بالوقف يحتمل فيه وجهان: **الأول**: التوقف عن إبداء الرأي في أصل مسألة تعبده بشريعة أو عدم تعبده، وعليه يعد هذا اتجاهاً رابعاً في المسألة، **الثاني**: التوقف عن إبداء رأي في الشريعة التي كان عليها، فهو في طول القول بكونه متعبداً بشريعة.

وكيف كان، فإنّ القول بالوقف يشكّل اتجاهاً رابعاً رئيساً في المسألة، وهو إنما يصار إليه إن لم تنهض الأدلة على أحد الاتجاهات المتقدمة، وسيأتي ترجيح بعضها.

وهناك أيضاً اتجاه خامس لا بدّ من استبعاده، وهو أنّه ﷺ كان على دين قومه، وقد كانوا على الشرك كما هو معلوم، والوجه في رفض هذا الاتجاه - بالإضافة إلى أنّ ثمة تسالماً تاماً على رفضه - شهادة العديد من الأدلة التي سيأتي بعضها على أنّ نبينا ﷺ قبل البعثة كان مؤمناً بالله تعالى موحداً له، وأنّه لم يشرك بربه طرفة عين أبداً، ولم يسجد لصنم، فلا يمكن دعوى أنه كان على شريعة قومه. وقد ألّف بعض علمائنا القدامى "كتاب الردّ على من

(1) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 563.
(2) **عمدة القاري**، ج 1، ص 61.

زعم أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان على دين قومه قبل النبوة"[1].

ولذا يبقى أمامنا دراسة الاتجاهات الثلاثة الأولى.

2 - دراسة الاتجاهات

الاتجاه الأول: وهو أنه ﷺ لم يكن متعبداً.

ويلاحظ عليه: أنّه خلاف المسلمات التاريخيّة التي تؤكد أنّه ﷺ كان قبل البعثة متعبداً متحنثاً ينقطع إلى الله تعالى ويخلو في كل عام في غار حراء للعبادة والتحنث[2]، وفي بعض الأخبار أنّه حجّ لله تعالى أكثر من حجة[3]، وأضف إلى ذلك أنه لو لم يكن متعبداً قبل النبوة مع وجود المتعبدين لله تعالى لعدّ ذلك نقصاً فيه، فإنّ التعبد لله تعالى خير محض، ولا يعقل أن

---

(1) المؤلف هو جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي، كما قال في **رجال النجاشي**، ص 121. وذكر هذا العنوان أيضاً في ترجمة الحسين بن إشكيب، **المصدر نفسه**، ص 44.

(2) روي عن السيدة عائشة: أن رسول الله ﷺ كان" يأتي حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد في الليالي ذوات العدد" **صحيح البخاري**، ج 8، ص 67، **وصحيح مسلم**، ج 1، ص 97، قال النووي: "وأما التحنث بالحاء المهملة والنون والثاء المثلة فقد فسر بالتعبد، وهو تفسير صحيح، وأصل الحنث الإثم، فمعنى يتحنث يتجنب الحنث، فكأنه بعبادته يمنع نفسه من الحنث"، **شرح صحيح مسلم**، ج 2، ص 189، هذا وقد "سئل ابن الأعرابي عن قوله "يتحنث" فقال: لا أعرفه، وسألت أبا عمرو الشيباني فقال: لا أعرف "يتحنث" إنما هو "يتحنف" من الحنيفية دين إبراهيم عليه السلام، قلت: قد وقع في سيرة ابن هشام يتحنف بالفاء،"، **عمدة القاري**، ج 1، ص 49، وعلى نسخة "يتحنف"، يكون شاهداً لما سيأتي من أنه كان متبعاً لملة إبراهيم ﷺ. ولكن العيني له تعليق على السند، قال: "هذا الحديث من مراسيل الصحابة رضي الله عنهم فإن عائشة رضي الله عنها لم تدرك هذه القضية فتكون سمعتها من النبي صلى الله عليه وسلم أو من صحابي"، **المصدر نفسه**، ج 1، ص 47. وقال ابن هشام: "كان رسول الله ﷺ وسلم يجاور في حراء من كل سنة شهراً، وكان ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية. والتحنث: التبرر"، **السيرة النبوية**، ج 1، ص 154.

(3) **مستطرفات السرائر**، ص 109. وسيأتي نقله لاحقاً.

يكون غيره من الناس متحنثين ومتعبدين لله تعالى بينما هو غير متعبد، قال القمي: "أما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فأوضح، لاستلزامه كمال النقص وكونه أسوأ حالاً من آحاد الناس، مع ما ورد بما كان يفعله من الأعمال والحج في الأخبار"[1]. وممن نقل عنه أنّه تحنّث قبل الإسلام عبدُ المطلب جدُّ النبي ﷺ، جاء في أنساب الأشراف: "وكان أول من تحنّث بحراء. والتحنث التأله والتبرر"[2].

الاتجاه الثاني: أنّه ﷺ كان متعبداً بشريعة تخصّه، وهو الرأي الذي نسبه الشيخ إلى أصحابنا، قال: "ويقول أصحابنا: إنّه عليه السّلام قبل البعثة كان يوحَى إليه بأشياء تخصّه، وكان يعمل بالوحي لا اتّباعاً لشريعة قبله. وأمّا الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلِّمون.."[3]. وقال ابن البراج الطرابلسي: "كان نبينا نبياً على نفسه قبل البعثة، وبعده [وبعدها] رسول إلى كافة النسمة، لأنه قال: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"، وإلا لزم تفضيل المفضول، وهو قبيح"[4].

ويمكن الاستدلال لهذا الاتجاه بعدة وجوه، بعضها عقلية، والأخرى نقلية، وإليك هذه الوجوه:

الوجه الأول: وهو يعتمد على الحصر العقلي، بأن يقال: إنّ المحتملات الواقعية فيما كان عليه اعتقاد رسول الله ﷺ قبل البعثة تدور بين خيارات ثلاثة: وهي أن لا يكون متعبداً بشريعة أصلاً، أو يكون متعبداً بشريعة من سبقه، أو يكون له شريعة تخصه، ويتعبد على ضوئها، ومع بطلان القول بعدم كونه متعبداً من أصل كما مرّ معنا، وكذا بطلان القول بكونه متعبداً بشرع من سبقه، يثبت أنه كان متعبداً بشريعة تخصه. إذ لا رابع لهذه الاحتمالات واقعاً.

---

(1) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 564.
(2) **أنساب الأشراف**، ج 2، ص 84.
(3) **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 590.
(4) **جواهر الفقه**، ص 248.

أقول: أما القول بعدم كونه متعبداً من رأس فهو غير صحيح كما عرفت، وأما القول بعدم كونه متعبداً بشريعة من سبقه، فسيأتي ما فيه، ونذكر أنّ تعبده بشريعة إبراهيم عليه السلام غير مستبعد. ولذا يسقط هذا الوجه عن الاعتبار.

الوجه الثاني: إنّ اتباعه ﷺ لشريعة غيره يلزم منه أن يكون غيره أفضل منه، فإنّ المتبوع خير من التابع، وبما أنه ﷺ أفضل الخلق فيقبح أمره باتباع شريعة غيره، حذراً من تفضيل المفضول على الفاضل، فيتعين أن يكون له شريعة تخصه، وهذا الوجه العقلي قد جاء في كلام ابن البراج المتقدم، ونص عليه الميرزا القمي، قال: "إنّ ضرورة ديننا يقتضي أفضليته صلى الله عليه وآله عن كلّ الأنبياء عليهم السلام، وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول، وهو قبيح"[1].

ويرده: أنّ هذا النحو من الاتباع لا دليل على نفيه بشكل مطلق، وبيان ذلك: إنه لو كان الشخصان متعاصرين زمناً واختير أحدهما للنبوة دون الآخر، وأمر الآخر باتباعه فهذا يدل على أفضليّة المتبوع على التابع، فإنّ الاختيار الإلهي لشخص دون آخر ليكون نبياً لا يكون اعتباطاً، بل لميزة فيه، أمّا لو كانا غير متعاصرين زمناً، وإنما فصل بينهما فاصل كبير يزيد على قرون، وأمر اللاحق باتباع السابق، وكان الأمر بالاتباع مؤقتاً، ولمصلحةٍ معينة، ومن ثم يكون للتابع نبوّة تخصّه، فلا يكون الأمر بالاتباع دالاً على أفضلية المتبوع مطلقاً، ولا سيما أنّ الاتِّباع هنا في الحقيقة هو اتباع لشرع الله تعالى الذي أُنزل على النبي السابق، وليس الأمر من قبيل طاعة شخصٍ لآخر وانقياده له في حكمه السلطاني ليكون التابع منقاداً للمتبوع وأقلّ منه في الفضيلة، وهذا نموذج قرآني يؤكد صحة ما نقول، وهو أنّ إبراهيم عليه السلام كان في مرحلة زمنية معينة من أتباع شريعة نوح عليه السلام، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الصّافات: 83]، مع أنّ المكانة التي بلغها إبراهيم عليه السلام

(1) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 563.

بحسب الظاهر أعلى من مكانة نوح عليه السلام، فإبراهيم عليه السلام وصل أعلى درجات التسليم لله تعالى، جعلته يسلّم ابنه للذبح استجابة لأمر الله تعالى دون اعتراض، وقد قال تعالى في وصفه: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]، بينما نوحٌ عليه السلام أخذته العاطفة الأبوية، قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [هود: 45-46]، وأضف إلى ذلك أن دعوى أن نبينا ليس تابعاً لشريعة من سبقه تنافي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾ [النحل: 123].

الوجه الثالث: إنّ أفضليته على غيره من الأنبياء عليهم السلام ثابتة بلا ريب، فلو كانت نبوته قد تأخرت إلى ما بعد الأربعين من عمره لانتفت الأفضلية، لوجود أنبياء قد ثبتت نبوتهم قبل سن الأربعين، قال الميرزا القمي: "وأيضاً كون عيسى عليه السلام في المهد نبياً ويحيى عليه السلام في الصبا دون نبينا صلى الله عليه وآله إلى أربعين سنة ينافي أفضليته"[1].

ويرده:

أولاً: إنّ ما ورد في عيسى عليه السلام من جعله نبياً في المهد، وهو قوله تعالى: ﴿ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا﴾ [مَريَم: 30]، فأوّل ما قد يرد عليه أنه يتوقف على استظهار أنّ المراد بالإتيان والجعل هو الإتيان والجعل الفعليين للكتاب والنبوة عندما نطق بهذا الكلام، أي وهو في المهد، مع أنه قيل: المراد به أنه تعالى "حكم لي بإتيان الكتاب والنبوة"، كما ذكر الطبرسي[2]، ولو كان الإتيان في المستقبل، ويشهد له أنّ إتيان الكتاب يكون في العادة بالتنزل التدريجي في مراحل النبوة المختلفة، وهو إذ ذاك لا يزال طفلاً رضيعاً

(1) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 563.
(2) **مجمع البيان**، ج 6، ص 419.

لم يؤت كتاباً، ويشهد له أيضاً معتبرة الكناسي عن أبي عبد الله عليه السلام[1].

ثانياً: إنّ تقدّم النبوة أو تأخرها من حيث المرحلة العمرية لدى الأشخاص لا يدل على فضيلة، لأنّ اختيار مرحلة عمريّة معينة للنبوة، قد لا يكون له دخل وارتباط بملاكات النبي صلى الله عليه وآله وأهليته، بل بعوامل وشروط أخرى، من قبيل: مدى تقبل المجتمع له في هذه المرحلة العمريّة، فربما يكون الشخص حائزاً على كمالات معنوية وروحية ودرجات قربٍ من الله تعالى في أعلى مستوى، لكن الله لا يبعثه نبياً إلا في مرحلة زمنية متقدمة من عمره لمصلحة خارجة عن شخصه، كما لو كان المجتمع لا يتقبل النبي صلى الله عليه وآله إلا في مرحلة معينة، ولعلّ المجتمع العربي كان كذلك، وهذه فيما يبدو كانت إحدى المشكلات التي واجهت الإمام علي عليه السلام في موضوع الخلافة، فقد كان صغير السن بالقياس إلى شيوخ قومه.

الوجه الرابع: الاستناد إلى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[2]، قال الميرزا القمي: "ومع ما روى الخاصة والعامة أنّه

---

(1) عن يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام أَكَانَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام حِينَ تَكَلَّمَ فِي الْمَهْدِ حُجَّةَ اللَّه عَلَى أَهْلِ زَمَانِه؟ فَقَالَ: كَانَ يَوْمَئِذٍ نَبِيّاً حُجَّةَ اللَّه غَيْرَ مُرْسَلٍ أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِه حِينَ قَالَ: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مَرِيَم: 30-31]، قُلْتُ: فَكَانَ يَوْمَئِذٍ حُجَّةً لِلَّه عَلَى زَكَرِيَّا فِي تِلْكَ الْحَالِ وهُوَ فِي الْمَهْدِ؟ فَقَالَ: كَانَ عِيسَى فِي تِلْكَ الْحَالِ آيَةً لِلنَّاسِ ورَحْمَةً مِنَ اللَّه لِمَرْيَمَ حِينَ تَكَلَّمَ فَعَبَّرَ عَنْهَا وكَانَ نَبِيّاً حُجَّةً عَلَى مَنْ سَمِعَ كَلَامَه فِي تِلْكَ الْحَالِ، ثُمَّ صَمَتَ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ حَتَّى مَضَتْ لَه سَنَتَانِ وكَانَ زَكَرِيَّا الْحُجَّةَ لِلَّه عَزَّ وجَلَّ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ صَمْتِ عِيسَى بِسَنَتَيْنِ ثُمَّ مَاتَ زَكَرِيَّا فَوَرِثَه ابْنُه يَحْيَى الْكِتَابَ والْحِكْمَةَ وهُوَ صَبِيٌّ صَغِيرٌ أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِه عَزَّ وجَلَّ: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾، فَلَمَّا بَلَغَ عِيسَى عليه السلام سَبْعَ سِنِينَ تَكَلَّمَ بِالنُّبُوَّةِ والرِّسَالَةِ حِينَ أَوْحَى اللَّه تَعَالَى إِلَيْه فَكَانَ عِيسَى الْحُجَّةَ عَلَى يَحْيَى وعَلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ، ولَيْسَ تَبْقَى الأَرْضُ يَا أَبَا خَالِدٍ يَوْماً وَاحِداً بِغَيْرِ حُجَّةٍ لِلَّه عَلَى النَّاسِ مُنْذُ يَوْمَ خَلَقَ اللَّه آدَمَ عليه السلام وأَسْكَنَه الأَرْضَ.."، **الكافي**، ج 1، ص 382. إلا أن يقال: إنّ الرواية لا تنفي نبوته في سن المهد وإنما تنفي رسالته، فهو نبي غير مرسل. وقوله لما بلغ سبع سنين تكلم في النبوة والرسالة، يعني أنه أظهر النبوة وهو لا ينافي تقدمها. فتأمل.

(2) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 563.

صلى الله عليه وآله قال: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[1].

طبيعي أنّ الاستدلال بالحديث المذكور لا يعتمد على دعوى أنه يستفاد منه أنّ أسبقية النبوة وتقدمها في عامود الزمن تدل على الأفضليّة، لوضوح بطلان مثل هذا الزعم، وإلا لكان آدم عليه السلام أفضل من موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام، ونوح عليه السلام وإبراهيم عليه السلام، مع أنّ آدم كما وصفه الله لم يكن ذا عزم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طٰه: 115]، بينما هؤلاء هم ممن وصفهم الله تعالى بأنهم أولو عزم: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35]. وإنما يعتمد الاستدلال بالحديث على نكتة أخرى، وهي أن سبق نبوته صلى الله عليه وآله على آدم تعني أنه صلى الله عليه وآله كان تابعاً لشريعته لا لشريعة أحدٍ من الأنبياء عليهم السلام.

بيد أنّنا نلاحظ على ذلك بأنّ الحديث ضعيف السند جداً ولا يعول عليه[2]، ولو صحّ فتقدم نبوّته بهذا المعنى (أي قبل خلق آدم) لا يعني أنه كان

---

(1) وعلى هذا الخبر اعتمد الشيخ محمد تقي المجلسي لإثبات كونه صلى الله عليه وآله غير مكلف بشرع من قبله، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج 8، ص 654.

(2) روي مرسلاً، انظر: **جواهر الفقه**، ص 248، **ومناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص 183، **وعوالي اللئالي**، ج 4، ص 121، **ومفتاح الفلاح**، ص 29، **وشرح أصول الكافي** للمازندراني، ج 7، ص 165، **وروضة المتقين**، ج 1، ص 60، ووصفه العلامة محمد باقر المجلسي بالخبر المشهور، **بحار الأنوار**، ج 18، ص 278، وأغرب العلامة الأميني في وصف الخبر بالمتواتر، **الغدير**، ج 7، ص 38، ولكننا لم نعثر له على سند صحيح بل لم نجده في شيء من مصادرنا الحديثية التي عليها المعول، كالكتب الأربعة وسائر كتب الصدوق والشيخ، وكذا في كتب الشيخ المفيد، وغيرهم، وأما عند السنة، فالأمر كذلك، قال العجلوني: "قال السخاوي كغيره: وأما الذي يجري على الألسنة بلفظ "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" فلم نقف عليه بهذا اللفظ، فضلاً عن زيادة "وكنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين"، وقال الحافظ ابن حجر في بعض أجوبته عن الزيادة: أنها ضعيفة، والذي قبلها أقوى، وقال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ، قال السيوطي في الدرر: وزاد العوام: ولا آدم ولا ماء ولا طين، لا أصل له أيضاً"، **كشف الخفاء**، ج 2، ص 129. وفي نقل آخر: "كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد"، **سير أعلام النبلاء**، ج 13، ص 451، **وفتاوى السبكي**، ج 1، ص 38.

صاحب شريعة يتعبد بها، لأنّ ذلك العالم ليس عالم التكليف وسنّ الشرائع، ولعله لهذا قال ﷺ - على فرض صحة الخبر - "كنت نبياً" وليس رسولاً، ولعلّ المقصود بالخبر أنّه قُضيت وقدرت له النبوة قبل أن يُخلق آدم، وهذا ما يؤيده خبر آخر مروي في المقام في مصادر أساسية، فعن أبي هريرة قال: "قيل للنبي صلى الله عليه وآله: متى وجبت لك النبوة؟ قال: بين خلق آدم ونفخ الروح فيه"[1]. فوجوب النبوة هو بمعنى الوجوب القضائي، أي قضى الله تعالى أن يكون نبياً، لا الوجوب الفعلي، فتأمل.

الوجه الخامس: وهذا وجه يعتمد على النقل كسابقه، قال المجلسي: "الذي ظهر لي من الأخبار المعتبرة، والآثار المستفيضة هو أنه ﷺ كان قبل بعثته مذ أكمل الله عقله في بدو سِنّه نبياً مؤيداً بروح القدس، يكلّمه الملك، ويسمع الصوت، ويرى في المنام، ثم بعد أربعين سنة صار رسولاً، وكلّمه الملك معاينة، ونزل عليه القرآن، وأُمر بالتبليغ، وكان يعبد الله قبل ذلك بصنوف العبادات، إما موافقاً لما أمر به الناس بعد التبليغ وهو أظهر، أو على وجه آخر، إما مطابقاً لشريعة إبراهيم (عليه السلام)، أو غيره ممن تقدمه من الأنبياء (عليهم السلام)، لا على وجه كونه تابعاً لهم وعاملاً بشريعتهم، بل بأن ما أوحي إليه (صلى الله عليه وآله) كان مطابقاً لبعض شرائعهم، أو على وجه آخر نسخ بما نزل عليه بعد الإرسال"[2].

أقول: إنّ ما يظهر لنا من الأخبار أنه ﷺ كان مسدداً بروح القدس، وأن الله تعالى قرن به أعظم ملك من ملائكته يهديه معالم الحق ويأخذ به طريق المكارم، كما جاء في الخبر عن علي عليه السلام، قال: "ولَقَدْ قَرَنَ اللَّه بِه ﷺ، مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِه، يَسْلُكُ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، ومَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَه ونَهَارَه"[3]، وتتمة الخبر تشهد بكون النبوة نزلت

(1) **المستدرك** للحاكم، ج 2، ص 609.
(2) **بحار الأنوار**، ج 18، ص 277.
(3) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 157.

عليه في سن متأخرة، فقد أكمل الإمام عليه السلام قائلاً: "أَرَى نُورَ الْوَحْيِ والرِّسَالَةِ وأَشُمُّ رِيحَ النُّبُوَّةِ، ولَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْه صلى الله عليه وآله، فَقُلْتُ، يَا رَسُولَ اللَّه مَا هَذِه الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ أَيِسَ مِنْ عِبَادَتِه، إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ ولَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ، وإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ"[1]. ولكنّ الأخبار لا تنصّ على نبوته منذ ولادته، ولا يظهر منها ذلك، بل إنّ بعضها نصّ على أنه مرّت عليه فترة لم يكن فيها نبياً، وأنه قبل النبوة كان يفعل كذا أو قال كذا، ففي مستطرفات السرائر نقلاً عن جامع البزنطي، " قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام وأبا عبد الله عليه السلام من بعده يقولان: حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشرين حجة مستترة منها عشر حجج أو قال تسعة - الوهم من الراوي - قبل النبوّة "[2]، وروى الكليني في خبر طويل: ".. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: إِنِّي كُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى الإِبِلِ والْغَنَمِ وأَنَا أَرْعَاهَا ولَيْسَ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وقَدْ رَعَى الْغَنَمَ، وكُنْتُ أَنْظُرُ إِلَيْهَا قَبْلَ النُّبُوَّةِ وهِيَ مُتَمَكِّنَةٌ فِي الْمَكِينَةِ[3] مَا حَوْلَهَا شَيْءٌ يُهَيِّجُهَا حَتَّى تَذْعَرَ فَتَطِيرُ فَأَقُولُ مَا هَذَا وأَعْجَبُ.."[4].

وهذا ما دلّت عليه الأخبار التاريخية التي تتحدث عن أنّ نبينا محمد صلى الله عليه وآله مرت عليه فترة لم يكن فيها نبياً، ثم بعثه الله تعالى[5].

ويدل عليه قبل ذلك كله الكتاب، وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ

(1) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 157.
(2) **مستطرفات السرائر**، ص 109.
(3) "في المكينة، أي في مكان تمكنت فيه"، **مرآة العقول**، ج 14، ص 203.
(4) **الكافي**، ج 3، ص 233.
(5) في شرح الأخبار للقاضي نعمان: "وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يعارض خديجة ويخبرها بما يأتيه من قبل أن ينبأ به، وما يراه في منامه، وتخبره هي بقول ورقة، فلما أتاه الوحي من عند الله عز وجل بالرسالة أخبرها بذلك.."، **شرح الأخبار**، ج 3، ص 16. وروى الراوندي في الخرائج والجرائح: "أن زيد بن سلام قال: إنّ جده أبا سلام حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله بينما هو في البطحاء قبل النبوة، فإذا هو برجلين عليهما ثياب سفر.."، **الخرائج والجرائح**، ج 1، ص 126، وعنه **بحار الأنوار**، ج 15، ص 217.

رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشّورىٰ: 52]، فهو ظاهر في أنه ما كان نبياً يوحى إليه، إذ لو كان منذ خلقه الله تعالى نبياً لما نفى عنه العلم بالكتاب والإيمان. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضّحىٰ: 7]، فإنّ الضلال إذا فسر بما ذكره جمع من العلماء والمفسرين من أنه كان غافلاً وبعيداً عن النبوة، فهداه إليها[1]، فهذا واضح في الدلالة على المراد، بل إن الضلال أياً ما فُسِّر لا ينسجم مع كونه نبياً منذ طفولته أو قبل ذلك.

الوجه السادس: الإجماع، قال الشيخ الطوسي في العدة: "والَّذي يدلّ على ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقة المحقّة، لأنّه لا اختلاف بينهم في ذلك، وإجماعها حجّة"[2].

ويرده: إنه إذا أُريد الإجماع على نبوته قبل البعثة كما يظهر من كلام ابن البراج المتقدم ومن كلام العلامة المجلسي، فهو غير صحيح لأننا لا نجد إجماعاً في المسألة، حيث يظهر من الصدوق[3] والمفيد[4] والمرتضى[5]، بل والطوسي نفسه[6] أنّ حياته انقسمت إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل النبوة

---

(1) **مجمع البيان**، ج 4، ص 103.

(2) **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 591.

(3) قال: "حال النبي صلى الله عليه وآله قبل النبوة حال قائمنا وصاحب زماننا عليه السلام في وقتنا"، **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 200.

(4) جاء كلامه وكلام السيد المرتضى الآتي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، أوائل المقالات، ص 137.

(5) قال المرتضى: "إنّ هذه الآية إنما تدل على أنه عليه السلام ما يحسن الكتابة قبل النبوة وإلى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون أنه عليه السلام ما كان يحسنها قبل البعثة، وأنه تعلمها من جبرئيل بعد النبوة، وظاهر الآية تقتضي ذلك، لأن النفي تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها.."، **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 107.

(6) يقول الشيخ الطوسي: "أن يوم الثالث عشر كان مولد أمير المؤمنين عليه السلام في الكعبة قبل النبوة باثنتي عشرة سنة"، **مصباح المتهجد**، ص 805، وراجع: ص 819، وذكر ذلك السيد ابن طاووس، في **إقبال الأعمال**، ج 3، ص 231.

ومرحلة ما بعدها، أو مرحلة ما قبل البعثة ومرحلة ما بعدها[1]، بناءً على أنّ المقصود بالبعثة هي بدء مرحلة النبوة، وليس إظهارها. وأمّا إذا أُريد الإجماع على أن له ﷺ شريعة تخصّه ولو لم يكن نبياً، فنقول: إنّ الإجماع في قضايا الاعتقاد لا حجية فيه، كما أوضحنا ذلك في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي[2]. ولو كان الإجماع حجة في قضايا الاعتقاد فهو في المقام محتمل المدركية، لاستناد المجمعين على بعض الوجوه العقلية أو النقلية المتقدمة.

الاتجاه الثالث: وهو أنّه ﷺ كان متعبداً بشريعة من قبله، وهذا الاتجاه سوف نبحثه على مرحلتين:

المرحلة الأولى: هل ثمّة مانع من تعبده ﷺ بشريعة سابقة؟ وهذا بحث ثبوتي.

ذكر الميرزا القمي مانعين من ذلك:

المانع الأول: ما ذكره الميرزا القمي وتقدم نقله من "أنّ ضرورة ديننا يقتضي أفضليته صلى الله عليه وآله عن كلّ الأنبياء عليهم السلام، وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول، وهو قبيح".

ولكنك عرفت أنّ هذا المانع غير تام، فلاحظ ما ذكرناه قبل قليل.

المانع الثاني: أنه لو كان متبعاً لشريعة من سبقه فالسؤال ما هو الطريق لمعرفته بتلك الشريعة؟ يوجد ثلاثة طرق: **الأول**: أن يكون قد تلقى تلك الشريعة عن طريق الوحي، **الثاني**: أن يكون قد تلقاها بالتعلم عند علمائهم، **والثالث**: أن يكون قد قرأها من كتبهم، والاحتمالات باطلة، قال القمي: "لو كان كذا[3]، لكان إمّا بالوحي، أو بالتعليم من علمائهم، والأوّل هو معنى

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 107.
(2) راجع: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 382.
(3) أي متعبداً بشريعة من قبله.

الرسالة، والموافقة[1] لا يقتضي المتابعة، وأما الثاني[2]، فلو ثبت لافتخر أهل الأديان بذلك، ولو افتخروا به لشاع. ولم يعاشر[3] أهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئاً، وإلا فالعادة تقتضي بنقله، ولا من كتبهم، لأنّه صلى الله عليه وآله كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب.."[4].

ويردّه:

أولاً: إنّ الطرق إلى شريعة منْ قبله لا تنحصر بما ذكره، إذ يوجد طريق رابع، غير طريق الوحي، وغير طريق التعليم عند علمائهم، وغير طريق القراءة في كتبهم، وهذا الطريق هو إمّا الرؤية الصادقة أو التسديد الإلهي الذي ينير عقله ويجعله بفطرته السليمة يختار الصائب من الشرائع السابقة دون وحي ودون دراسة على أحد، وإمّا من خلال ما وصل من تلك الشريعة بالتواتر أو نحوه، فيتعبد بهذا القدر الواصل إليه من خلال هذا الطريق القطعي.

ثانياً: إنّ الطرق الثلاث التي ذكرها ليست كلها باطلة، وإنّما المرفوض والباطل منها خصوص أن يكون قد تعلّم عند علمائهم، وأمّا الطريقان الآخران فلا مانع منهما، فالتلقي من الوحي هو طريق معقول، ولا يرد اعتراضه عليه بأن هذا معناه أنه كان نبياً، وذلك لأنّه قد يقال: إنّ الوحي لا يعني أنه رسول أو نبي، فليس كل من أوحي إليه هو رسول[5]، وأمّا الأخذُ

---

(1) هذا دفع دخل، وحاصله أنّ مشابهة بعض ما كان يفعله ﷺ لما في الشرائع السابقة تدل على أخذه منها واتباعه لها، ويرده: أن الموافقة لا تعني المتابعة، بل قد تكون اتفاقية.

(2) وهو التعليم من علمائهم. ولو استدل هنا بالاستبعاد العقلي لكان وجيها، وذلك أنّ النبي ﷺ لا يعقل أن يكون قد تعلم عند علمائهم.

(3) هذا رد ثانٍ على أخذه الشرائع السابقة بالتعليم من علمائهم، والرد هو أنّ التعليم يقتضي المعاشرة، وهو ﷺ لم يعاشر أهل الكتاب، ولم يأخذ منهم شيئاً، وإلا لنقل، وإذا قيل: الأخذ لا يحتاج إلى معاشرة، فلعله أخذ ذلك من كتبهم، فيرده أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب.

(4) **قوانين الأصول**، ج 2، ص 563.

(5) وقد أوحى الله تعالى إلى أم موسى، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ

من كتبهم فهو الآخر قد يقال إنه لا محذور فيه، ولا يعترض عليه بأنّه كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب، وذلك لأنّ بالإمكان الأخذ من كتبهم من دون معرفته ﷺ بالقراءة والكتابة، كما لو سمعها وتُليت عليه ممن يثق به ويصدقه أو اشتهر نقلها عنهم.

أجل، ثمّة وجهٌ يمكن طرحه في تفسير الآية ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العَنكبوت: 48]، وهو أن نفي تلاوته لكتابٍ قبل القرآن، أو خطّه له بيمينه إنما يرمي إلى نفي علمه بالشرائع والكتب السابقة، دينية أو غير دينية، وذلك بقرينة التعليل في الآية، وهو قوله: ﴿إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العَنكبوت: 48]، فنفي الارتياب عنهم لا يكون ولا يحصل بمجرد نفي تلاوته للكتب السابقة وقراءتها مع كونه عالماً بها بشكل أو بآخر.

المرحلة الثانية: هل ثمة مقتضٍ أو دليلٌ على أنه ﷺ فعلاً كان متعبداً بشريعة سابقة؟ وهذا بحث إثباتي.

يمكن أن يذكر وجهان على ثبوت وقيام الدليل على ذلك:

الوجه الأول: أنه بعد أنْ قام الدليل على أنّه ﷺ ما كان بلا شريعة، ولا كان متبعاً لشريعة تخصّه، فلا محالة يكون متبعاً لشريعة سابقة، إذْ لا احتمال رابع في البين.

ويلاحظ عليه: إن هذا الوجه إنما يصح لو تبيّن لنا بطلان الوجهين الآخرين، ونحن أبطلنا الوجه الأول، وهو أنه كان بلا شريعة، وأما الثاني، وهو أنه كان له شريعة تخصه فلم يثبت لنا بطلانه، غايته أنه لم ينهض الدليل عليه، وعليه فلا يمكن نفيه واقعاً، ليتعيّن الاحتمال الثالث.

فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]. وهي ليست من الأنبياء عليهم السلام.

الوجه الثاني: أنّ اتباع النبي ﷺ قبل نبوته للشريعة السابقة هو الحالة الطبيعيّة، فكل إنسان مكلّف ملزم باتباع الشريعة، ولا يرتفع هذا الوجوب عنه إلا بعد مجيء الدين اللاحق بشريعة جديدة تنسخ السابقة، أو في حال تعرض الشريعة السابقة للتحريف، والشرط الأول محرز لأنّ المفروض أننا نتكلم قبل بعثة النبي ﷺ، وأما الشرط الثاني، فقد يقال بانتفائه لعلمنا بتعرض الشرائع السابقة على الإسلام للتحريف. أو قلْ إنّ لدينا علماً إجمالياً بتعرّض تلك الشرائع للتحريف، وهو علم منجز ويؤدي إلى سقوطها برمتها عن الحجيّة.

ولكن يمكن القول: صحيح أنّ شريعة موسى وشريعة عيسى وقد تعرضتا للتحريف ولكن الشريعة الإبراهيمية في معالمها العامة - التي تتلاقى بها مع الإسلام وسائر الشرائع التوحيدية - لم تتعرض للتحريف، وعليه، فمن المعقول والممكن أن يكون النبي ﷺ آخذاً بها ومتعبداً بأحكامها، والأمر لا يقف عند حدود الإمكان، بل نستطيع إقامة الدليل على كونه مكلفاً باتباعها، وذلك بملاحظة الإرشاد والتوجيه القرآني لنبينا القاضي بضرورة اتباع شريعة إبراهيم، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 161]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البَقَرَة: 135]، وفي بعض الآيات ما يدل على أن النبي ﷺ نفسه كان مأموراً باتباع ملّة إبراهيم ﷺ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النّحل: 123] . فهذه الآيات تؤكّد على أنّ الملّة الإبراهيمية قد هدى الله تعالى نبيه ﷺ إليها، وهذه الهداية لم تكن بعد البعثة فحسب، بل كانت قبل البعثة أيضاً، وذلك بقرينة قرن الهداية إليها مع نفي الشرك عنه، ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البَقَرَة: 135].

ويشهد لهذا الرأي أيضاً: ما روي عن أبي جعفر الباقر ﷺ عن رسول الله ﷺ: ".. لأنّي من إبراهيم وإبراهيم منّي، دينه ديني وسنته سنتي، وأنا

أفضل منه.."[1]، وفي خبر آخر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: "إنّ الحنيفيّة هي الإسلام"[2].

إن الأمر الإلهي باتباع ملة إبراهيم عليه السلام - مع أنّها لم تكن الدين الأخير الذي أمر الناس باتباعه قبل بعثته صلى الله عليه وآله، وإنما الدين الأخير الذي أمر البشر باتباعه قبل بعثته صلى الله عليه وآله هو المسيحية وقبله اليهودية - مرده إلى ما قلناه من تعرض الشريعتن السماويتين بعد الإبراهيمية لشيء من التحريف، فلم يبق سوى المعالم والخطوط العامة المأثورة عن شيخ الأنبياء وأبيهم إبراهيم الخليل عليه السلام.

المقام الثاني
تعبّد النبي صلى الله عليه وآله بعد البعثة بالشرائع السابقة

إنّ الحديث عن تعبده صلى الله عليه وآله قبل البعثة بالشرائع السابقة كان عن تكليفه صلى الله عليه وآله الشخصي، وأمّا الحديث عن تكليفه بعد البعثة فليس حديثاً عن تعبده الشخصي، ليقال: إنّ تعبده كشخص لا يلازم تعبد أمته، وإنما الكلام في تعبده كرسول، وتعبده كذلك هو تعبد لأمته، ويشمله ما دل على لزوم اتباعه والاقتداء به، ما يعني أنّ شرع من قبلنا حجة علينا. باختصار: إنّ محل الكلام هنا في أنه هل من مصادر شريعته صلى الله عليه وآله الأخذ بشريعة من قبله أم لا؟ وهذا ما نبحثه من خلال النقاط التالية:

أولاً: إطلالة على أقوال الفقهاء في المسألة

ثانياً: البحث الثبوتي/ بين الإمكان والاستحالة

ثالثاً: البحث الإثباتي/ دراسة الأقوال وأدلتها

---

(1) **المحاسن**، ج 1، ص 152، **وتفسير العياشي**، ج 1، ص 169، **وبصائر الدرجات**، ص 73، **والغيبة** للنعماني، ص 93، **والأمالي** للصدوق، ص 173، **وفضائل الشيعة** له، ص 32.

(2) **تفسير العياشي**، ج 1، ص 61.

رابعاً: الإسلام ونسخ الشرائع السابقة

خامساً: بيان حكم الشك/استصحاب شرع من قبلنا

سادساً: تطبيقات شرع من قبلنا

1 - أقوال الفقهاء والأصوليين

اختلف الأصوليون والمتكلمون والفقهاء في المسألة على عدة أقوال:

قال الشيخ الطوسي (460 هـ): "عندنا أنّ النّبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يكن متعبّداً بشريعة منْ تقدّمه من الأنبياء، لا قبل النّبوّة ولا بعدها، وأنّ جميع ما تعبّد به كان شرعاً له"[1].

وقال المقداد السيوري (826هـ): "ثمّ إنّ كلّ واحد من أحكام المسبوقة (أي الشريعة المسبوقة) إمّا أن يكون منافياً لحكم من أحكام السابقة أو لا، فان كان الأوّل كان ناسخا له، وإن كان الثاني: فإمّا أن يكون موافقاً له أو لا، فان كان الأوّل كان ذلك من جملة الاتّفاقات في الأحكام، وإن كان الثاني وهو أن لا يكون منافياً ولا موافقاً لم يجز التعبّد به إلَّا بدليل خارجيّ"[2].

وقال الآمدي (631 هـ): "اختلفوا في النبي (عليه السلام) وأمته، بعد البعث، هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟ فنقل عن أصحاب أبي حنيفة، وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه، وعن بعض أصحاب الشافعي أنّ النبي عليه السلام، كان متعبداً بما صحّ من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه[3]، لا من

(1) **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 570.

(2) **كنز العرفان**، ج 2، ص 370.

(3) وممن تبنى هذا الرأي ابن حجر، انظر: **فتح الباري**، ج 4، ص 255، وعلى هذا الرأي أتباع الخط السلفي، انظر: **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 3، ص 310.

جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها. ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك، وهو المختار"[1].

وقال أبو إسحاق الشيرازي (476 هـ): "اختلف أصحابنا في شرع من قبلنا على ثلاثة أوجه: فمنهم من قال: ليس بشرع لنا. ومنهم من قال: هو شرع لنا إلا ما ثبت نسخه، ومنهم من قال: شرع إبراهيم صلوات الله عليه وحده شرع لنا دون غيره. ومنهم من قال: شرع موسى شرع لنا إلا ما نسخ بشريعة عيسى صلوات الله عليه، ومنهم من قال: شريعة عيسى صلى الله عليه وسلم شرع لنا دون غيره، وقال الشيخ الإمام رحمه الله ونور ضريحه: والذي نصرت في التبصرة أنّ الجميع شرع لنا إلا ما ثبت نسخه، والذي يصحّ الآن عندي أنّ شيئاً من ذلك ليس بشرع لنا.."[2].

وقال الشوكاني (1255هـ): " اختلفوا هل كان متعبداً بعد البعثة بشرع من قبله أم لا؟ على أقوال: **الأول**: أنه لم يكن متعبداً باتباعها، بل كان منهياً عنها واليه ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في آخر قوليه، واختاره الغزالي في آخر عمره، قال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح وكذا قال الخوارزمي في الكافي.. وصحح هذا القول ابن حزم.. وبالغت المعتزلة فقالت: باستحالة ذلك عقلاً وقال غيرهم: العقل لا يحيله ولكنه ممتنع شرعاً واختاره الفخر الرازي والآمدي. **القول الثاني**: انه كان متعبداً بشرع من قبله إلا ما نسخ منه، نقله ابن السمعاني عن أكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين، قال ابن القشيري: هو الذي صار إليه الفقهاء واختاره الرازي، وقال: إنه قول أصحابهم، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو إسحاق واختاره ابن الحاجب، قال ابن السمعاني: وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه، قال القرطبي: وذهب إليه معظم أصحابنا يعني المالكية، قال

(1) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4، ص 136.
(2) **اللمع في أصول الفقه**، ص 184.

القاضي عبد الوهاب: إنه الذي تقتضيه أصول مالك... **القول الثالث**: الوقف حكاه ابن القشيري وابن برهان، **وقد فصل بعضهم** تفصيلاً حسناً فقال: إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ولم يكن منسوخاً ولا مخصوصاً فإنه شرع لنا، وممن ذكر هذا القرطبي، ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فإطلاقهم مقيّد بهذا القيد، ولا أظن أحداً منهم يأباه"[1].

يتلخص مما تقدم:

أولاً: أنّه يوجد في مسألة تعبده ﷺ بالشراع السابقة بعد البعثة اتجاهان أساسيان: **الأول**: استحالة ذلك. **الثاني**: إمكان ذلك، بل وقوعه. والقائلون بالإمكان على ثلاثة آراء:

الأول: إنّ تلك الشرائع -مع إمكان التعبّد بها- ليست بحجة لنا، وأنّ النسخ مسلط عليها جملة وتفصيلاً، والنبي ﷺ لم يكن متعبداً بها، حتى إذا وجد في شريعتنا حكم موافق لها لعدّ مماثلاً لذاك الحكم وليس استمراراً له. وتبنى هذا القول جمعٌ من الأصوليين[2]، وهذا ما ذهب إليه علماؤنا[3].

الثاني: إنّ الشريعة السابقة باقية على الحجيّة، وهي شرع لنا مطلقاً، إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا. والقائلون بهذا القول انقسموا على عدة أقوال، وقد ذكر الشيرازي في المسألة ثلاثة أوجه مع أنه لم ينقل في كلامه سوى وجهين، فإنّ الباقي ليست أقوالاً في عرض ذينك الوجهين بل في طول أحدهما.

---

(1) **إرشاد الفحول**، ص 240.

(2) نقل الشوكاني في كلامه المذكور في المتن أسماء بعض القائلين بذلك، وممن اختار القول بعدم كونه ﷺ متعبداً بشرع من سبقه: الغزالي، قال: "المختار أنه لم يتعبد ﷺ بشريعة من قبله"، **المستصفى**، ص 166. واختاره الآمدي كما تقدم في كلامه.

(3) تقدم نقل كلام الفاضل المقداد، وسيأتي نقل كلام له أن النسخ ليس لجميع أحكام الشريعة السابقة، وقال الميرزا القمي: "وأما بعد البعثة فالحق أيضاً أنه صلى الله عليه وآله لم يكن متعبداً بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفس المتابعة"، **قوانين الأصول**، ج 2، ص 564.

الثالث: التفصيل الذي استحسنه الشوكاني، وخلاصته كما يقول عبد الوهاب خلاف: أنّ "ما قصّه علينا الله ورسوله، من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مكتوب علينا كما كتب عليهم، أو أنه مرفوع أو منسوخ.. يكون شرعاً لنا وعلينا اتباعه وتطبيقهما ما دام قد قص علينا ولم يرد في شرعنا ما ينسخه"[1].

والفرق بين الثاني والثالث هو في العموم والخصوص، فعلى الثاني، نأخذ بكل حكم ثبت في شرع من سبقنا أكان مما قصه علينا الله ورسوله، في الكتاب والسنة، أو كان مما ورد في كتب أصحاب تلك الشرائع، وأما على الثالث فلا نأخذ إلا بما ثبت من تلك الشريعة مما قصه علينا الله ورسوله، دون أي إشارة إلى نسخه.

وثمة رأي رابع، ذكره الشوكاني، وهو التوقف، والتوقف إنما يصار إليه إن لم ينهض لنا دليل على صحة الآراء الثلاثة المتقدمة.

ثانياً: إنّ الذي يظهر من كلام الشيخ الطوسي إجماع الشيعة على عدم كونه مكلفاً بشريعة من قبله قبل البعثة، وصرح بالإجماع في تتمة كلامه عن التعبد بشرع من قبلنا قبل النبوة[2]، وقد عرفت الحال في دعواه ذلك قبل البعثة، وأما بعدها فحال دعوى الإجماع في هذه المرحلة كحال دعواه قبلها، لجهة عدم الحجية في هذا الإجماع، لعدم أصالته، وأما عند سائر المذاهب فثمّة خلاف بينهم على ما عرفت في كلام الأعلام، ويمكن القول: إنّ الأكثر على الأول، قال المقداد السيوري: "أكثر الأصوليّين على أنّه صلَّى اللَّه عليه وآله غير متعبّد بشرع من قبله"[3].

---

(1) **علم أصول الفقه** لعبد الوهاب خلاف، ص 94.

(2) قال: "والَّذي يدلّ على ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقة المحقّة، لأنّه لا اختلاف بينهم في ذلك، وإجماعها حجّة"، **العدة في الأصول**، ج 2، ص 591.

(3) **كنز العرفان**، ج 2، ص 370.

إذا اتضحت الاتجاهات والأقوال في المسألة، فلا بدّ أن تقارب من جهتين:

الجهة الأولى: الجهة الثبوتية، فقد نقل عن البعض أنّ تعبده ﷺ بشريعة من قبله مستحيل عقلاً.

الجهة الثانية: الجهة الإثباتية، فهل ثمّة ما يدلّ على أنّ الشريعة السابقة تمثّل حجّة علينا في حال لم تكن مما نالتها يد التحريف؟

2 - البحث الثبوتي: بين الإمكان والاستحالة

على المستوى الثبوتي ثمة من قال بالإمكان عقلاً وعدم وجود مانع من أن يتعبدنا الله تعالى بشرع من قبلنا، لأنّ لله تعالى حق الطاعة علينا، وأن له أن يحدد لنا ما نطيعه به، أكان شريعة جديدة أو شريعة سابقة. قال الغزالي (505 هـ) مستدلاً على الجواز بأنّ "لله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة، أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة، ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه"[1].

ولكنّ بعض الناس قالوا بالاستحالة، ونسب إلى المعتزلة[2]، وقال الغزالي: "وزعم بعض القدرية أنّه لا يجوز بعثة نبي إلا بشرع مستأنف، فإنّه إن لم يجدد أمراً فلا فائدة في بعثته، ولا يرسل الله تعالى رسولاً بغير فائدة"[3].

ولكنّ هذا الاستدلال ضعيف، وقد أجاد الغزالي في الرد عليهم، فقال: "ويلزمهم على هذا تجويز بعثته بمثل تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست،

(1) **المستصفى**، ص 166.
(2) نسب الشوكاني ذلك إلى المعتزلة، قال: "وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلاً"، **إرشاد الفحول**، ص 240.
(3) **المستصفى**، ص 166.

وإرساله بمثلها إذا كانت قد اشتملت على زوائد، وأن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم، والثاني مبعوثاً إليهم وإلى غيرهم، ولعلّهم يخالفون إذا كانت الأولى غضة طرية، ولم تشتمل الثانية على مزيد، فنقول: يدل على جوازه ما يدل على جواز نصب دليلين وبعثة رسولين معاً، كما قال تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يَس: 14]، وكما أرسل موسى وهارون وداود وسليمان، بل كخلق العينين مع الاكتفاء في الإبصار بإحداهما، ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى، وهو تحكم"[1].

3 - البحث الإثباتي / دراسة الأقوال وأدلتها

وعلى الصعيد الإثباتي، لا بدّ أن نتناول المسألة من خلال النقاط التالية:

أ - تحرير محل الكلام

لا يخفى أنّ ثمّة أصنافاً من الأحكام التي اشتملت عليها الشرائع السابقة أو نسبت إليها لا بدّ من إخراجها من دائرة البحث، ويمكن إجمال القول في ذلك بأنّ محلّ الكلام هو ما ثبت من تلك الشرائع بطريق معتبر وموثوق و"لم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه بالخصوص، ولا ما يدل على تكليفنا به"[2]. وتفصيل الكلام في هذا نوضحه فيما يلي:

أولاً: لا بدّ أنْ نفرض أنّ محلّ الكلام هو في الشرائع السماوية السابقة الواصلة إلينا بطريق معتبر يمكن التعويل عليه، كما لو نُصَّ على أحكام تلك الشريعة في القرآن الكريم مثلاً، وبهذا الشرط يخرج ليس فقط ما تتضمنه بعض الكتب السماوية السابقة التي لا يسعنا التعويل عليها لعدم وصول نسخة منها نضمن معها سلامتها من التحريف، بل ويخرج أيضاً ما جاء في الأخبار الضعيفة المرويّة في مصادر المسلمين، ولا سيما ما رواه مسلمة أهل الكتاب،

(1) **المستصفى**، ص 166.
(2) **أصول الاستنباط**، ص 339.

فهذه لا تقوم بها حجة حتى لو كان الحكم مروياً عن نبينا ﷺ فضلاً عن الحكم المنقول عن الأنبياء السابقين.

ثانياً: ولا بدّ أن نخرج عن مورد البحث ما قام الدليل على استمراره وإمضائه في شريعتنا، فمثل هذا لا شكّ في كونه خارجاً عن محل الكلام، لأنّ إقرار الشريعة الإسلامية له جعله حكماً من أحكامها أيضاً. وقد قام الدليل على استمرار الكثير من الأحكام في شريعتنا، ولا سيما على مستوى العبادات، فإننا نجد أنّ أمهات العبادات المعروفة عندنا هي عبادات مشتركة بين كافة الشرائع السماوية، وإن اختلفت في التفاصيل، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: إنّ الصلاة فيما يستفاد من القرآن الكريم ليست واجبة على المسلمين فقط، فهذا نبي الله عيسى عليه السلام يقول: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿31﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ [مَريَم: 31-32] وهكذا فإن إبراهيم عليه السلام كان يدعو ربه قائلاً: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾ [إبراهيم: 40]، وفي شأن إسماعيل يقول تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾ [مَريَم: 55]. قال القرطبي في تفسير ما جاء على لسان عيسى عليه السلام: "ودلت هذه الآية على أن الصلاة والزكاة وبر الوالدين كان واجبا على الأمم السالفة، والقرون الخالية الماضية، فهو مما يثبت حكمه ولم ينسخ في شريعة أمره"[1].

المثال الثاني: الزكاة، وقد شملتها آيات الصلاة أعلاه.

المثال الثالث: إنّ الحج المعروف عند المسلمين هو ذو أصل إبراهيمي، وقد بدأت مناسكه وشعائره مع إبراهيم الخليل عليه السلام، قال تعالى مخاطباً نبيّه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْـًٔا وَطَهِّرْ

(1) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 11، ص 104.

بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحَجّ: 26-27].

المثال الرابع: وكذلك الحال بالنسبة للصيام، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183].

المثال الخامس: القصاص، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المَائدة: 45].

المثال السادس: حرمة الربا، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النِّسَاء: 160-161]. واستمرار حرمة الربا في شريعتنا من الواضحات، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 278-279].

إلى غير ذلك من الأمثلة.

ثالثاً: ولا بدّ أن نُخرج عن مورد البحث ما قام الدليل على نسخه وعدم بقائه في شريعتنا، وطبيعي أن يكون هذا النوع خارج دائرة البحث، ونذكر لذلك بعض الأمثلة:

المثال الأول: تحريم النشاط في يوم السبت عند بني إسرائيل، لأنه يوم راحة[1]، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِي ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ

(1) جاء في سفر التكوين: "وبارك الله اليوم السابع وقدسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً"، **الكتاب المقدس**، سفر التكوين 2: 3.

قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البَقَرَة: 65]. وفي آية أخرى: ﴿وَرَفَعۡنَا فَوۡقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمۡ وَقُلۡنَا لَهُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُلۡنَا لَهُمۡ لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا﴾ [النِّسَاء: 154]، والمقصود بقوله: "ولا تعدوا": "لا تتجاوزوا في يوم السبت، ما أبيح لكم، إلى ما حرم عليكم قال قتادة: أمرهم الله ان لا يأكلوا الحيتان يوم السبت، ولا يعرضوا لها، وأحلّ لهم ما عداه"[1]. فهذا التحريم مختصٌ بهم وهو منسوخ في شريعتنا.

المثال الثاني: نذر الولد للمعبد، فقد كان جائزاً في بعض الشرائع السابقة، ولذا نذرت امرأة عمران ما في بطنها محرراً للمعبد، قال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ عِمۡرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ مَا فِي بَطۡنِي مُحَرَّرٗا فَتَقَبَّلۡ مِنِّيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [آل عِمرَان: 35]. والتحرير هنا هو كما قال المفسرون "تحريرٌ عن قيد الولاية التي للوالدين على الولد من حيث تربيته واستعماله في مقاصدهما وافتراض طاعتهما[2]، فبالتحرير يخرج من تسلّطِ أبويه عليه في استخدامه، وإذا كان التحرير [المحرر] منذوراً لله سبحانه يدخل في ولاية الله يعبده ويخدمه، أي يخدم في البيع والكنائس والأماكن المختصة بعبادته تعالى في زمان كان فيه تحت ولاية الأبوين لولا التحرير، وقد قيل: إنهم كانوا يحررون الولد لله، فكان الأبوان لا يستعملانه في منافعهما ولا يصرفانه في حوائجهما بل كان يجعل في الكنيسة يكنسها ويخدمها لا يبرح حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين الإقامة والرواح فإن أحب أن يقيم أقام وإن

---

(1) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 379، **ومجمع البيان**، ج 3، ص 230.

(2) لم يثبت وجوب طاعة الوالدين على ولدهما، وإنّما ثبت وجوب الإحسان إليهما والبرّ بهما ومعاشرتهما بالمعروف، كما قال تعالى: ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانًا﴾ [البقرة: 83]، وشتّان بين الطاعة والإحسان. وقد اختار ذلك - أعني عدم وجوب إطاعة الوالدين - غير واحد من الفقهاء، راجع: **شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)**، ج 17، ص 29، وفي جواب على استفتاء وجّه إليه قال: "لا تجب طاعة الوالدين في كلّ شيء وإنّما الواجب على الولد هو معاشرتهما بالمعروف"، **المسائل الشرعية**، ج3 ص220.

أحب الرواح ذهب لشأنه"[1]. وهذا النوع من نذر الولد ليكون محرراً لله في خدمة المسجد مثلاً، غير سائغ - بحسب الظاهر - في شريعتنا الإسلامية.

المثال الثالث: استرقاق السارق، فالظاهر من قصة نبي الله يوسف عليه السلام أنّ ذلك كان شريعة في بني إسرائيل، وهذا الحكم منسوخٌ في شريعتنا، قال تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ قَالُواْ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمۡ كَٰذِبِينَ قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحۡلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يُوسُف: 73-75]، فقوله تعالى: "﴿قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ أي: جزاء سرقته أخذ ﴿مَن وُجِدَ فِي رَحۡلِهِۦ﴾ وكانت السُّنة في بني إسرائيل أن يسترق السارق سَنَة، فلذلك استفتوا في جزائه، وقولهم: ﴿فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ معناه: فهو جزاؤه لا غير"[2]، ونقل هذا عن ابن عباس، وأنه قال: "وكان الرسم فيهم والحكم أنّ السارق يسترق ولا يقطع"[3]. ومما يشهد أن هذا الحكم كان حكماً شرعياً في بني إسرائيل وليس مجرد اقتراح قدّمه إخوة يوسف، قوله تعالى بعد ذلك ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ [يُوسُف: 76]، فإن قوله: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ هو "تفسير للكيد وبيان له، لأنّه كان في دين ملك مصر، وحكمه في السارق أن يضرب ويغرم مثل ما أخذ لا أن يستعبد"[4].

المثال الرابع: تحريم بعض أصناف الحيوانات واللحوم، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعَام: 146]. نصّت الآية على تحريم ذي الظفر، ونصت أيضاً على تحريم الشحوم من البقر والغنم، إلا ما استثني مما ذكر فيها[5]، وقال

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 170.
(2) **جوامع الجامع**، ج 2، ص 232.
(3) **الأمالي**، ص 322.
(4) **جوامع الجامع**، ج 2، ص 233.
(5) قال الطبرسي في تفسير الآية: "ثم بيّن سبحانه ما حرمه على اليهود فقال: ﴿وَعَلَى

الشيخ الطوسي: "وهذه الأشياء وإن كان الله تعالى حرمها على اليهود في شرع موسى، فقد نسخ تحريمها على لسان محمد ﷺ وأباحها، وتدعي النصارى أنّ ذلك نسخ في شرع عيسى عليه السلام ولسنا نعلم صحة ما يقولونه"[1].

المثال الخامس: قتل النفس في التوبة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: 54]، فإنّ التوبة بهذه الطريقة منسوخة في شريعتنا سواء أكان قتلُ أنفسهم، بمعنى أن يقتل بعضهم بعضاً[2]، أو يستسلموا للقتل، فيكون "استسلامهم للقتل قتلاً منهم

ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ أي: على اليهود في أيام موسى ﴿حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾، اختلف في معناه، فقيل: هو كل ما ليس بمنفرج الأصابع كالإبل، والنعام، والإوز، والبط، عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، وقتادة، ومجاهد، والسدي. وقيل: هو الإبل فقط، عن ابن زيد. وقيل: يدخل فيه كل السباع، والكلاب، والسنانير، وما يصطاد بظفره، عن الجبائي. وقيل: كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي حافر من الدواب، عن القتيبي، والبلخي ﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾ أخبر سبحانه أنه كان حرم عليهم شحوم البقر والغنم من الثرب، وشحم الكلى، وغير ذلك مما في أجوافها، واستثنى من ذلك فقال: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ من الشحم، وهو اللحم السمين، فإنه لم يحرم عليهم ﴿أَوِ ٱلْحَوَايَآ﴾ أي ما حملته الحوايا من الشحم، فإنه غير محرم عليهم أيضاً، والحوايا: هي المباعر، عن ابن عباس، والحسن، وسعيد بن جبير، وقتادة، ومجاهد، والسدي. وقيل: هي بنات اللبن، عن ابن زيد. وقيل: هي الأمعاء التي عليها الشحوم، عن الجبائي، ﴿أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ ذلك أيضاً مستثنى من جملة ما حرم، وهو شحم الجنب، والألية، لأنه على العصعص، عن ابن جريج، والسدي"، **مجمع البيان**، ج 4، ص 184.

(1) **التبيان**، ج 4، ص 306، وإلى النسخ أشار معظم المفسرين، **فقه القرآن** للراوندي، ج 2، ص 268، **وأحكام القرآن** للجصاص، ج 3، ص 29.

(2) تبناه معظم مفسري الشيعة، راجع: **جوامع الجامع**، ج 1، ص 105، وقال الحجة البلاغي: "والظاهر انه ليس المراد ان ينتحروا ويقتل كل إنسان نفسه بل قتل النفوس المضافة إليهم بالقرابة والرحم الماسة"، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ج 1، ص 93، ويؤيده ما في تفسير القمي: "أن موسى عليه السلام لما خرج إلى الميقات ورجع إلى قومه وقد عبدوا العجل قال لهم: ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ فقالوا: وكيف نقتل أنفسنا؟ فقال لهم موسى: أغدوا كل واحد منكم إلى بيت المقدس ومعه سكين أو حديدة أو سيف

لأنفسهم على وجه التوسع"، على اختلاف الأقوال في المسألة[1]. وسواء كان ذلك قاعدة عامة في التوبة من الذنوب كلها، أو كان قاعدة خاصة في التوبة من بعض الذنوب كالشرك بالله تعالى، وسواء أكان الأمر جدياً أو امتحانياً[2].

ب - تحقيق في الأقوال

وبحسب ما ذكرناه سابقاً يوجد ثلاثة وجوه أو أقوال في حجية شرع من قبلنا، وهي: **الأول**: عدم حجية شرع من قبلنا جملة وتفصيلاً، **والثاني**: حجية الشريعة السابقة إلا ما ثبت نسخه، **الثالث**: حجيّة ما نقل إلينا في القرآن الكريم أو على لسان الرسول ﷺ، إذا لم يرد في شريعتنا ما ينافيه ويدلّ على نسخه. وهذا أوان دراسة هذه الأقوال:

القول الأول: عدم حجيّة الشرائع السابقة برمتها

وقداستدل عليه بعدّة وجوه أنهاها الغزالي إلى أربعة:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48]، وقال الطبرسي: "﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾ [المَائدة: 48] أيها الناس ﴿شِرْعَةً﴾ [المَائدة: 48] أي: شريعة ﴿وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48] طريقاً واضحاً في الدين تجرون عليه، وفيه دليل على أنّا غير متعبدين بشرائع من كان قبلنا من

فإذا صعدت أنا منبر بني إسرائيل فكونوا أنتم ملتثمين لا يعرف أحد صاحبه فاقتلوا بعضكم بعضاً"، **تفسير القمي**، ج 1، ص 47.

(1) راجع: **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 246، **ومجمع البيان**، ج 1، ص 218.

(2) رجّح السيد الطباطبائي الامتحانية، قال: "وقوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ يدل على نزول التوبة وقبولها، وقد وردت الرواية أنّ التوبة نزلت ولما يقتل جميع المجرمين منهم. ومن هنا يظهر أنّ الأمر كان أمراً امتحانياً، نظير ما وقع في قصة رؤيا إبراهيم عليه السلام وذبح إسماعيل ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصَّافات: 105]، فقد ذكر موسى عليه السلام ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾، وأمضى الله سبحانه قوله عليه السلام وجعل قتل البعض قتلاً للكل وأنزل التوبة بقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾"، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 189.

الأنبياء"[1]. وقد ذكر الشوكاني[2] هذه الآية في أدلة القائلين بأنه ﷺ لم يكن متعبداً بشرع من قبله.

ويلاحظ عليه: إنّ التعبد بشرع من قبلنا لا ينفي التعدد والاختلاف بين الشرائع في الأحكام، لأنه - أي التعبد - لا يعني أنّ الشريعة اللاحقة هي نسخة مطابقة للشريعة السابقة، ويظهر هذا الأمر بوضوح في مقارنة أحكام الشريعة الإسلامية مع أحكام الشرائع السابقة، فإنه حتى لو بني على حجية شرع من قبلنا يبقى أنّ لشريعتنا أحكاماً كثيرة تخصها، ولهذا يصح القول إنّ المسلمين لديهم شريعة تختلف عن شرائع الأمم السابقة، ما يبرر التعبير ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48]. أجل، قد يقع الكلام في مدى التغاير بين الشريعتين، وهل إنّ التغاير كلّي ولا يوجد بينهما قدر مشترك؟ باختصار: إن الآية وإن كانت ظاهرة في تعدد الشرائع، ولكنّ تعددها لا يفرض التغاير الكلي بينها كما قد يتوهم، وإنما يكفي لصدق التعدد وجود قدر لا بأس به من الأحكام الجديدة في الشريعة اللاحقة، أو الأحكام الناسخة لأحكام الشريعة السابقة، أجل، لو ثبت أنّ الشريعة اللاحقة قد نسخت الشريعة السابقة برمتها وبكل أحكامها، وقيل إنّ مجرد التلاقي لا يدل على أكثر من الاتفاق لا المتابعة لكان معنى ذلك حصول التغاير الكلي، ولكنّ هذا لا دليل عليه، بل الملاحظ أنّ ثمة تتابعاً بين الشرائع رغم اختلافها في موارد عديدة، كما سيأتي، ومما يؤيد هذا الفهم للآية المباركة ما سيأتي من دلالة الآيات القرآنية المتعددة على تتابع الشرائع واستمرارها. ومعلوم أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً.

الوجه الثاني: عدم رجوع النبي ﷺ إلى كتبهم، قال الغزالي: "أنه ﷺ لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، وكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار ورمي المحصنات والمواريث، ولكان يرجع أولاً إليها، لا

(1) **جوامع الجامع**، ج 1، ص 505.
(2) **إرشاد الفحول**، ص 240.

سيما أحكام هي ضرورة كل أمة، فلا تخلو التوراة عنها، فإنْ لم يراجعها لاندراسها وتحريفها فهذا يمنع التعبد، وإن كان ممكناً فهذا يوجب البحث والتعلم ولم يراجع قط إلا في رجم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم"[1]، وقال الشيرازي (476هـ): "والدليلُ عليه أنّ رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم ولا إلى خبر من أسلم منها ولو كان ذلك شرعاً لنا لبحثوا أي عنه ورجعوا إليه، ولمّا لم يفعلوا ذلك دلّ ذلك على ما قلناه"[2].

ويلاحظ عليه: إنّ هذا صحيح بنظرة، وغير صحيح بنظرة أخرى، فإذا كان محل الكلام هو ما وصل من شريعتهم من خلال القرآن الكريم أو السنة النبوية فعدم حجيته غير تام، لأنّه يمكن دخوله في الكتاب والسنة، فما دلّ على حجيّة الكتاب والسنة يشمل ذلك ولا حاجة لذكر ذلك في كلامه ﷺ بالخصوص، وأما إذا كان محل الكلام هو الشرائع الواصلة من خلال كتبهم فما ذكره صحيح، لأن النبي ﷺ لم يكن يرجع إلى كتبهم، لكنّ هذا لا يدل على عدم حجية الشرائع السابقة في نفسها، إنما يدلّ على عدم حجية نسختها الواصلة إلينا من خلال كتبهم أو من طريق علمائهم، وعدم حجيّة هذه النسخة لا نحتاج في إثباته إلى دليل خاص، بل يكفينا أنّ هذه الكتب لم تصلنا بطريق معتبر، فضلاً عن أننا نعلم أنّ كتبهم قد تعرضت لنوع من التحريف، كما جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البَقَرَة: 79]، وقد كان ابن عباس يقول: " كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرؤنه محضاً لم يشب، وقد حدّثكم أنّ أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا هو من عند الله، ليشتروا به ثمناً قليلاً.."[3].

---

(1) **المستصفى**، ج 166.
(2) **اللمع في أصول الفقه**، ص 142،
(3) انظر: **صحيح البخاري**، ج 8، ص160.

وأما عدم رجوع النبي ﷺ إلى كتبهم مباشرة وانتظار وحي الله تعالى فهو لا يدلّ على عدم حجيتها مطلقاً، إذ لعلّ حجيتها مشروطة بعدم نزول شيء خاصٍ في شريعتنا ناسخ لحكم الشريعة السابقة، كيف وهو ﷺ صاحب شريعة، ويحتمل أنْ يكون الحكم النازل من الله تعالى ناسخاً لتلك الشريعة. فتأمل.

الوجه الثالث: لو كانت شرعاً لنا لأمرنا بحفظها ونقلها والرجوع إليها، قال الغزالي: "أن ذلك[1] لو كان مَدْركاً لكان تعلّمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات، كالقرآن والأخبار، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرّف الأحكام، كما وجب عليهم المناشدة في نقل الأخبار ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم، حيث أشكل عليهم، كمسألة العول، وميراث الجد، والمفوضة[2]، وبيع أم الولد، وحد الشرب، والربا في غير النسيئة، ومتعة النساء، ودية الجنين، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم، والرد بالعيب بعد الوطئ والتقاء الختانين، وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها، ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة، لا سيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب، وغيرهم، ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب، فكيف يحصل القياس قبل العلم؟"[3].

وهذا الوجه - بالإضافة إلى أنه يمكن إرجاعه إلى الأول - لا يُثبت عدم حجيّة شرائعهم المنقولة في الكتاب والسنة، فإنّ هذه قد أمرنا بحفظها والرجوع إليه، لأنها جزء من الكتاب والسنة، وأما شرائعهم الواردة في كتبهم فلا يجب تعلّمها مع كونها قد تعرضت للتحريف، إلا إذا كان تعلّمها لغرض

---

(1) أي الشريعة السابقة.

(2) المفوضة التي فوضت وليها بالنكاح دون تعيين مهر، وقد وقع البحث في الفقه الإسلامي في شرعية هذا النكاح الذي عرف بنكاح التفويض، فراجع.

(3) **المستصفى**، ص 167

التعرف عليها وبيان ضعفها، وهكذا فإنّ الرجوع إلى علمائهم أيضاً لا وجه له بالاعتبار عينه. وما الذي يستفيده المسلمون من نقل أخبار بني إسرائيل وهي مأخوذة عن كتبهم المحرفة؟! وهل يُعقل أن يسمح النبي بنقل الأخبار المحرفة وتداولها؟!

الوجه الرابع: "إنه ﷺ لمّا بعث معاذا إلى اليمن، قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرْعَ من قبلنا، فزكّاه رسول الله ﷺ وصوّبه، ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه. **فإن قيل**: إنما لم يذكر التوراة والإنجيل، لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما؟ **قلنا**: سنبيّن سقوط تمسكهم بتلك الآيات، بل فيه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48]، وقال ﷺ: "لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي". ثم نقول: في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس، فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب، فإنْ شَرَعَ في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور، فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم يعم كل كتاب؟ قلنا: إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شئ سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذ قط تعلم التوراة والإنجيل.."[1].

أقول: الخبر الذي يشير إليه الغزالي هو ما روي عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ، "أنّه قال لِمُعَاذٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: بِمَ تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدْرِهِ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ"[2].

---

(1) **المستصفى**، ص 166.

(2) **سنن الدارمي**، ج 1، ص 60، **وسنن أبي داوود**، ج 2، ص 162، **وسنن الترمذي**، ج 2، ص 394.

ولنا هنا وقفتان:

الوقفة الأولى: إنّ هذا الحديث لا يسعنا الأخذ به، وذلك:

أولاً: إنّ هذا الحديث لا يصحّ سنداً بسبب ابتلائه بالجهالة والإرسال، فقد رواه أصحاب السنن بإسنادهم عن "الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة"، وهو بدوره رواه "عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل"[1]. والحارث بن عمرو مجهول، كما أنّه أغفل ذكر الذين روى عنهم من أهل حمص، ولذا قال العظيم آبادي: "وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال: هذا حديث باطل، رواه جماعة عن شعبة. وقد تصفّحتُ عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار وسألت مَنْ لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجد له طريقاً غير هذا. والحارث بن عمرو هذا مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يُعرفون، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة"[2].

ثانياً: إنّ الرأي الذي لا يكون في كتاب الله وسنة نبيّه ﷺ - كما يقتضيه ظاهر التنزل في الحديث - هو عبارة أخرى عن القضاء بغير الكتاب والسنة، وكيف يقرّه النبي ﷺ على ذلك وهو الذي حذّر من القول بغير كتاب أو سنة؟! ثمّ إننا نتساءل: هل يوجد شيء لا تكون قواعده أو أصوله العامة موجودة في الكتاب والسنة! إنّ هذا لا ينسجم مع المبنى المشهور والقائل بشمول الشريعة بنصوصها وقواعدها لكل وقائع الحياة. أجل، لو كان المراد بالرأي هو الحكم على ضوء الاجتهاد في تفسير الكتاب والسنة، أو الرجوع إلى الأصل العملي الذي يكون هو المرجع عند فقد الدليل على الحكم، لكان للحديث وجه، بيد أنّ هذا خلاف الظاهر، فإن الاجتهاد في فهم الكتاب والسنة ليس واقعاً في طولهما، كما أنّ الأصل الذي يرجع إليه عند فقد

(1) انظر: المصادر السابقة.

(2) **عون المعبود**، ج 9، ص 369.

الكتاب والسنة ليس رأياً في قبالهما، كيف ومعظم الأصول - إن لم نقل كلها - مستفادة منهما.

ثالثاً: إنّ الحديث المذكور معارض بما روي عن معاذ بن جبل نفسه في القضية عينها، أعني قضية إرساله قاضياً إلى اليمن، فقد روي عنه، قال: لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قال: "لا تقضين ولا تفصلنَّ إلا بما تعلم، وإنْ أشكل عليك أمرٌ فقفْ حتى تبيّنه أو تكتب إليّ فيه"[1]. فإنّه لا ذكر فيه لمصادر الاستنباط أصلاً، وإنّما نهاه عن الحكم الظني في القضايا، كما أنّه أعلمه في حال أشكل عليه أمر بضرورة التوقف أو الرجوع إليه، دون أن يشير إلى ضرورة الرجوع إلى الكتب السماوية السابقة.

الوقفة الثانية: لو سلمنا بصحة الحديث، وغضضنا الطرف عما قد يرد عليه مما تقدم، فهو لا يدلّ على عدم حجيّة شرع من قبلنا، لأنّنا نفرض أن محل الكلام هو فيما ثبت مِنْ شرع مَنْ قبلنا، وهو ما جاء في الكتاب وصحيح السنة، وهذا يكون داخلاً في الكتاب والسنة، فلا يبعد أنْ يشمله ما دلّ على لزوم اتباعهما والأخذ بهما، ولا حاجة لينصّ النبي ﷺ عليه بخصوصه فيما علّمه لمعاذ، ولا ترد ردود الغزالي المتقدمة على ما ذكرناه.

الوجه الخامس: قال الغزالي: "إطباق الأمة قاطبة على أنّ هذه الشريعة ناسخة"[2].

وقال السيد علي نقي الحيدري (1401هـ) في الإشارة إلى هذا الوجه: "أنّ شريعتنا بعد كمالها وتمامها كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] لم تدع حكماً من

(1) **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 21.

(2) **المستصفى**، ص 167، وأضاف وجهاً آخر ثم رده، قال: "وأنها شريعة رسولنا ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرعِ غيرِها لكان مخبراً لا شارعاً، ولكان صاحبَ نقل لا صاحب شرع. إلا أنّ هذا ضعيفٌ، لأنّه إضافة تحتمل المجاز، وأن [وكان] معلوما بواسطته وإن لم يكن هو شارعاً لجميعه"، المصدر نفسه.

الأحكام التي يحتاجها البشر إلا وجاءت به وبيّنته، سواء أكان موافقاً للشرائع السابقة أم مخالفا لها، كما ورد: "ما من شيء يقرِّبكم من الجنّة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يبعدكم عن الجنة ويقربكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه"[1]، والآثار دلّت على أن كل شريعة من الشرائع العامة ناسخة لما تقدمها، وظاهر النسخ هو النسخ الكلي وتبليغ أحكام جديدة، ولا سيما بعد إكمال الدين وانتقال النبي الأمين صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الأعلى بعد تبليغ أمته جميع ما يحتاجون إليه. نعم، في الحوادث الجديدة والفروع الفقهيّة التي ليس فيها نصّ ظاهر بخصوصها يرجع فيها إلى العمومات الكلية إن وجدت، وإلا فإلى الأصول العمليّة"[2].

أقول: إنّ ما ذكره السيد الحيدري في مستهل كلامه من اكتمال الشريعة الإسلامية هو أمر مسلّم، وقد تمّ ذلك في نهاية النبوة الخاتمة، ولكنّ هذه النصوص الحاكية عن الاكتمال لا تحدد نوعيّة وكيفيّة هذا الاكتمال، وهل اكتملت الشريعة بأحكام جديدة برمتها؟ أو اكتملت ولو باعتماد شريعتنا لبعض أحكام الشريعة السابقة وإقرارها؟ وليس ثمّة ما يمنع أن يكون هذا الاكتمال بإقرار بعض الأحكام من الشريعة السابقة، وهذا ما يظهر من بعض النصوص كما سنرى.

ومن هنا فالعمدة هو ما ذكره الغزالي والحيدري وغيرهما من دعوى نسخ شريعتنا للشرائع السابقة، ما يعني حكماً أنه لا وجه للتعبد بالشرائع السابقة. وهذا الوجه لأهميته ينبغي أن نتوقف عنده ملياً، لنتعرف على مسألة نسخ الشرائع السابقة وحدودها، ونحن نرى أنه لا دليل على ما ادعي من النسخ

---

(1) في موثقة أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "خَطَبَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ واللَّه مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِه ومَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْه.."، **الكافي**، ج 2، ص 74.

(2) **أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد**، ص 339.

العام، وهذا - بسبب سعة وطول الحديث فيه - سوف نخصص له فقرة مستقلة، وهي الفقرة الآتية بعد دراسة سائر الأقوال المطروحة في مسألة حجية شرع من قبلنا.

القول الثاني: حجيّة شرع من قبلنا مطلقاً

وأمّا القول بحجيّة شرع من قبلنا مطلقاً - أي سواء كان مصدره هو الكتاب والسنة، أو كتب أصحاب تلك الشرائع، فكل ذلك شرع لنا ما لم يقم دليل على نسخه - فقد يستدل عليه بعدة وجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المَائدة: 45]، قال الشوكاني: "فإنّ ذلك مما استدل به في شرعنا على وجوب القصاص، ولو لم يكن متعبداً بشرع من قبله لما صحّ الاستدلال بكون القصاص واجباً في شرع بني إسرائيل على كونه واجباً في شرعه"[1].

الوجه الثاني: "واستدلوا أيضاً بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلِّها إذا ذكرها"، قرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طٰه: 14]، وهي مقولة لموسى فلو لم يكن متعبداً بشرع من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة"[2].

ويلاحظ على هذين الوجهين: بأنّ ما ذكر فيهما إنما هو من الموارد الجزئية، ولا دلاله فيهما على الحجية العامة لشرع من قبلنا، إن لم يتم إبراز نكتة تفيد العموم كما سنذكر لاحقاً. ويمكن للقائلين بعدم حجية الشرائع السابقة الأخذ بهما، لأنّ لهم أنْ يقولوا: إنّا نرى عدم حجية الشرائع السابقة

(1) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، ص 240.
(2) **المصدر نفسه**، ص 240.

إلا إذا قام الدليل على بقاء حكم منها وعدم نسخه. نعم إن هذين الوجهين يصلحان لإبطال دعوى النسخ العام المتقدمة.

الوجه الثالث: واستدلوا بما "ثبت عن ابن عباس أنّه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: 90] فاستنبط التشريع من هذه الآية"[1]. والحديث قد رواه البخاري بسنده عن مجاهد قال: "قلت لابن عباس: أسجد في ص؟ فقرأ ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ﴾ [الأنعام: 84] حتى أتى ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: 90]، فقال: نبيكم ﷺ ممن أُمر أن يقتدي بهم"[2].

أقول: إن استدلالهم هنا هو باستنباط ابن عباس من الآية، وليس بالآية نفسها، بقرينة أنّ الشوكاني قد ذكر الاستدلال بالآية كوجهٍ على حدة، وكيف كان فهذا الاستدلال وإن كان جيداً، لكنه لا يمثل حجة[3] شرعية. ولذا الأجدى هو ملاحظة ما إذا كان الاستدلال بالآية نفسها تاماً أم لا؟ وهذا ما سيأتي الحديث عنه.

الوجه الرابع: "واستدلوا أيضاً بما ثبت في الصحيح أنّه كان ﷺ يُحبُّ موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه، ولولا ذلك[4] لم يكن لمحبته للموافقة فائدة"[5].

والخبر المشار إليه مروي عن ابن عباس قال: "كان النبي ﷺ يحبّ موافقة

---

(1) **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، ج 4، ص 350، **وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص 240.

(2) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 135، وروى هذا المعنى عن ابن عباس في ج 5، ص 194.

(3) لأن ابن عباس على جلالته يبقى صحابياً ورأي الصحابي ليس حجة على الصحيح، وهو أيضاً فقيه وعُرف بأن له آراءه الخاصة، فما لم يحرز أنه استقى رأيه من مصدر متصل بالوحي بطريق مباشر أو غير مباشر فلا يمثل قوله حجة شرعية.

(4) أي حجية شرعهم.

(5) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص 240.

أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه، وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، فسدل النبي ﷺ ناصيته ثم فرق بعد"[1].

أقول: إذا أخذنا بهذا الخبر فهو يشير إلى تفضيله للأخذ بما عند أهل الكتاب على ما عند المشركين، وذلك فيما لم ينزل به الله تعليماً خاصاً، كما في قضايا التجمل والتزين. ولكن يعارضه ما ذكرناه في مبحث التشبّه بغير المسلمين من ورود أخبار تنهى عن التشبه بهم ولو كان نهياً كراهتياً، مما لا يجتمع مع حبّه لموافقتهم، فعن الزبير بن العوام قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود والنصارى"[2]. وفي خبر أخر: "قال رسول الله ﷺ: "حفوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود"[3]. وورد نظيره في لباس البرطلة أو في غيرها، ولذا فإننا نستريب في هذا الخبر المنقول عن ابن عباس، بل نعتبره معارَضاً بما ذكرناه، ناهيك عن ورود أخبار أخرى تنهى عن الرجوع إلى كتبهم، وقد ذكرنا ذلك وبيّناه في كتابنا "حاكمية القرآن"، فليراجع.

لا تقل: إنّ ما دل على النهي عن التشبه بأهل الكتاب هو دليل على عدم حجية الشرائع السابقة.

لأنا نقول: لا دلالة له على ذلك، لأنّ النهي عن التشبه هو نهي عن محاكاتهم في السلوك الخارجي، وهذا في حد نفسه قد يكون ناشئاً من العادات والتقاليد، وليس من الشريعة السابقة نفسها، أو ربما احتمل أن سبب النهي هو ما حصل منهم من انحراف عن أحكام تلك الشريعة.

الوجه الخامس: التمسك بإطلاق قول رسول الله ﷺ فيما روي عنه: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ

(1) **صحيح البخاري**، ج 7، ص 59.
(2) **الخصال**، ص 498.
(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 130.

مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِن النَّارِ"، وقد رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو؛ وَلِهَذَا كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو قَدْ أَصَابَ يَوْمَ الْيَرْمُوكِ زَامِلَتَيْنِ مِنْ كُتُبِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَكَانَ يُحَدِّثُ مِنْهُمَا بِمَا فَهِمَهُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ مِن الإِذْنِ فِي ذَلِكَ"[1].

وقد تطرقنا إلى هذا الحديث في كتاب "حاكمية القرآن"، وسجلنا عليه عدة ردود، تدفعنا لعدم التصديق بأنّ رسول الله ﷺ قد قال هذا الكلام، ونحن نذكر هنا ثلاثة من هذه الردود، مع ردّ رابع لم يذكر هناك:

أولاً: إنّه كيف يسمح الرسول بالحديث عنهم وبث ثقافتهم بين المسلمين والاعتماد على شريعتهم، والحال أنّ القرآن الكريم صريح في اتهامهم بتحريف الكتب المقدسة التي أنزلت على أنبيائهم، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البَقَرَة: 79]، فما الذي يستفيده المسلمون من نقل أخبار بني إسرائيل وهي مأخوذة عن كتبهم المحرفة؟! وهل يعقل أن يسمح النبي بنقل الأخبار المحرفة وتداولها؟!

ثانياً: إنّ حديث: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"، معارض[2] بما رواه خالد بن عرفطة عن عمر بن الخطاب في قصة، يقول عمر: ".. انطلقتُ أنا، فانتسخت كتاباً من أهل الكتاب، ثم جئت به في أديم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما هذا الذي في يدك يا عمر؟ فقلت: يا رسول الله كتاب نسخته لنزداد علماً إلى علمنا، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرّت وجنتاه، ثم نودي بالصلاة جامعة، فقالت الأنصار: أُغضب نبيكم صلى الله عليه وسلم، السلاح السلاح! فجاؤوا حتى أحدقوا بمنبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيّها الناس إنّي قد أوتيت جوامع الكلم وخواتمه واختصر لي اختصاراً، ولقد أتيتكم بها بيضاء نقية، فلا

(1) **مجموعة الفتاوى**، ج 13، ص 366.

(2) وقد اعترف بالتعارض ابن باز وسائر أعضاء لجنة الإفتاء في السعودية، انظر: **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 4، ص 324.

تتهوكوا ولا يغرّنكم المتهوكون"[1]. وفي خبر آخر عن جابر بن عبد الله "أنّ عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب فقرأه النبي صلى الله عليه وسلم فغضب فقال: أمتهوكون فيها يا بن الخطاب والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق، فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أنّ موسى صلى الله عليه وسلم كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني"[2].

وفي ظلِّ هذا التعارض بين الخبريْن فإننا نرجح الخبر الثاني الرافض لأخذ الحديث منهم، وذلك لموافقته لظاهر الكتاب حول تعرّض الكتب السماوية السابقة للتحريف، ولو قيل باستقرار التعارض وتساقط الطائفتين، فالمرجع أيضاً هو ما جاء في الكتاب.

ثالثاً: لو كان النبي ﷺ أباح الحديث عن بني إسرائيل ونقل أخبارهم وبثّ

---

(1) **مجمع الزوائد** للهيثمي، ج 1، ص 182. والمتهوكون: المتحيرون، قال الفراهيدي: "الهوك: الحمق، ورجل متهوك، هواك: يقع في الأشياء بحمق. والتهوك: السقوط في هوة الردى. وقول النبي صلى الله عليه و [على] آله وسلم: "أمتهوكون أنتم في الإسلام.."، أي أمتحيرون أنتم في الإسلام!"، **كتاب العين**، ج 4، ص 65.

(2) **مسند أحمد**، ج3، ص 387، **والمصنف** لابن أبي شيبة، ج 6، ص 228، وفي مجمع الزوائد عن أبي الدرداء قال: "جاء عمر بجوامع من التوراة إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله جوامع من التوراة أخذتها من أخ لي من بني زريق، فتغيّر وجه رسول الله ﷺ فقال عبد الله بن زيد الذي أُري الأذان: أمسخ الله عقلك ألا ترى الذي بوجه رسول الله ﷺ! فقال عمر: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً وبالقرآن إماماً فسرى عن رسول الله ﷺ، ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو كان موسى بين أظهركم ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم ضلالاً بعيداً أنتم حظّي من الأمم وأنا حظكم من النبيين". قال: "رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو عامر القاسم بن محمد الأسدي ولم أر من ترجمه وبقية رجاله موثقون"، **مجمع الزوائد**، ج 1، ص 174. والمضمون المذكور مروي من عدة طرق، وله مؤيدات، أشار إليها الألباني، ووصف الحديث بأنه حسن على أقل تقدير، **إرواء الغليل**، ج 6، ص 37، ورواه الصدوق مرسلاً قال: "وأتى عمر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا فترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي"، **معاني الأخبار**، ص 282.

ثقافتهم التوراتية في أوساط المسلمين والأخذ بأحكام التوراة لكان أهل البيت عليهم السلام، وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام، أولى الناس باتباع تعاليم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولسمحوا لمُسْلِمة أهل الكتاب بنشر أفكارهم، وأخذوا عنهم أحكام التوراة، مع أنّ علياً عليه السلام كما ذكرنا ذلك في كتاب حاكمية القرآن، كان يرفض ذلك ويمنع منه. وأضف إلى ذلك أنه لو كان النبي صلى الله عليه وآله سمح بنقل أخبار أهل الكتاب، وأعطاها شرعية، فهل كان حبر الأمة عبد الله بن عباس يمنع من ذلك وينهى عنه؟! كما نقلنا في ذلك الكتاب[1]، وهل كان عبد الله بن مسعود يمحو ما وصل إليه من كتب أهل الكتاب، فقد روى الدارمي أن أبا مرة الكندي جاء "بكتاب من الشام، فحمله، فدفعه إلى عبد الله بن مسعود، فنظر فيه فدعا بطست ثم دعا بماء فمرسه فيه، وقال: إنما هلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب وتركهم كتابهم، قال حصين: فقال مرة: أما إنه لو كان من القرآن أو السنة لم يمحه، ولكن كان من كتب أهل الكتاب"[2].

رابعاً: لو غضينا النظر عما تقدم وسلمنا أنّه صلى الله عليه وآله قد قال هذا الكلام، بيد أنّه لا يستفاد منه حجية شريعتهم، ومن المرجح أن يكون المقصود به هو التحديث عنهم بنقل قصصهم وسيرتهم، وما جرى معهم، بهدف الاعتبار بقصصهم، على قاعدة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يُوسُف: 111].

الوجه السادس: قال الشوكاني: "ولا أوضح ولا أصرح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعَام: 90] وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النّحل: 123]"[3]. وكذلك قوله سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشّورىٰ: 13]، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المَائدة: 44].

(1) أعني كتاب حاكمية القرآن.
(2) **سنن الدارمي**، ج 1، ص 124.
(3) **إرشاد الفحول**، ص 240.

أقول: هذه الآيات فعلاً هي أقوى ما في الباب، ويضاف إليها قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ... وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [آل عِمرَان: 49-50]، كما سيأتي لاحقاً عند استدلالنا على عدم نسخ الشرائع السابقة بأجمعها أو مجموعها.

وبعض هذه الآيات لا شك - عندنا - في تمامية دلالتها، ولكنّ بعضها الآخر وقع مورداً للنقاش من منكري حجية شرع من قبلنا، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعَام: 90]. فقد ناقش فيه غير واحد من العلماء:

قال الشيخ الطوسي: "استدل قوم بقوله (فبهداهم اقتده) على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان متعبداً بشريعة من قبله من الأنبياء، وهذا لا دلالة فيه، لأنّ قوله (فبهداهم اقتده) معناه فبأدلتهم[1] اقتده. والدلالة ما أوجبت العلم ويجب الاقتداء بها، لكونها موجبة للعلم لا غير، ولذلك قال تعالى ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعَام: 88]، فنسب الهدى إلى نفسه، فعلم بذلك أنه أراد ما قلناه"[2].

لكن التأمل في السياق يدفعنا إلى ترجيح إطلاق الهداية للهداية العقدية والتشريعية، فلاحظ قوله قبل هذه الآية: ﴿وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 87-88]. إنّ قوله ﴿وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأنعَام: 87] ثم بيان أنّ الله تعالى قد أتاهم الكتاب وهو متضمن للشريعة، دليل على الإطلاق.

وبدوره فقد علّق العلامة المجلسي على الاستدلال بالآية بالقول: "ليس

---

(1) أي أدلتهم على وجود الله تعالى. وإليه أشار الطبرسي ناسباً له إلى القيل: "فاقتد بطريقتهم في التوحيد والأدلة، وتبليغ الرسالة"، **مجمع البيان**، ج 4، ص 107.

(2) **التبيان**، ج 4، ص 197.

المراد الاقتداء في جميع الأمور لاختلاف الشرائع، بل المراد الاقتداء بهم في الأمور التي لا تختلف باختلاف الملل والشرائع"[1].

ولكن يمكن القول: إنّ ما ذكر خلاف الظاهر، فالآية مطلقة ولا نرفع اليد عن إطلاقها إلا بما ثبت نسخه.

أجل، إنّ هذه الآية وسائر الآيات المتقدمة إنّما تثبت حجيّة التشريعات السابقة مما لم يطرأ عليه النسخ من حيث المبدأ، وهي تؤيد ما ذكرناه من أنّ الشرائع هي استمرار لبعضها البعض، ولكن هذه الآيه وسائر الآيات المتقدمة في هذا الوجه لا تحدد ولا تعيّن الطريق المثبت لأحكام تلك الشرائع السابقة، فلا بدّ من إثبات ذلك بطريقة أخرى.

والذي يسعنا قوله: إنّ التوراة والإنجيل الواصلين إلينا مما لا مجال للاطمئنان بنسختيهما، لأنّ القرآن الكريم نفسه قد أكد على تعرضهما للتحريف كما سبق، وعليه، حيث إننا نعلم إجمالاً بطرو التحريف عليهما لنصِّ القرآن على ذلك، فلا مجال لجعلهما مصدراً للحجية، والعلم بالتحريف وإن كان على نحو الإجمالي لكنه - كالعلم التفصيلي - منجز. وقد ذكر بعض الأعلام منشأ أو سبباً آخر لعلمنا بتعرضهما للتحريف وهو تناقض مضامينهما أو سخافة بعضها، قال السيد محمد تقي الحكيم: "إنا نعلم أنّ هذه الشرائع المتداولة ليست هي الشرائع بكامل خصوصياتها لتناقض مضامين كل شريعة على نفسها، وانتشار السخف في قسم من محتوياتها، وابتعاد أكثرها عن كونها نظاما للحياة، وهو الأساس لكل رسالة سماوية مما يدل إجمالاً على طرو التحريف عليها. والعلم الاجمالي بالتحريف يمنع من الاخذ بظواهرها جميعاً، لأنّ كل طرف نمسكه نحتمل طرو التحريف عليه، وأصالة عدم التحريف لا تنفع في هذا المجال لعدم جريان الأصول في أطراف العلم

(1) **بحار الأنوار**، ج 17، ص 43.

الاجمالي المنجز كما يأتي تقريبه في مباحث الاحتياط، أو لتساقطها، وليس هذا العلم ما يحله لدينا لنرجع إليه"[1].

وثمّة محاولة لإثبات أنّ العلم الإجمالي المذكور منحل[2]، ولكن على فرض انحلاله يكفينا أنه لم تصل إلينا نسخة موثوقة من تلك الكتب النازلة على الأنبياء السابقين عليهم السلام ليتسنى لنا الاعتماد عليها.

القول الثالث: التفصيل

إنّ ما تقدم في مناقشة القولَيْن السابقين، ولا سيما القول الأول النافي للحجية مطلقاً، يجعل الصورة أمامنا واضحة، وهي ترجيح القول الثالث في المسألة، وهو القول بحجيّة شرع من قبلنا، ولكن ليس مما جاء في كتبهم، كما ذهب أصحاب القول الثاني، وإنما ما وصل إلينا بطريق صحيح ومعتبر، وهذا ينحصر بما جاء في القرآن الكريم وصحيح الأخبار، على أن لا يرد نسخه في شريعتنا، وربما يضاف إليه طريق آخر وهو ما علم من شريعتهم بطريق التواتر أو شبهه مما تناقلته الأجيال جيلاً عن جيل، في حال كشف ذلك حقاً عن كونه مما جاءت به الشريعة السماوية ولم تنله يد التحريف. ولقائل أن يقول إنّ هذا ليس قولاً ثالثاً في المسألة، وإنما هو القول الثاني مقيداً بأن يكون الطريق هو ما ذكر، والأمر سهل من هذه الجهة.

وما يمكن أن يستدل به لهذا القول هو عدة وجوه:

الوجه الأول: ما تقدم من دلالة مجموعة من الآيات عليه.

الوجه الثاني: ما تقدم أيضاً من أننا نعلم بوجود قدر مشترك من الأحكام الشرعية بين شريعتنا والشرائع السابقة، وتفسير هذا الاشتراك بأنّ ما في الشريعة اللاحقة ليس استمراراً للحكم السابق، وإنما هو حكم جديد بإنشاء

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 430.

(2) راجع **مباحث الحجج والأصول العملية**، ج 6، ص 298.

وجعل وإرادة جديدة، هو تفسير ضعيف، ولا مبرر له، ما يفرض تنزه الشارع الحكيم عنه.

الوجه الثالث: ما تقدم أيضاً من أن ذلك ليس عقلائياً، فإن السيرة العقلائية جارية على استمرارية النظام التشريعي، ولا يرفع اليد عنه برمتها مع كل سلطة جديدة، وإنما يرفع اليد عن خصوص ما انتفت مصلحة بقائه واستمراره.

الوجه الرابع: إنّ طريقة تعامل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - لاحظ الفقرة الآتية: تطبيقات شرع من قبلنا - مع آيات الأحكام التي تضمنت أحكاماً موجودة في شرع من قبلنا تظهر أنه شرع لنا أيضاً، إذْ إنهم وفي سياق استدلالهم بالآيات الناقلة لشرع منْ قبلنا، لم يصدر عنهم تنبيه أو إشارة إلى أنّ هذا الحكم أو ذاك مع كونه من شرع من قبلنا هو شرع لنا أيضاً أو أنه ممضي في شريعتنا، وهكذا نراهم يُسألون عن آيات تحكي شرع من قبلنا ويبينون الحكم بما يظهر منه أنّ الأصل هو بقاء شرع من قبلنا، دون خصوصية لهذا المورد أو ذاك، لا أن الأصل عدم حجيته إلا في هذا المورد أو ذاك. واللافت أنه وعلى كثرة ما ورد في القرآن الكريم من آيات تتضمن أحكاماً من شرع من قبلنا، فإننا لم نجد في مورد واحدٍ منها أن الإمام عليه السلام يشير إلى أنّ هذا الحكم مستثنى من القاعدة[1]. وبعبارة أخرى: إنّ الإمام عليه السلام يتحدث عن تلك الآيات وسوق كلامه أنّ هذا الحكم في نفسه هو حكم شرعي لنا.

(1) وهكذا فإننا لم نجد في الأخبار ما يدلّ على نسخ هذا الحكم أو ذاك وانتهاء فاعليته، مع أنّه ورد النسخ في بعض الآيات المبينة لحكم شريعتنا. وإذا فرض أنّ احتمال النسخ كان وارداً في بعض الآيات فيمكن دفعه بأنّ القرآن الكريم وكذا النبي (ص) عندما ينقل شرع من قبلنا دون أن ينبه على نسخه فهذا في نفسه دليل الإمضاء والحجيّة في شرعنا، وهذا ما ذهب إليه الشيخ يوسف البحراني، انظر: **الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية**، ج 3، ص 157.

4 - الإسلام ونسخ الشرائع السابقة

ذكرنا سابقاً أنّ أحد وجوه الاستدلال على عدم حجية شرع من قبلنا جملة وتفصيلاً، هو أن الإسلام ناسخ لتلك الشرائع، ومع كونها منسوخة فلا معنى لحجيتها، ويهمنا هنا دراسة قضية النسخ بشيء من التفصيل، لأنّ النسخ - في الجملة - لا يمكن إنكاره، بيد أن الكلام في حدود النسخ ودائرته.

وهذا ما سوف نوضحه في المطالب التالية:

أ - إمكان النسخ

لا ريب في إمكان نسخ الشرائع السماوية، ولا نجد فيه محذوراً ثبوتياً، خلافاً لما نسب إلى اليهود[1] من القول باستحالته، بدعوى لزوم الجهل أو خلاف الحكمة على الله تعالى، لأنّ النسخ إما أن يكون بسبب حكمة تقتضيه وقد ظهرت للناسخ بعد أن كانت خفية لديه، أو يكون لغير مصلحة وحكمة، وكلا هذين الأمرين باطل بالنسبة إلى الله سبحانه.

ولكن شبهة اليهود هذه مردودة، لأنّ ثمة فرضاً ثالثاً معقولاً في المقام، وهو أنّ النسخ هو لأجل حكمة معلومة عند الله سبحانه من أول الأمر ولم تكن خافية عليه وإن كانت مجهولة عند الناس، فليس في النسخ من جديد على الله لعلمه سبحانه بالحكمة مسبقاً، كما أنه لا يكون عبثاً لوجود الحكمة في متعلق الحكم الناسخ وزوالها في متعلق الحكم المنسوخ[2]. وكما يعقل

---

(1) قال السيد المرتضى: "فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرائع: اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنما الخلاف فيها مع اليهود. ولا معنى للكلام على اليهود في أبواب أصول الفقه"، **الذريعة**، ج 1، ص 425. وقال ابن حزم: " انقسم اليهود جملة على قسمين فقسم أبطل النسخ ولم يجعلون ممكنا والقسم الثاني أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع وعمدة حجة من أبطل النسخ ان قالوا أن الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة"، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 1، ص 100.

(2) راجع حول هذه الشبهة والرد عليها: **علوم القرآن** للسيد محمد باقر الحكيم، ص 196، وراجع أيضاً **البيان** للسيد الخوئي، ص 279.

وقوع النسخ بين الشرائع المتعددة يعقل وقوعه داخل الشريعة الواحدة، وهذا واضح لا غبار عليه، وقد أوضحناه في كتاب "حاكمية القرآن"، وتكلمنا هناك عن حقيقة النسخ وإمكانه ووقوعه.. فليراجع.

وإنّ مسألة النسخ هي خير شاهد على مراعاة التشريع الديني لتغيّر الظروف، واختلاف الزمان والمكان، سواء كان النسخ بين شريعتين، أو داخل الشريعة الواحدة، فالنسخ لا يعدّ عيباً ولا نقصاً في الشرائع بقدر ما يعدّ عنصر قوة ومرونة في التشريع تسمح له بمواكبة المستجدات والتطورات والتغيرات التي طرأت على وضعية الإنسان وحياته وأنماط عيشه.

ب - هل التزام النسخ خاص بمن آمن بالإسلام؟

إنّ نسخ شريعة لأخرى - بصرف النظر عن دائرة النسخ - إنّما هو تامٌ يقيناً بالنسبة لمن آمن بالشريعة الجديدة، فإن إيمانه بالشريعة الجديدة يحتم التزامه بها بكل مندرجاتها ومن ذلك ما تضمنته من أحكام ناسخة، وأمّا من بقي على الشريعة السابقة فإنّ الإسلام يقره على شريعته ما دام مصراً على التدين بها، بل قد يقال: إنّ الأمر ليس مجرد إقرار فحسب، بل لا يُعلم أنّ النسخ شامل له، وخصوصاً إذا لم تصله الشريعة الناسخة، فيكون مكلفاً بشريعته، ويُحاكم على ضوئها ويدان بها، نعم، لو كان عالماً ببطلانها ونسخِها بالشريعة الجديدة بيد أنّه مع ذلك لم يؤمن عناداً وجحوداً فلا ريب أنه مخطئ وعاصٍ وغير معذور، ولكنْ مع ذلك، فالإسلام يقره ظاهراً على العمل بتلك الشريعة كما ذكرنا في قاعدة تكليف غير المسلمين بالفروع[1].

ت - حدود النسخ في كلمات الأعلام

لا ريب إنّ الشريعة الخاتمة - في الجملة - قد نسخت ما سبقها، ولكنْ هل سُلِّط النسخ على الشريعة السابقة جملةً وتفصيلاً أم لا؟

(1) راجع: قاعدة تكليف غير المسلمين بالفروع/ الصنف الثالث من الأحكام التي يعقل أنْ يكلف غير المسلم بها.

يظهر من بعضهم أنّ النسخَ قد سُلِّط على الشريعة السابقة برمتها، فالنسخ هو للجميع، وهذا ما يظهر من الكلمات التي صرّحت أنّ الإسلام ناسخ للشرائع السابقة، وأن وجود توافق لا يعني أن ذلك يمثِّل استمراراً للشريعة السابقة. قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (معاصر): "الشريعة عندما تُنسخ فإنّ جميع قوانينها وأحكامها سوف تنسخ كذلك، لا أنّ أصل الشريعة يقع في دائرة النسخ باستثناء بعض أحكامها. ولذا كان المسلمون في الصدر الأوّل للإسلام ينتظرون الوحي الإلهي في كلّ مسألة من المسائل، ولم يتمسكوا بأحكام الشرائع الماضية، بالرغم من وجود مماثلها في تلك الأديان والشرائع"[1].

ويظهر من البعض الآخر أنّ النسخ هو على نحو المجموع وليس الجميع، بمعنى أن الشريعة السابقة منسوخة عموماً، قال المقداد السيوري: "لا شكّ أنّ الشريعة السابقة منسوخة بالشريعة المسبوقة بمعنى أنّ مجموع أحكام المسبوقة من حيث المجموع لا من حيث كلّ واحد واحد [من الأحكام] ناسخ لمجموع أحكام السابقة من حيث المجموع، ولا يلزم من ذلك أن يكون كلّ واحد واحد من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، لأنّ النسخ هو الرّفع، ورفع المجموع من حيث المجموع لا يستلزم رفع كلّ واحد بل واحد منها لا بعينه، والتعيين إلى الشارع"[2]. وقد عبر المحقق الأصفهاني (1361هـ) عن ذلك بتعبير مختصر قال: "وحاصله: إنّ النسخ باعتبار مجموع الأحكام، لا بلحاظ جميعها"[3].

وثمّة قول ثالث يظهر من بعض الأصوليين وهو أن النسخ مسلط على بعض الأحكام، دون الجميع أو المجموع، فالشريعة السابقة باقية في كثير من تشريعاتها، والنسخ إنما طال كثيراً من الأحكام التي فرضتها تغيرات الحياة،

(1) **الربا والبنك الإسلامي**، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ص 19.
(2) **كنز العرفان**، ج 2، ص 370.
(3) **نهاية الدراية**، ج 3، ص 214، قال ذلك في تقرير رأي الأخوند الخراساني.

وهو ما يظهر من الشيخ الأنصاري[1]، وقد تبعه على رأيه جمعٌ من الأعلام[2].

والفرق بين القول الثاني والثالث، مع أنهما يلتقيان في أنّ بعض أحكام السابقة غير منسوخة، هو في أنّ الثاني يرى أن القاعدة العامة هي النسخ إلا ما ثبت بدليل، وليس الأمر كذلك في القول الثالث، بل يمكن القول: إنّ القاعدة هي البقاء وعدم النسخ إلى أن يثبت العكس.

ث - أدلة نسخ الجميع أو المجموع

ولا نجد دليلاً يدعم فرضية عموم النسخ للشريعة السابقة بأجمعها، كما زعم هؤلاء لدرجة أنه إذا ورد في الشريعة اللاحقة حكم يوافق الشريعة السابقة فلا يكون ذلك استمراراً للشريعة السابقة بل محضُ اتفاق. وما استدل به لذلك لا يتم، وإليك الأدلة التي استدل بها:

الدليل الأول: ما ذكره الشيخ ناصر مكارم - كما تقدم في كلامه - من أنّ المسلمين في الصدر الأوّل للإسلام كانوا ينتظرون الوحي الإلهي في كلّ مسألة من المسائل، ولم يتمسكوا بأحكام الشرائع الماضية، بالرغم من وجود مماثلها في تلك الأديان والشرائع.

ويرده: أنّه يكفي في تبرير وتفسير انتظارهم وحي السماء وعدم رجوعهم إلى الشريعة السابقة عدم ثبوت تلك الشريعة بطريق معتبر، بعد تأكيد القرآن على تعرّضها للتحريف، على أنّه يكفي لترقبهم نزول الوحي احتمالهم أن يكون القرآن مبدلاً وناسخاً لحكم الشريعة السابقة.

---

(1) قال: "ما اشتهر من أنّ هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء. وفيه: أنه إنْ أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع.وإن أريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب"، **فرائد الأصول**، ج 3، ص 227.

(2) **تعليقة على معالم الأصول**، ج 6، ص 438،

الدليل الثاني: ما استدلّ به المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني على كون النسخ عاماً حيث قال: "إنّ حقيقة الحكم المجعول - وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي - إما أن يكون له مقام غير مقام الوحي أو لا. فإنْ كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجعولاً، ويكون الوحي به تبليغاً لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء، وشك في بقائه بنفسه، صح لنا استصحابه. وإن كان مقام ثبوته وجعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الإنشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، ومن دون سبق الجعل، فحينئذ - يكون الباقي - هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فإذا بقي هذا الحكم في شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق في ذلك الحكم الخاص. وحيث إنّ نبينا (صلى الله عليه وآله) أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الأنبياء في حكم من الأحكام، كيف ولو كان موسى عليه السلام حياً لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه وآله، كما في الخبر، فلا محالة يكون المجعول في شريعته صلى الله عليه وآله مماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فأُمّتُه صلى الله عليه وآله مأمورون بذلك الحكم من حيث إنه أوحي به إلى نبيهم صلى الله عليه وآله، لا من حيث أنه أوحى به إلى موسى عليه السلام، وعليه، فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسة أحكام حادثة، وهي إمّا مماثلة لما في الشرائع السابقة، أو مضادة أو مناقضة"[1].

وأنت ترى أن النسخ التام متعين بنظره، بناءً على الاحتمال الثاني، وهو أن يكون مقام جعل الحكم هو عين مقام الإيحاء بالحكم، وأما على الاحتمال الأول وهو مغايرة مقام الجعل لمقام الإيحاء، فلا محذور في البين.

(1) **نهاية الدراية** ج 3، ص 215.

وقد يلاحظ عليه:

أولاً: يمكن ترجيح الاحتمال الأول، وهو أن يكون للحكم المجعول مقامٌ سابق على مقام الإيحاء به إلى النبي ﷺ، ويكون الإيحاء هو تبليغ الحكم الصادر من الله تعالى وليس هو الحكم نفسه، فالحكم في مرحلة الثبوت - الملاك والإرادة والاعتبار - يكون متحققاً في مرحلة سابقة على الإيحاء به إلى النبي ﷺ. وعليه فلا محذور كما يعترف الأصفهاني، لأن الباقي من الشريعة السابقة إلى اللاحقة هو هذا الحكم الصادر عن الله تعالى، واتباع اللاحق لهذا الحكم هو اتباع لله تعالى، ولهذا قال أنه لو شك في بقائه صحّ استصحابه.

ثانياً: حتى لو قيل بالثاني، وهو أنّ مقام جعل الحكم هو عين مقام الإيحاء به إلى النبي ﷺ، فالحكم هو الموحى به إلى قلب النبي ﷺ، فلا يلزم محذور الأفضلية، لأن الاتباع إنما يلزم منه محذور لو كان النبيّان - كما أسلفنا - في عرض واحد لا ما إذا كانا في زمنيين مختلفين، وأمر اللاحق باتباع السابق في بعض الأحكام التي هي جزء من منظومة تشريعيّة جاء بها النبي الجديد. إن استمرار الحكم من شريعة إلى أخرى لا يعني أفضلية النبي السابق ولا الشريعة السابقة، ولا ريب أنّ الشريعة الإسلامية بقواعدها ومنظومة أحكامها هي أفضل الشرائع، لأنّها تتسم بسمات كثيرة، منها: السهولة والمرونة التي تجعلها قادرة على مواكبة المستجدات، ولا ينتقص من أفضليتها أن تكون بعض أحكامها قد جاءتها من شريعة سابقة، ومثلت استمراراً لتلك الشريعة.

الدليل الثالث: ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48] بتقريب أن جعل شريعة لكل أمة معناه أنّ الشريعة اللاحقة مغايرة للسابقة، وهذا معنى نسخها.

ولكن قد عرفت سابقاً أنّ تعدد الشرائع لا يعني تغايرها الكلي، فلا موجب للنسخ الكلي.

الدليل الرابع: دعوى الإجماع، كما تقدم في كلام الغزالي.

واعترض عليه السيد تقي الحكيم بالقول: "إلا أنّ الإشكال في تحقق هذا الإجماع مع كثرة الخلاف في المسألة من أفراد الأمة، ولا أقلّ من جمهور الحنفيّة وغيرهم المانع من انعقاد إجماعها"[1].

وأضف إلى ذلك أنّ فقهاءنا غير مجمعين على ذلك أيضاً، بل ربما ادعي الإجماع على عدم عمومية النسخ لجميع أحكام الشريعة السابقة، قال الميرزا الآشتياني (1319هـ): " إنّ دعوى كون شريعة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع أحكام الشّريعة السّابقة فاسدة بالإجماع، بل يمكن دعوى الضّرورة على فسادها"[2]. وسيأتي أنّ الفقهاء أمثال الشيخ الطوسي وغيره يستدلون بقوله: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يُوسُف: 72]، في مسألتي الكفالة والجعالة، ويستدلون أيضاً بقوله ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ﴾ [صٓ: 44] في مسألة الحدود، إلى غير ذلك من استدلالاتهم بأحكام نقلَها القرآنُ عن الشرائع السابقة.

ج - أدلة عدم النسخ العام للشريعة السابقة

بالإضافة إلى ما تقدم من عدم وجود دليل على النسخ العام، فإنّ بالإمكان أن يقال إنّ نسخ الشريعة السابقة لا ضرورة في أن يكون شاملاً لكل قوانينها، بل ثمة ما يدعم القول بعدم كون النسخ تاماً وشاملاً، وتوضيح ذلك:

أولاً: إنّ نسخ الشرائع السابقة برمتها حتى الأحكام التي وجدت بعينها بعد ذلك في الشريعة اللاحقة، هو أمر لا مبرر له، فلِمَ ينسخُ المشرِّع الحكيم حكمه إذا كان سيكلِّف به العباد مرة جديدة بتكليفٍ جديد وإرادة جديدة من دون أي تعديل أو تغيير في ذات الحكم أو متعلقه أو موضوعه أو قيوده؟!

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 432.
(2) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 124.

أليس هذا من اللغو الذي تنزه عنه الحكيم؟! ويؤيّد ذلك أنّ القوانين والتشريعات لدى العقلاء تمثّل استمراراً، ولذا نرى أنّ ديدنهم جرى على أنّه عند تبدل السلطات وتغيّرها - أكان ذلك بعمليات انقلاب أو غيرها - فإنّ السلطة الجديدة لا تنسخ كل أحكام السلطة السابقة، وإنّما تلغي بعضها وتعدِّل بعض ما تراه غير مناسب، ولا تعمد كل سلطة جديدة إلى نسخ قوانين سابقتها بأجمعها، بل تعمد إلى تغيير بعضها مما لا ترى مصلحة في استمراره. ومعلوم أيضاً أنّ المبادئ العامة ذات البعد الفطري والأحكام العقلائية المتصلة بانتظام الحياة عادة ما تكون ثابتة وغير متغيرة. وأمّا الأحكام المنسوخة والمتغيرة فهي تلك التي تتصل بالوسائل لا بالمبادئ وبالجانب المتغير لا بالجانب الثابت، ومن أوضح الأمور المتغيّرة والتي تعرضت للنسخ: التكاليف التي هدف الشارع منها معاقبة وتأديب الأمم السابقة بسبب عتوِّهم وطغيانهم، ومن ذلك تحريمه تعالى على اليهود بعض أصناف الحيوانات أو أجزاء الذبيحة كما تقدم.

قد **تقول**: لا ننكر عقلائيّة المسألة، أعني استمرار التشريعات رغم تعاقبات السلطات والحكومات، بيد أنّ ثمة مبرراً عقلائياً في المقام لإصدار وجعل الحكم مجدداً ولو كان هو عين الحكم السابق، والمبرر هو أنّ احتمال النسخ التام للشريعة السابقة وارد، ولا سيما مع كون الشرائع السماوية السابقة محفوفة بالتحريف.

قلت: إن هذا لا يحتاج إلى إنشاء وجعلٍ جديداً للحكم، بل يكفي التأكيد على استمراره وإمضائه وعدم نسخه، وبيان عدم النسخ ليس جعلاً ثانياً للحكم.

ثانياً: إنّ المستفاد من الآيات القرآنية أنّ الأصل العام هو تتابع النبوات واستمراريّة الشرائع، ومما يدلّ على ما نقوله من أنّ الأصل تتابع الشرائع واستمرار أحكامها العديد من الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشّورىٰ: 13]. "فإنّها دالّة على أنّ ما وصّى اللّه تعالى نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام فقد شرع له صلّى اللّه عليه وآله.. فإن الظاهر أنّ المراد هو الفروع لا أصول الاعتقاد، لعدم احتياجها إلى الشرع (أوّلاً)، ولعدم اختصاصها[1] بالأنبياء المخصوصين (ثانياً)، ولظهور قوله تعالى: ﴿أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ﴾ [الشّورىٰ: 13] في الفروع (ثالثاً)"[2].

الآية الثانية: قوله تعالى بشأن روح الله عيسى عليه السلام: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ وَجِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [آل عِمرَان: 49-50]، ونلاحظ في هذا النص القرآني أنّ عيسى عليه السلام يؤكد أولاً على مبدأ الاستمرارية والتتابع بين شريعته وشريعة موسى عليه السلام ﴿وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ﴾ [آل عِمرَان: 50] **ثم يعقب ذلك بالخصوصية التي ميزت شريعته وهي خصوصية التوسعة والتخفيف**، ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [آل عِمرَان: 50]، فهو يؤكد أنه لم يلغِ كل التحريمات السابقة، بل بعضها.

الآية الثالثة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183]، وقد استدل بها الأشتياني[3].

---

(1) أي العقائد.

(2) **مدارك العروة الوثقى**، ج 11، ص 12.

(3) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 124.

ولكن ربما يلاحظ على الاستدلال بهذه الآية أنّ ظاهرها تعدد الكتابة ولو مع وحدة المكتوب، وتعدد الكتابة، يعني انتساخ الحكم السابق، ومن ثم إنشاؤه جديداً، بحيث لولا الكتابة الجديدة لما كان ثمة مبرر لبقاء الحكم السابق، والتشبيه المستفاد من "كما"، يلائم ما قلناه، وإن كان يحتمل وحدة الكتابة والمكتوب، بحيث يكون مقصود الآية أن الصوم المكتوب علينا هو استمرار للصوم المكتوب في الشريعة السابقة، وليس ثمة كتابة جديدة، بيد أنه احتمال ضعيف، ولا أقل من أنه يكافئ الاحتمال الآخر فيحصل الإجمال، ويسقط الاستدلال. ولعله لذلك أمر الأشتياني بالتأمل بعد استدلاله بالآية.

وما قلناه في التعليق على الاستدلال بهذه الآية يمكن أن يقال تعليقاً على الاستدلال ببعض الأخبار، التي دلت على "أنّ جملة من المحرّمات كشرب الخمر[1] واللّواط ونكاح المحارم وغيرها كانت محرّمة في جميع الشّرائع"[2]، فإنّ هذه الأخبار تدل على تحريم هذه الأمور في شريعتنا كما كانت محرمة في الشرائع السابقة، فيحتمل كونها في صدد بيان وحدة المحرَّم وتعدد التحريم، كما يحتمل كونها في صدد بيان وحدتهما معاً. ومع الإجمال يسقط الإستدلال.

ثالثاً: إنّ استمرارية الشرائع تستفاد أيضاً من الأخبار:

منها: ما روي في الخبر عن جابر وأبي هريرة وأبي بن كعب أنّ رسول الله ﷺ قال: "إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلّا وُضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين"[3].

---

(1) في معتبرة الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: "سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: مَا بَعَثَ اللَّه نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وأَنْ يُقِرَّ لِلَّه بِالْبَدَاءِ"، **الكافي**، ج 1، ص 148، **والتوحيد** للصدوق، ص 334.

(2) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 124.

(3) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 163، **وصحيح مسلم**، ج 7، ص 64، و65، **وسنن الترمذي**، ص 5، ص 246.

ومنها: ما روي عنه ﷺ "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1]. فلا معنى للتتميم إذا كانت شريعته ناسخة لكافة أحكام الشرائع السابقة.

وهذا الخبر وسابقه إنْ لم يصلحا للاستدلال للإشكال في سندهما، فهما يصلحان للتأييد.

وقد تطرقنا في مجال آخر إلى أهمّ العناصر المشتركة بين النبوّات والرسالات والتي تؤكد صحّة ما قلناه من أن القاعدة الأساس هي اشتراك[2] الرسل في المبادئ الأساسية وفي المنطلقات والغايات والأهداف.

---

(1) **السنن الكبرى**، للبيهقي، ج 10، ص 192، **ومسند الشهاب**، ج 2، ص 193، **والاستذكار** لابن عبد البر، ج 8، ص 576، **وتفسير مجمع البيان**، ج 10، ص 86، **ومكارم الأخلاق**، ص 8.

(2) ذكرنا ذلك في كتاب "**عالم دون أنبياء**"، ومن أهم معالم الاشتراك:
أ - على مستوى العقائد، وهي البناء الفكري والنظري للدين نجد أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا صوتاً واحداً ودعوة متجانسة، فقد دعوا إلى توحيد الله ونبذ الشرك والوثنية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل-36]، وقال عزّ وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [المؤمنون-23]، وقال سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾ [هود-50]، ويقول تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود-61]، ويقول سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [هود-84]، وهكذا نجد أنّ كافة الأنبياء دعوا إلى عبادة الله الواحد، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء-25]. وهكذا فإن كل الرسل والأنبياء تحدثوا عن يوم القيامة والدينونة.
ب - وعلى مستوى الأخلاق، نجد الأنبياء عليهم السلام قد دعوا إلى مكارم الأخلاق، وحثوا على التواصل والتلاقي والتحابب وفعل الخير والإحسان إلى الضعيف.. وحذّروا ونهوا عن التدابر والتنازع وعن كل ما يسيء إلى إنسانية الإنسان، ومحوريّة المنظومة الأخلاقية في رسالات الأنبياء عليهم السلام أمر واضح وجلي، يقول النبي ﷺ: "**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**". وينقل عن السيد المسيح عيسى بن مريم أنّه قال: "**لا تظنّوا أنّي جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض، بل لأكمل**".
ت - وعلى مستوى أصول التشريع والقوانين نجد أنّ الأنبياء جميعاً بُعثوا لأجل إقامة العدل واحقاق الحق، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

رابعاً: وقد استدل الأشتياني لعدم كون النسخ عاماً بأنّ "العقل يستقلّ بثبوت بعض الأحكام في جميع الشّرائع كالمستقلّات العقليّة"[1]، وهذه لم تتعرض للنسخ.

أقول: بقاء المستقلات العقلية في شريعتنا أو غيرها صحيح، ولكنّ ذلك لا يدل على عدم النسخ، لأنّ هذه المستقلات من أحكام العقل، وليست من أحكام شرع من قبلنا، ليقال بعدم نسخه وحجيته علينا كشريعة سابقة، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

وكيف كان، فإنّ القول بالنسخ العام لكافة أحكام الشرائع السابقة، هو قول يفتقر إلى الدليل، بل الدليل على عدم ثبوت النسخ العام، وهو ما أشرنا إليه - إضافة إلى ما تقدم من وجوه في القولين الأخيرين - في الفقرة السابقة حول حجية شرع من قبلنا.

5 - بيان حكم الشك/ استصحاب شرع من قبلنا

هل يمكن جريان استصحاب شرع من قبلنا أم لا؟

والجواب: أنه لو بني - في محله - على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بالإضافة إلى الموضوعية، فيكون الحديث عن استصحاب شرع من قبلنا وجيهاً، وأما لو بني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما ذهب إليه بعض الأصوليين ومنهم السيد الخوئي، فعندها لا معنى للحديث عن شرع من قبلنا، لأنه إذا كان استصحاب حكم شريعتنا لا يجوز، فكذا حكم شريعتهم.

وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد 25]، ولذا كانت أصول التشريع وأهدافه واحدة، وتلتقي عليها كافة الشرائع السماوية بدءاً بنوح وانتهاءً بنبينا محمد ﷺ مروراً بإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، كما أن العبادات مشتركة من الصلاة والزكاة والحج كما أسلفنا فيما مضى.

(1) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 124.

أ - إجراء الاستصحاب بلحاظين

ويمكن إجراء استصحاب الشريعة السابقة بلحاظين:

اللحاظ الأول: استصحاب حكم شريعتهم بما يرتبط بتكليفنا

واستصحاب شرع من قبلنا بهذا اللحاظ يجري في صورتين:

الأولى: صورة الشكّ في حجيّة شرع من قبلنا، بحيث لم ينهض دليل على حجيته، فعندها قد يقال إن هذا الشرع كان حجة في السابق والآن يشك في بقاء حجيته، فتستصحب.

الثانية: صورة ما لو بُني على حجيّة شرع من قبلنا، فإنّ الحجية مقيدة بعدم ثبوت نسخه في شريعتنا، وقد يُشك في حكم من أحكام تلك الشريعة هل هو منسوخ في شريعتنا أم لا؟ فيجري استصحاب بقائه أو قل: عدم نسخه.

وأمّا على القول بعدم حجية شرع من قبلنا، فإنّ ما يجري عندها هو استصحاب عدم الحجيّة، في حالات الشك، ومنشأ الشكّ أن عدم الحجية مقيدٌ بأن لا يقوم دليل على بقاء الحكم وإمضائه من قبل شريعتنا، وفي العديد من الموارد قد يشك في أنّه هل أمضت الشريعة هذا الحكم أو ذاك؟ فيجري استصحاب عدم الحجية.

اللحاظ الثاني: استصحابنا لحكم شرائع الآخرين بما يرتبط بتكليفهم.

قال المحقق العراقي (1361هـ) في مسألة تجديد بناء الكنائس: "الإنصاف اختلاف أنحاء التجديد، فتارة يكون تجديداً في أصل البنيان، خصوصاً مع تغيير وضع الأول، فلا يبعد فيه صدق الإحداث، خصوصاً مع ما في النص من النهي عن بناء الكنيسة، بلا لفظ إحداث فيه المعلوم صدقه في هذه الصورة جزماً. وتارة يكون تجديداً في بعض جدرانه أو سقوفه أو شيء آخر منه، فلا شبهة في عدم صدق الإحداث حينئذ، بل وبناء الكنيسة أيضاً منصرف عن مثله، فلا يكون مثله مشمول النواهي، فيبقى على عموم دليل تقريرهم،

ولا أقل من استصحاب بقاء حكمهم في شرعهم، السابق على شرعنا، فيكون المقام من صغريات استصحاب الشرائع السابقة، فتدبّر"[1].

ب - موانع إجراء الاستصحاب

وقد تذكر موانع من جريان استصحاب الشرائع السابقة، وعمدتها مانعان:

المانع الأول: أنّ الشريعة الإسلاميّة ناسخة للشرائع السابقة، ومعه، فلا يجوز الحكم ببقاء أحكام الشريعة السابقة ليترتّب عليه وجوب متابعته من قبلنا.

ولكنّك عرفت أنّ دعوى النسخ ليست صحيحة على إطلاقها، فيبقى ثمة مجال واسع لأحكام لم يطرأ عليها النسخ، وحين يحصل الشك في نسخها أو عدمها يجري استصحاب البقاء، قال السيد علي القزويني (1298 هـ) في ردّ المانع المذكور: "بأنّه إن أُريد كونها ناسخة لكلّ حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع، وإن أُريد بكونها ناسخة لبعضها بل أكثرها فهو لا ينافي بقاء بعضها ولو انكشف بقاؤه بطريق الاستصحاب، فالمتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل ويبقى غيره على ما كان بحكم الاستصحاب"[2].

المانع الثاني: تغيّر الموضوع: قال السيد علي نقي الحيدري: "أنّه لا بدّ في الاستصحاب من بقاء نفس الموضوع، وهنا تغيّر الموضوع في كثير من الأحكام التي كانت للأمم الغابرة"[3].

ويلاحظ عليه: أنّه **إذا أراد** بتغيّر الموضوع تغيّره من زاوية دخالة دين الإنسان في التكليف، بدعوى أنّ أحكام الشريعة السابقة كان موضوعها اليهودي أو النصراني مثلاً، كما أنّ أحكام شريعتنا موضوعها المسلم، ومعه،

(1) **شرح تبصرة المتعلمين**، ج 4، ص 373.
(2) **تعليقة على معالم الأصول**، ج 6، ص 43.
(3) **أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد**، ص 340.

فلا يجري استصحاب تلك الشريعة بالنسبة للمسلم، للقطع بعدم ثبوتها في حقّه، تماماً كما لا يجري استصحاب شريعتنا بالنسبة لغير المسلم بعد إسلامه لأنه لم يكن مكلفاً بها، فجوابه: إنّ إشكاله له وجه بناءً على اختصاص الشرائع الإلهية بخصوص المؤمنين بها، فعندها يكون الموضوع متعدداً؛ باعتبار أن غير المؤمن بها - أياً كانت هويته الدينية ومنه المسلم - غير مكلف بها. وأما إذا بُني على ما هو المشهور من كون الشرائع الإلهية غير مختصة بخصوص من يؤمن بها، فيكون الموضوع هو الإنسان ويدخل فيه المسلم وغيره. وأما **إذا أراد** بتغيّر الموضوع تغيّره من جهة دخول عناصر جديد على الموضوع غير قضية الانتماء الديني فيمكن جوابه بأن محلّ الفرض عدم دخول قيود جديدة على الموضوع، كما في أكثر الأمثلة الآتية في التطبيقات.

6 - تطبيقات قاعدة شرع من قبلنا

إنّ تطبيقات القاعدة كثيرة، سنستعرض جملة منها مما ورد في القرآن الكريم، وسوف نرى في العديد من النماذج أنّ الأئمة عليهم السلام تعاملوا معها بطريقة يظهر منها وكأن الأصل هو حجية شرع من قبلنا، وأن ذلك مفروغ عنه، وبعض التطبيقات الآتية محل اتفاق من الناحية الفقهية وبعضها الآخر هو مورد خلاف وإشكال:

التطبيق الأول: ما ورد في بيان مشروعيّة أصل الإجارة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ﴾ [القَصَص: 27]، وقد روى الكليني والصدوق عَنِ ابْنِ سِنَانٍ[1] عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: "سَأَلْتُه عَنِ الإِجَارَةِ؟ فَقَالَ: صَالِحٌ لَا بَأْسَ بِه، إِذَا نَصَحَ قَدْرَ طَاقَتِه، قَدْ آجَرَ مُوسَى عليه السلام نَفْسَه واشْتَرَطَ فَقَالَ: إِنْ شِئْتُ ثَمَانِيَ وإِنْ شِئْتُ عَشْراً فَأَنْزَلَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِيه: ﴿أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖ

(1) وهو محمد كما في الفقيه، ولذا فالخبر ضعيف.

فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ﴾ [القَصَص: 27] "[1]. واستشهاد الإمام عليه السلام بالآية شاهد ودليل على ضعف ما قاله المحقق الأردبيلي من أنّ الآية وإن كان فيها "دلالة على مشروعية الإجارة في الجملة في شرع من قبلنا" لكنّ "حجيتهما عندنا موقوفة على كونه حجة عندنا، وليس بثابت"[2]. ورأيه هذا مبني على المشهور من عدم حجية شرع من قبلنا، وقد عرفت ما فيه.

وفي الآية المتقدمة نفسها فقرة أخرى تدل على جواز جعل المهر إجارة النفس للمرأة، وقد ورد في الأخبار الاستشهاد بالآية، ففي صحيحة أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَوْلُ شُعَيْبٍ عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ﴾ [القَصَص: 27]، أَيَّ الأَجَلَيْنِ قَضَى؟ قَالَ: الْوَفَاءُ مِنْهُمَا أَبْعَدُهُمَا عَشْرُ سِنِينَ. قُلْتُ: فَدَخَلَ بِهَا قَبْلَ أَنْ يَنْقَضِيَ الشَّرْطُ أَوْ بَعْدَ انْقِضَائِه؟ قَالَ: قَبْلَ أَنْ يَنْقَضِيَ، قُلْتُ لَه: فَالرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ ويَشْتَرِطُ لأَبِيهَا إِجَارَةَ شَهْرَيْنِ يَجُوزُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ مُوسَى عليه السلام قَدْ عَلِمَ أَنَّه سَيُتِمُّ لَه شَرْطَه، فَكَيْفَ لِهَذَا بِأَنْ يَعْلَمَ أَنَّه سَيَبْقَى حَتَّى يَفِيَ لَه؟ وقَدْ كَانَ الرَّجُلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّه ص يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ عَلَى السُّورَةِ مِنَ الْقُرْآنِ وعَلَى الدِّرْهَمِ وعَلَى الْقَبْضَةِ مِنَ الْحِنْطَةِ"[3]. ويظهر من الآية ولا سيما قوله عليه السلام: "إِنَّ مُوسَى عليه السلام قَدْ عَلِمَ أَنَّه سَيُتِمُّ لَه شَرْطَه، فَكَيْفَ لِهَذَا بِأَنْ يَعْلَمَ أَنَّه سَيَبْقَى حَتَّى يَفِيَ لَه؟" أنّ حكم الآية سار المفعول إلى زماننا، فيما لو علم بقضاء الأجل، ولكن بخصوص الأفراد العاديين الذين لا يعلمون بقضاء الأجل، فلا يكون الحكم ثابتاً في حقهم، لعدم علمهم بقضاء أيٍ من الأجلين.

هذا وقد نقل ابن إدريس الحلي قولاً مفاده: "أنّ الصداق كان للأولياء في شرع من قبلنا، بدلالة قول شعيب حين زوّج ابنته لموسى: ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي

(1) **الكافي**، ج 5، ص 90، **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 173.
(2) **زبدة البيان**، ص 463.
(3) **الكافي**، ج 5، ص 414.

ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ﴾ [القَصَص: 27] ولم يقل تأجر بنتي ثماني حجج"[1]. ولذا قد يقال: إنّ الآية من هذه الجهة منسوخة، لأنّ المهر في شرعنا حق للمرأة لا لوليها.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ نسبة شعيب عليه السلام الأمر إلى نفسه لعله بسبب كونه ولياً للبنت، ما يعني أنّ موسى عليه السلام في حقيقة الأمر كان أجيراً لدى بنت شعيب، وقد رعى أغنامها، على فرض كون العمل المستأجر عليه هو الرعي، فتأمل.

التطبيق الثاني: في قضية القرعة، نزل قوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُدۡحَضِينَ﴾ [الصَّافات: 141]، وقد ورد في صحيحة منصور بن حازم قال: "سأل بعضُ أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة، فقال له: هذه تخرج في القرعة، ثم قال: وأي قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله عز وجل؟! أليس الله يقول تبارك وتعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُدۡحَضِينَ﴾ [الصَّافات: 141]"[2]. وواضح من استدلاله أن ما فعله النبي يونس عليه السلام هو حجة في شرعنا أيضاً، لا أنّ المسألة تمثل استثناءً من القاعدة.

التطبيق الثالث: في القرعة أيضاً، نزل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يَخۡتَصِمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 44]، وقد ورد في الخبر المرسل عن حريز عن أبي جعفر عليه السلام قال: "أول من سوهم عليه مريم بنت عمران، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ﴾ [آل عِمرَان: 44]، والسهام ستة، ثم استهموا في يونس عليه السلام لما ركب مع القوم فوقعت السفينة في اللجّة، فاستهموا فوقع السهم على يونس ثلاث مرات، قال: فمضى يونس عليه

(1) **السرائر**، ج 2، ص 576.

(2) **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 603، وروي نحوها في **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 92.

السلام إلى صدر السفينة فإذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثم كان عند عبد المطلب تسعة بنين فنذر في العاشر إنْ رزقه الله غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبد الله لم يكن يقدر أن يذبحه ورسول الله صلى الله عليه وآله في صلبه فجاء بعشر من الإبل فساهم عليها وعلى عبد الله فخرجت السهام على عبد الله، فزاد عشراً فلم تزل السهام تخرج على عبد الله ويزيد عشراً، فلما أن خرجت مائة خرجت السهام على الإبل، فقال عبد المطلب: ما أنصفت ربي فأعاد السهام ثلاثاً فخرجت على الإبل فقال: الآن علمت أن ربي قد رضي فنحرها"[1].

ولكن هذا الخبر مبتلى بالإرسال، وأضف إليه أنه اشتمل على مضمون غريب، وهو ظهوره في كون قضيّة الاستهام على كفالة مريم العذراء، سابق على قضية استهام يونس، وهذا مخالف لما هو معروف تاريخياً من تقدم وأسبقية يونس على مريم بعدة قرون، وحمل[2] الأوليّة على أسبقيّة الذكر في القرآن على اعتبار أنّ قصة مريم مذكورة في الذكر الحكيم قبل قصة يونس، هو حمل ضعيف، ومخالف للظاهر.

التطبيق الرابع: ما ورد في قصة لوط عليه السلام من عرض بناته على قومه، قال تعالى: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هُود: 78]، حيث قد يستفاد منها جواز إتيان المرأة في دبرها، وورد بذلك الخبر، ففي صحيحة ابن يقطين[3] قال: "سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن إتيان الرجل المرأة من خلفها فقال: أحلَّتْها آية من كتاب الله عز وجل قول لوط: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ

(1) **الخصال**، ص 156، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 89.

(2) "فإن قضية مساهمة مريم واردة في سورة "آل عمران"، ومساهمة يونس في سورة "الصافات"، فتأمل". **القواعد الفقهية** للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج 1، ص 348.

(3) عبر بعضهم عنها بالخبر، وعبر الآخر بالمرسلة، بسبب الإرسال في أحد طرقها، لكنها مسندة وصحيحة، كما أوضح ذلك السيد الزنجاني، **كتاب النكاح (فارسي)**، ج 4، ص 91.

لَكُمۡ﴾ [هُود: 78]، وقد علم أنّهم لا يريدون الفرج"[1]. واستدلاله بالآية مع أنها نازلة في قوم لوط، دليل على عدم اختصاص حكمها بشرع من قبلنا.

وفي الآية عينها وردت أخبار أخرى تؤكد على أنّ لوطاً عليه السلام إنّما عرض على قومه الزواج من بناته، ففي صحيحة يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام "فِي قَوْلِ لُوطٍ عليه السلام: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِيٓ هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡ﴾ [هُود: 78] قَالَ: عَرَضَ عَلَيْهِمُ التَّزْوِيجَ"[2]. وفي رواية أخرى: ".. فدعاهم إلى الحلال"[3]. ولكنّ هذا المفاد لا يصلح لإثبات المدعى، وهو حجيّة شرع من قبلنا، إذ ظاهر الخبرين أنه عليه السلام كان بصدد دفع شبهة عن نبي الله لوط عليه السلام، وأنه لم يقدِّم بناته للاستمتاع المحرم بهن.

وقد استدل البعض بهذه الآية لجواز مناكحة الضال والمنحرف.

ورُدَّ بأنه ما كان من عرض نبي الله لوط عليه السّلام لبناته على قومه وهم كفار إنما هو بهدف "استصلاحهم وردهم عن ضلالهم، وإتمام الحجة عليهم، ومع ذلك كان ذلك في شرع من قبلنا، فلم يكن حجة علينا"[4].

ولكنّ هذا الرد غير مقنع، لأنّ نية لوط عليه السلام استصلاح قومه لا تغيّر من حقيقة أنّ ظاهر عرضه كان جدياً، وأما عدم حجية شرع من قبلنا فقد عرفت ضعفه.

التطبيق الخامس: وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَطَهِّرۡ بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحَجّ: 26]. ورد في صحيح مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه قَالَ: "إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِه ﴿وَطَهِّرۡ بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحَجّ: 26]، فَيَنْبَغِي لِلْعَبْدِ أَنْ لَا يَدْخُلَ مَكَّةَ إِلَّا وهُوَ طَاهِرٌ قَدْ غَسَلَ

(1) **تهذيب الأحكام**، ج 7، ص 415، **وتفسير العياشي**، ج 2، ص 156.
(2) **الكافي**، ج 5، ص 548.
(3) **المصدر نفسه**، ج 5، ص 547.
(4) **الرسائل الفقهية**، ج 2، ص 106.

عَرَقَه والأَذَى وتَطَهَّرَ"[1]. وهذه واضحة الدلالة على صحة الاعتماد والاستناد إلى الشريعة السابقة وأنّها حجة. لا أنّ هذا الحكم بالخصوص قد أمضته شريعتنا. وعليه، فلا يصغى إلى اعتراض الأردبيلي بأنّ هذا "في شرع من قبلنا ولا يتعدى إلينا كما هو المختار في الأصول"[2].

التطبيق السادس: في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ﴾ [سبإ: 13]، ورد في صحيحة الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ﴾ [سبإ: 13]، قَالَ: مَا هِيَ تَمَاثِيلَ الرِّجَالِ والنِّسَاءِ ولَكِنَّهَا تَمَاثِيلُ الشَّجَرِ وشِبْهِه"[3]. ونحوها موثقة أبان بن عثمان[4]. فلو لم نكن مكلَّفين بشرع من قبلنا لما كان ثمة داعٍ لتوجيه كون التماثيل المصنوعة هي تماثيل الشجر ونحوه، ولاكتفى عليه السلام بالإشارة إلى أنّ الحكم المذكور منسوخ في شريعتنا.

التطبيق السابع: وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: 14]، روى[5] عُبَيْد بْن زُرَارَةَ عَنْ أَبِيه عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ فَذَكَرْتَهَا فِي وَقْتِ أُخْرَى فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ كُنْتَ مِنَ الأُخْرَى فِي وَقْتٍ فَابْدَأْ بِالَّتِي فَاتَتْكَ فَإِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: 14] "[6] وورد الاستشهاد بالآية أيضاً في رواية أخرى لزرارة رواها الشهيد الأول ووصفها بالصحيحة[7]، وفي الخبر

---

(1) **الكافي**، ج 4، ص 400، **وعلل الشرائع** ج 2، ص 41، **وتهذيب الأحكام**، ج 5، ص 98.
(2) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 1، ص 324.
(3) **الكافي**، ج 6، ص 466، **والمحاسن** للبرقي، ج 2، ص 618.
(4) **الكافي**، ج 6، ص 527.
(5) الرواية ضعيفة السند بالقاسم بن عروة، حيث لم تثبت وثاقته، وإن قيل بكونه ممدوحاً.
(6) **الكافي**، ج 3، ص 293، **والاستبصار**، ج 1، ص 287.
(7) قال الشهيد الأول: "روى زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: "قال

عن أنس أنّ رسول الله ﷺ قال: "من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٰ﴾ [طه: 14]"[1].

التطبيق الثامن: قال تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45] قال الشيخ الطوسي: "فإنْ قيل: هذا إخبارٌ عن شرع من تقدم، فالجواب عنه أن ذلك وإن كان شرعاً لمن تقدم فقد صار شرعاً لنا بدليل الإجماع"[2].

رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة، فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام، فحدثني: أن رسول الله ﷺ عرس في بعض أسفاره، فقال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا. فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال ما أقدرك؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال أذن، فأذن فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله ركعتي الفجر، وأمر أصحابه فصلوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلى بهم الصبح، ثم قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فان الله عز وجل يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٰ﴾. قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: نقضت حديثك الأول! فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة ألا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاء من رسول الله ﷺ"، **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 422، وتبعه الشهيد الثاني على وصفها بالصحة، **روض الجنان**، ج 2، ص 489، ولم نعثر على هذه الرواية فيما قبل الذكرى، قال الشيخ يوسف البحراني: "وهذه الرواية لم نقف عليها إلا في كتاب الذكرى وكفى به ناقلاً"، **الحدائق الناضرة**، ج 6، ص 271، أقول: يمكن الاكتفاء بنقل الشهيد للرواية بدون ترديد، لكن يصعب الاكتفاء بحكمه بصحة الرواية، وذلك لاحتمال أنه مقتضى اجتهاده، الذي قد لا نوافقه عليه لو اطلعنا على السند، ولذا قال السيد الخوئي تعليقاً على نظير المقام حيث وصف الشهيد رواية لزرارة بالصحة، "من المحتمل القريب أن يكون ذلك اجتهادا منه "قده" وهي بالإضافة إلينا مرسلة، لعدم وصول سندها إلينا لتلاحظ أنه صحيح أو سقيم. ولا اعتداد باجتهاده "قده" في حقنا"، **كتاب الصلاة**، تقرير الميرزا علي الغروي، ج 1، ص 502.

(1) **سنن الدارمي**، ج 1، ص 280. **وصحيح مسلم**، ج 2، ص 138، **وصحيح البخاري**، ج 1، ص 148.

(2) **المبسوط**، ج 7، ص 4.

والظاهر أنّ من المتسالم عليه عندهم الاستدلال بهذه الآية في حكم القصاص في شريعتنا، ولم ينسب القول بكونها في صدد بيان شرع من قبلنا فقط إلا لجعفر بن مبشر[1]. ولا يعتد بخلافه، فقد جاء في صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام "في قول الله عز وجل: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ﴾ [المَائدة: 45] الآية. قال: **هي محكمة**"[2]. وفي خبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام في بيان السيوف التي بعث بها محمد صلى الله عليه وآله: ".. **وأَمَّا السَّيْفُ الْمَغْمُودُ فَالسَّيْفُ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْقِصَاصُ قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ**: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المَائدة: 45] **فَسَلُّه إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ..**"[3].

ولكنْ ربما قيل: إنّ قوله عليه السلام في صحيحة زرارة "هي محكمة" يشير إلى أنه بصدد بيان كونها ثابتة وأنّ حكمها مستمر في شريعتنا، ولولا ذلك لما استفيد بقاء حكمها واستمراره، فلا تدل الصحيحة على المدعى، أجل، إن خبر حفص تام الدلالة على المطلوب.

التطبيق التاسع: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] وهي خطاب لبني إسرائيل، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ

---

(1) نقل عن جعفر بن مبشر، قال: "إنّ اللّه تعالى إنما أخبرنا أنه كتبها على اليهود قبلنا، وليس في ذلك ما يوجب أنه فرض علينا الآن، لأن شريعتهم منسوخة بشريعتنا"، **التبيان**، ج 2، ص 102. قال الذهبي: "جعفر بن مبشر الثقفي المتكلم، أبو محمد البغدادي، الفقيه البليغ. كان مع بدعته يوصف بزهد وتأله وعفة، وله تصانيف جمة، وتبحر في العلوم. صنف كتاب "الأشربة"، وكتاب في " السنن " وكتاب "الاجتهاد"، وكتاب "تنزيه الأنبياء"، وكتاب "الحجة على أهل البدع"، وكتاب "الاجماع ما هو"، وكتاب "الرد على المشبهة والجهمية والرافضة"، و"الرد على أرباب القياس"، وكتاب "الآثار" الكبير، وأشياء مفيدة. ذكره محمد بن إسحاق النديم، وأنه توفي سنة أربع وثلاثين ومئتين"، **سير أعلام النبلاء**، ج 10، ص 549، ويظهر من بعض علمائنا أنه كان شيعياً، انظر: **أعيان الشيعة**، ج 4، ص 138.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 184.

(3) **الكافي**، ج 5، ص 12. **والخصال** للصدوق، ص 276.

حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البَقَرَة: 83]، وقد وردت عدة أخبار ظاهرة في أنها شاملة للمسلمين، منها: الخبر عن جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83]، قَالَ: قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ"[1].

وفي موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) "في قول الله عز وجل: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] قال: قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو"[2].

صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: "**أوصيكم بتقوى الله، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه:** ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] **ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم**"[3].

وفي معتبرة سَدِيرٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: "قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: أُطْعِمُ سَائِلاً لَا أَعْرِفُه مُسْلِماً؟ فَقَالَ: نَعَمْ أَعْطِ مَنْ لَا تَعْرِفُه بِوَلَايَةٍ ولَا عَدَاوَةٍ لِلْحَقِّ إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البَقَرَة: 83] ولَا تُطْعِمْ مَنْ نَصَبَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ أَوْ دَعَا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ"[4].

---

(1) **الكافي**، ج 2، ص 165. وفي تفسير العياشي: عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام "في قوله: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإنّ الله يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين المتفحش، السائل الملحف، ويحب الحيي الحليم الضعيف المتعفف"، **تفسير العياشي**، ج 1، ص 48.

(2) **الكافي**، ج 2، ص 164.

(3) **المحاسن** للبرقي، ج 1، ص 18، والصدوق في **صفات الشيعة**، ص 27، وابن إدريس في **مستطرفات السرائر**، ص 559، وراجع **وسائل الشيعة**، ج 8، ص 301، الحديث 8 من الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة، وج 12 ص 7 الباب 1 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6.

(4) **الكافي**، ج 4، ص 13.

وروى العياشي والقمي وغيرهما عن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: "إن الله بعث محمدا صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف فسيف على أهل الذمة قال الله: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البَقَرَة: 83] نزلت في أهل الذمة ثم نسختها أخرى قوله: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 29] الآية"[1]. وهذا الخبر واضح في أنّ الآية شاملة لأهل شريعتنا وإلا لم يكن ثمة مجال لنسخها، هذا بصرف النظر عن عدم صحة دعوى النسخ في نفسها. كما ذكرنا ذلك في مبحث فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر.

التطبيق العاشر: في قوله تعالى: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طٰه: 43-44]، ورد في معتبرة مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: "حَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ وُلْدِ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنْ أَبِيه عَنْ جَدِّه عَدِيٍّ - وكَانَ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي حُرُوبِه - أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ فِي يَوْمَ الْتَقَى هُوَ ومُعَاوِيَةُ بِصِفِّينَ ورَفَعَ بِهَا صَوْتَه لِيُسْمِعَ أَصْحَابَه: واللَّه لأَقْتُلَنَّ مُعَاوِيَةَ وأَصْحَابَه ثُمَّ يَقُولُ فِي آخِرِ قَوْلِه إِنْ شَاءَ اللَّه يَخْفِضُ بِهَا صَوْتَه[2] وكُنْتُ قَرِيباً مِنْه فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّكَ حَلَفْتَ عَلَى مَا فَعَلْتَ ثُمَّ اسْتَثْنَيْتَ فَمَا أَرَدْتَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ وأَنَا عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ كَذُوبٍ فَأَرَدْتُ أَنْ أُحَرِّضَ أَصْحَابِي عَلَيْهِمْ كَيْلَا يَفْشَلُوا، وكَيْ يَطْمَعُوا فِيهِمْ فَأَفْقَهُهُمْ يَنْتَفِعُ بِهَا بَعْدَ الْيَوْمِ إِنْ شَاءَ اللَّه وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّه جَلَّ ثَنَاؤُه قَالَ لِمُوسَى عليه السلام حَيْثُ أَرْسَلَه إِلَى فِرْعَوْنَ: ﴿فَقُولَا لَهُۥ

(1) **تفسير العياشي**، ج 1، ص 48.

(2) ونحو ذلك ما رواه الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ: "أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ الْعُرَنِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُهَاجِرٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ قَالَ: اسْتَعْمَلَنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع عَلَى بَانِقْيَا وسَوَادٍ مِنْ سَوَادِ الْكُوفَةِ فَقَالَ لِي والنَّاسُ حُضُورٌ: انْظُرْ خَرَاجَكَ فَجِدَّ فِيه ولَا تَتْرُكْ مِنْه دِرْهَماً فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَجَّه إِلَى عَمَلِكَ فَمُرَّ بِي قَالَ فَأَتَيْتُه فَقَالَ لِي إِنَّ الَّذِي سَمِعْتَ مِنِّي خُدْعَةٌ إِيَّاكَ أَنْ تَضْرِبَ مُسْلِماً أَوْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً فِي دِرْهَمِ خَرَاجٍ أَوْ تَبِيعَ دَابَّةَ عَمَلٍ فِي دِرْهَمٍ فَإِنَّمَا أُمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمُ الْعَفْوَ"، **الكافي**، ج 3، ص 450.

قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44] وقَدْ عَلِمَ أَنَّه لَا يَتَذَكَّرُ ولَا يَخْشَى ولَكِنْ لِيَكُونَ ذَلِكَ أَحْرَصَ لِمُوسَى عليه السلام عَلَى الذَّهَابِ"[1].

التطبيق الحادي عشر: قال تعالى على لسان مريم عليها السلام مشيراً إلى ما يعرف بصوم الصمت: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مَريَم: 26].

وقد وردت بعض الأخبار التي يظهر منها إمضاء هذا النوع من الصوم في شريعتنا، فقد روى جَرَّاحٌ الْمَدَائِنِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: "إِنَّ الصِّيَامَ لَيْسَ مِنَ الطَّعَامِ والشَّرَابِ وَحْدَه، ثُمَّ قَالَ: قَالَتْ مَرْيَمُ: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾، أَيْ صَوْماً صَمْتاً، وفِي نُسْخَةٍ أُخْرَى: أَيْ صَمْتاً فَإِذَا صُمْتُمْ فَاحْفَظُوا أَلْسِنَتَكُمْ.."[2] وفي خبر عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: "سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ الصِّيَامَ لَيْسَ مِنَ الطَّعَامِ والشَّرَابِ وَحْدَه، إِنَّ مَرْيَمَ ع قَالَتْ: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾، أَيْ صَمْتاً فَاحْفَظُوا أَلْسِنَتَكُمْ وغُضُّوا أَبْصَارَكُمْ ولَا تَحَاسَدُوا ولَا تَنَازَعُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ"[3]. إنّ هذين الخبرين يدلان على أنّ الحكم الذي تضمنته الآية ولو بشكل جزئي باقٍ.

لكنّ فقهاء المسلمين من الفريقين ذهبوا إلى أنّ صوم الصمت محرم، وأنّ الآية المذكورة منسوخة، قال المحقق الأردبيلي: "وفي قوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مَريَم: 26] دلالةٌ على جواز نذر عدم التكلم، وكأنه مخصوص بتلك الشريعة، ولهذا قال الأصحاب: إن صوم الصمت حرام"[4]. وقال السرخسي: "وصوم الصمت ليس بقربة في

(1) **الكافي**، ج 7، ص 460، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 163.
(2) **الكافي**، ج 4، ص 87.
(3) **المصدر نفسه**، ج 4، ص 89.
(4) **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 495.

شريعتنا"[1]. وقد نُصّ على تحريمه في بعض الأحاديث، منها: معتبرة مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: "لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ ولَا وِصَالَ فِي صِيَامٍ ولَا يُتْمَ بَعْدَ احْتِلَامٍ ولَا صَمْتَ يَوْمٍ إِلَى اللَّيْلِ.."[2]، ونحوه خبر حسان بن مختار عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله ﷺ[3]، وفي حديث الزهري عن زين العابدين عليه السلام قال: "وصَوْمُ الصَّمْتِ حَرَامٌ "[4]، وورد النص عينه في وصية رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام[5].

والسؤال هل يمكن التوفيق والجمع بوجه عرفي بين ما دلت عليه الآية وما ورد في تفسيرها، مما دل على شرعية صوم الصمت، وبين ما ثبت في الأخبار من حرمة صوم الصمت التي تسالم عليها فقهاء[6] الفريقين؟

يمكن القول على وجه الاختصار (والتحقيق الموسع موكول إلى محله): إنّ صوم الصمت الممدوح في الشريعة السابقة يراد به الصوم عن الكلام العبثي أو اللاهي والكلام في القضايا الدنيوية، فضلاً عن الكلام الذي يتم فيه تناول كرامات الآخرين، ولا يراد به الصوم عن مطلق الكلام ولو كان بذكر الله تعالى أو ما كان عند الضرورة أو الحاجة ولو العرفية، كإرشاد الضال أو ما إلى ذلك، وربما يؤيده أنّ مريم عليها السلام مع أنّها قد نذرت الصوم، لكنّها أُمرت عند رؤية البشر أن تقول لهم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مَريَم: 26].

قد تقول: إنّ مما ينافي ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ [مَريَم: 29]، فإنّ

---

(1) **المبسوط**، ج 3، ص 122.
(2) **الكافي**، ج 5، ص 443، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 360.
(3) **الكافي**، ج 4، ص 95،
(4) **المصدر نفسه**، ج 4، ص 85، **والخصال** للصدوق، ص 536، **ومن لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 77، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 293، **وتفسير القمي**، ج 1، ص 185.
(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 367. وفيه: " ولا صمت يوما إلى الليل".
(6) قال العلامة المجلسي: "وأمّا صوم الصمت فهو أن ينوي الصوم ساكتاً، وقد أجمع الأصحاب على تحريمه، وظاهر الأصحاب أنّ الصوم على هذا الوجه يقع فاسداً" **مرآة العقول**، ج 16، ص 244.

إشارتها إليه كانت للإيحاء لهم بأن يكلموه هو دونها، لكونها صائمة، مع أن المورد مورد ضرورة فلو كان صوم الصمت جائزاً عند الضرورة لنطقت بذلك، لأنه كلام لضرورة.

وقد يجاب: إنّه لا دليل على أن الإشارة كانت تطبيقاً للصوم، بل لعل ذلك لحيائها وطبيعي أن الإشارة إليه في هذا الموقف أبلغ من الكلام في دفع التهمة عنها وإظهار المعجزة الإلهية المتمثلة بنطق المسيح بالحق وهو في المهد، بما يشهد بطهارتها وبنبوته.

وإذا تمّ ما ذكرناه من أن صوم الصمت لا ينفي جواز الكلام الضروري، أو الكلام بالدعاء أو بذكر الله تعالى، وأنه ينحصر بالكلام العابث واللاهي والكلام لأغراض الدنيا دون أن يكون مورد حاجة أو ضرورة، فيمكن القول: إن هذا النوع من الصوم لا دليل على تحريمه في شريعتنا أو أنه منسوخ، ولا نظر للأخبار المحرمة إليه، ولا سيما أنّها لم تشرْ إلى أنّ هذا الحكم، وهو حرمة صوم الصمت قد نسخ حكم الشرائع السابقة مما تضمنته الآية المباركة. وبناءً على ما ذكرناه سابقاً من حجية شرع من قبلنا فلا يبعد الالتزام بشرعية صوم الصمت وفق هذا الشرح، ويؤيده (وجه التأييد ضعفهما السندي) ما ورد في الخبرين، فإنهما يشيران إلى استمرار ذلك الصوم. ولا سيما إذا لم يجعله قيداً في النيّة، أو جعله قيداً دون أن يجعله جزءاً من المفطرات[1].

التطبيق الثاني عشر: وهو يتصل بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يُوسُف: 72].

وهذه الآية يستفاد منها حكمان، ولك أن تعدهما تطبيقين، وليس تطبيقاً واحداً فحسب:

---

(1) قال السيد اليزدي: "صوم الصمت بأن ينوي في صومه السكوت عن الكلام في تمام النهار أو بعضه بجعله في نيته من قيود صومه، وأمّا إذا لم يجعله قيداً وإن صمت فلا بأس به، بل وإن كان في حال النية بانياً على ذلك إذا لم يجعل الكلامَ جزءاً من المفطرات وترْكَه قيداً في صومه"، **العروة الوثقى**، ج 3، ص 662.

الأول: مشروعية الجعالة[1]، لقوله ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يُوسُف: 72]. قال الشهيد الثاني: "والأصل فيها [الجعالة] قبل الإجماع قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يُوسُف: 72]."[2].

الثاني: مشروعيّة عقد الضمان أو الكفالة[3]، وتحديداً ضمان مال الجعالة، لقوله: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يُوسُف: 72]، والزعيم هو الضامن والكفيل، وقد استدل بها لذلك الشيخ الطوسي[4]، وقال الشهيد الثاني: "وقد استدل الفقهاء بهذه الآية على مسائل الجعالة والضمان "[5].

ولم أجد من أثار التشكيك في الاستدلال بها من زاوية أنها تتضمن حكماً وارداً في شرع من قبلنا قبل الأردبيلي، قال معترضاً على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يُوسُف: 72]: "لعدم الصراحة في كون هذ القول بعد قول المعطي بـ(حمل بعير) مع أنه جعالة، ومذهب من قبلنا، وهي غير لازمة، فالضمان منها محل التأمل، وكذا حجيّة شرع من قبلنا "[6].

وبناءً على ما اخترناه من حجية شرع من قبلنا يصح الاستدلال بالآية في الموردين إنْ تمت دلالتها.

قد يقال: إنّ الآية المباركة لا تتحدث عن شرع من سبق، لأن الذين قالوا

---

(1) **المهذب البارع**، ج 4، ص 320.

(2) **مسالك الإفهام**، ج 11، ص 149.

(3) قال العلامة الحلي: "الضمان عقد جائز بالنصّ والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾"، **تحرير الأحكام**، ج 2، ص 557، وذكر نحوه في **تذكرة الفقهاء**، ج 14، ص 280، **والمهذب البارع** ج 2، ص 521.

(4) قال: "يصح ضمان مال الجعالة إذا فعل ما شرط الجعالة له .. دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾"، **الخلاف**، ج 3، ص 317. واستدل بها في **المبسوط**، ج 3، ص 332. وكذلك ابن البراج، في **جواهر الفقه**، ص 142، والعلامة في **تذكرة الفقهاء**، ج 14، ص 318، وغيرهم من الفقهاء.

(5) **مسالك الإفهام**، ج 4، ص 193.

(6) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 9، ص 287، وأشار إلى كون القضية في شرع من قبلنا في **زبدة البيان**، ص 457.

ذلك في الموردين[1] ليسوا أصحاب شريعة، وحتى لو كانوا من جماعة يوسف عليه السلام، فلم يثبت أنهم عملوا بشريعته التي هي شريعة جده إبراهيم الخليل عليه السلام.

ولكنه يقال: إنّ من المستبعد أن يعمل أصحاب يوسف عليه السلام بشريعة غير مرضية له، فحتى لو كان الحكم في الضمان والجعالة هو من أحكام شريعة أهل مصر، بيد أنّ إمضاء يوسف عليه السلام لهم على ذلك دليل على حجيّة ما فعلوه، ولا سيما أن يوسف عليه السلام كما جاء في السياق نفسه، لم يرتض أن يجازي أخوته في أمر السرقة وفقاً لشريعة الملك القاضية بضرب السارق وتغريمه، وإنما أخذهم وفق شريعة بني إسرائيل وهي استرقاق السارق لسنة، قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يُوسُف: 76]، وقد تقدم الحديث عن ذلك.

التطبيق الثالث عشر: ما تضمنه قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 79]. وبياناً لمحل الشاهد في الآية نقول: إن قصة موسى مع العبد الصالح، قد حصل فيها ثلاثة مواقف لا تخلو من غرابة، وقد سعى المفسرون لتطبيقها على ظواهر الشريعة، ومن هذه المواقف إعابة العبد للسفينة بهدف حفظها كي لا يأخذها السلطان الغصوب، وهذا يدل على جواز التصرف في مال الغير بإعابته ما دام أنّ الهدف هو حفظه من ضرر أكبر، فيكون ذلك من قبيل دفع الأفسد بالفاسد، فإذا أخذنا بشرع من قبلنا فتكون الآية شاهدة على قاعدة دفع الأفسد بالفاسد.

---

(1) سواء ما جاء في قوله: ﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: 72] وهذا واضح أنه وارد على لسان قوم العزيز، أو ما جاء في قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾، فإن قائل ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ هو المنادي نفسه الذي أشارت إليه الآية قبل ذلك: ﴿أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يُوسُف: 70]، كما يظهر من الطبرسي، **تفسير جوامع الجامع**، ج 2، ص 231، وقال الشيخ الطوسي: "وإنما قال ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾، وقبله ذكر جمع، لأن زعيم القوم متكلم عنهم فكأنه قد كلم بذلك جميعهم"، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 171.

ولكن المحقق الأردبيلي اعتبر أنّ القاعدة المذكورة يدل عليها العقل، فلا يكون اعتمادنا عليها أخذاً بالشريعة السابقة، قال: "واعلم أنّ ذلك ليس بمخصوص بشرع موسى وخضر عليهما السلام، وإنْ كان شرع من قبلنا ليس بحجة لنا، لأنّ سوق الآية يدلّ على كون الحكم معقولاً، وأنّ العقل يقتضي موافقا للشرع، فلا خصوصية له بمذهب دون مذهب فتأمل"[1]. ولكننا لا نوافقه على مبناه.

التطبيق الرابع عشر: قال تعالى حكاية عن لسان إخوة يوسف عليه السلام: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يُوسُف: 12]، وهذه الآية تدل على جواز اللعب، لأنّ أولاد يعقوب استجازوا أباهم في أخذ أخيهم معهم للعب، وقد أذن لهم بذلك، فيدل على جواز اللعب إلا ما دل الدليل على تحريمه، قال الأردبيلي: "استجازوا أباهم في اللعب وقد أجاز لهم، فيدل على عدم تحريم اللعب مطلقاً إلا ما ثبت تحريمه بخصوصه. إلا أن يقال: إنه مخصوص بشريعتهم، إذ لم يثبت حجية شرع من قبلنا. أو يقال: إنّ المراد اللعب الخاص وهو الاستباق والانتضال حتى يتعودوا أنفسهم لقتال العدو بدليل ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ [يُوسُف: 17] كما قال في الكشاف[2]. ولكنْ لا يحتاج إليه[3]، لما تقدم من احتمال اختصاص الإباحة بدينه، ولا إلى قوله: "حتى يتعودوا"[4]،

---

(1) **زبدة البيان**، ص 386، وقال أيضاً: "خرق السفينة وإقامة الجدار في حكاية الخضر وموسى عليهما وعلى نبينا السلام، وإن كان في شرع من قبلنا. لأن ظاهر الجواب يدل على أن سبب جوازه هو اقتضاء العقل وحكمه بأنه نافع، فيجوز في كل المذاهب"، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 8، ص 161.

(2) قال في الكشاف: "فإن قلت: كيف استجاز لهم يعقوب عليه السلام اللعب؟ قلت: كان لعبهم الاستباق والانتضال ليضروا أنفسهم بما يحتاج إليه لقتال العدو لا للهو بدليل قوله: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ إنما سموه لعباً لأنه في صورته"، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج 2، ص 306.

(3) أي إلى توجيه واستدلال الزمخشري.

(4) في الكشاف الذين بين أيدينا لم ترد عبارة: "حتى يتعودوا"، وإنما ورد قوله: "ليضروا"، كما مرّ في الهامش أعلاه، وفعل "ضرِي" يحمل معنى التعود، قال ابن الأثير: "ضرى الكلب وأضراه صاحبه: أي عوده وأغراه به، ويجمع على ضوار.

على أنّ في إباحة الاستباق تأملاً، إلا أن يريد الاستباق بالفرس ونحوه"[1].

ولكن الوحيد البهبهاني رأى - ورأيه الصواب - أنّ الأصل بقاء ما تضمنته الآية من حليّة اللعب، قال: "بل ظاهر القرآن عدم حرمة اللعب مطلقا، حيث قال إخوة يوسف ليعقوب: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾ [يُوسُف: 12]، فبعثه معهم للعب، وكون الأصل بقاء المشروعية"[2]. وأما اعتراض الأردبيلي على الكشاف فهو في غير محله، لأنه اعتراض جرى فيه على مبناه من عدم حجية شرع من قبلنا، واستشكاله في إباحة الاستباق إلا أن يكون بالفرس ونحوه، غير تام، والصحيح صحة الاستباق بكافة أنواعه ما لم يكن على رهن، وإلا انحصرت المشروعية بالفرس ونحوه، كما حقق ذلك في محله.

التطبيق الخامس عشر: ما جاء في وصف نبي الله يحيى عليه السلام من أنه كان حصوراً، قال تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عِمرَان: 39] .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية للقول باستحباب ترك النكاح لمن لا يشتهيه، قال الشيخ الطوسي: "والذي لا يشتهيه المستحب أن لا يتزوج لقوله تعالى: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عِمرَان: 39]، فمدحه على كونه حصوراً، وهو الذي لا يشتهي النساء، وقال قوم: هو الذي يمكنه أن يأتي النساء، ولكن لا يفعله"[3]. والظاهر أنّ المدح لا يكون على أمرٍ غير اختياري، فلو كان لا يشتهي النساء بحسب الخلقة فهذا ليس موضعاً للمدح، بل هو أشبه إلى أن يكون عيباً فيه، ولا يمدح الإنسان عليه.

والمواشي الضارية: المعتادة لرعى زروع الناس"، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 3، ص 86.

(1) **زبدة البيان**، ص 400.

(2) **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، ص 534.

(3) **المبسوط**، ج 4، ص 160.

واعترض عليه في جامع المقاصد: "إنّ مدح يحيى بذلك لعله لكونه كذلك في شرعه، وشرعهم ليس شرعاً لنا، على أنّه ربما كان مكلفاً بالسياحة وإرشاد أهل زمانه في بلادهم، والنكاح ينافي ذلك"[1].

وما ذكره في آخر كلامه من احتمال كونه مكلفاً بالسياحة مخالف للظاهر ولا قرينة تعضده، وأما ما ذكره في كلامه أولاً من أنّ المدح خاص بشريعته، فقد ردّه الشهيد الثاني بأنّ المدح في الآية القرآنية مطلق وشامل لشريعتنا، قال: "وفيه نظر، لأنّ المدح في كتابنا - وهو شرعنا - مطلق، فلا دلالة على اختصاصه بشرعه، وعلى تقدير نقله[2] عن شرعه، ففي تعدّيه إلى شرعنا مع نقل القرآن له وعدم الإشارة إلى نسخه دليل على ثبوته. وكون شرعنا ناسخاً لما قبله من الشرائع يفيد نسخ المجموع من حيث هو مجموع أمّا الأفراد فلا، للقطع ببقاء كثير منها في شرعنا، كأكل الطيبات ونكاح الحلائل وغير ذلك"[3].

قد يقال: إنّ المدح لا يشمل شريعتنا، لما علم من استحباب النكاح عندنا، قال صاحب الجواهر: "إنّ الكتاب العزيز والسنة المتواترة الدالّيْن على استحباب النكاح في شرعنا مطلقاً يثبت بهما النسخ، ويُخرج بهما عن مقتضى الأصل"[4]. يقصد به أصل بقاء الشرائع السابقة إلا ما دل الدليل على نسخه.

ولكن يقال: بناءً على المختار، إنّ الآية تصلح شاهداً ودليلاً في شريعتنا، حتى لو كان المدح في الشريعة السابقة، وما ذكره صاحب الجواهر من أنّ الآية منسوخة بمطلقات استحباب التزاوج، لا يخلو من إشكال، وذلك لأن آيات استحباب النكاح مطلقة وآية مدح الحصور أخصّ، بناءً على ما عرفت من أنّ الحصور هو الذي لا يشتهي النكاح، ومع كون النسبة هي العموم والخصوص المطلق فلا وجه للنسخ، بل يتقدم الخاص على العام. ولا سيما

(1) **جامع المقاصد**، ج 12، ص 10.
(2) أي المدح.
(3) **مسالك الإفهام**، ج 7، ص 11.
(4) **جواهر الكلام**، ج 29، ص 20.

أنّ الاكتفاء بالعمومات في مقام النسخ لا يخلو من تأمل وإشكال، لأن نسخ الحكم الراسخ في النفوس يحتاج إلى تنصيص على أنّه قد تم نسخه، كما جرى الأمر في الكثير من الموارد. اللهم إلا أن يقال: إنّ التنصيص لا ضرورة له بل يكفي نظر الناسخ إلى المنسوخ بطريقة أو بأخرى.

هذا كله لو أريد بالحصور من لا يشتهي النساء، ولكن ثمة وجه آخر في التفسير يرى أنّ الحصور هو من حاصر وكبح جماح شهوات النفس، فلم يعد يرغب في النساء أو غيرها، فيكون مدح يحيى عليه السلام منصباً ليس على ترك النكاح؛ بل على عفته ومجاهدته لنفسه التي جعلته يعزف عن شهوات النفس، ومنها شهوة النكاح مع كون الأخير في نفسه مندوباً ومستحباً[1]، وعلى هذا فلا وجه لدعوى النسخ، والتوسع في تحقيق ذلك موكول إلى محله.

التطبيق السادس عشر: ما تضمنه قوله تعالى بشأن أهل الكهف: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ إِذۡ يَتَنَٰزَعُونَ بَيۡنَهُمۡ أَمۡرَهُمۡۖ فَقَالُواْ ٱبۡنُواْ عَلَيۡهِم بُنۡيَٰنٗاۖ رَّبُّهُمۡ أَعۡلَمُ بِهِمۡۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِمۡ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾ [الكهف: 21]. فقد استفاد منها غير واحد من الأعلام جواز بناء المسجد على قبور الصالحين[2]، بناءً على أنّ المراد بالذين غلبوا على أمرهم

---

(1) قال بعض الفقهاء: "إن مدحه ليس على ترك التزويج حتى يدل على مرجوحيته، بل على انكسار الشهوة الطبيعية له بغلبة الخوف، واستيلاء الخشية وقهرها بالعبادات والرياضيات، ولا ريب في حسن ذلك ومدحه، وإن أدى إلى ترك التزويج المطلوب: فإن تأدية الشيء إلى ترك أمر مطلوب لا ينافي حسنه لتمانع أكثر الطاعات مع اتصاف جميعها بالحسن وإنما أطلق عليه، لأن وجود الشهوة فيه بمنزلة العدم فكأنه حصور لا شهوة له أصلا وليس اطلاقه عليه لترك النساء حتى يكون مدحا له على ذلك انتهى"، **المسائل المستحدثة**، ص 161.

(2) قال الشيخ السبحاني: "إنّ التأمل في قصة أصحاب الكهف يكشف لنا انّ بناء المسجد بجوار القبر كان سنة متبعة عند الأُمم وفي الشرائع السماوية السابقة، وقد أشار إليها القرآن من دون أي ردّ أو نقد، بل ربّما يظهر منه الإمضاء وذلك انّ أصحاب الكهف عندما انكشف خبرهم بعد ثلاثمائة وتسع سنين، اختلف الناس في كيفية تكريمهم إلى طائفتين، فقالت طائفة: **حتى يكون محلاً لعبادة اللّه تعالى بجوار قبور هؤلاء الذين رفضوا عبادة غير اللّه، وخرجوا من ديارهم هاربين من الكفر إلى**

هم الموحدون وكانت الغلبة لهم، وليس أصحاب النفوذ من المشركين، ويشهد لذلك تعبيرهم عن المزار الذي أرادوا بناءه عليهم بالمسجد[1]، فإنّ المشرك لا يبني مسجداً كما لا يخفى.

وقد اعترف ابن حزم بدلالة الآية على جواز البناء على القبر، وأن ذلك كان في شرائع السابقين، ولكنه عقّب على ذلك قائلاً: "وهذا حرام في شريعتنا"[2]. ونحوه ما ذكره ابن كثير الدمشقي (774 هـ)، قال: "وهذا كان شائعاً فيمن كان قبلنا، فأما في شرعنا فقد ثبت في الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"، يحذر [مـ] ما فعلوا"[3]، وأشار أيضاً إلى دلالة الآية على ما قلناه الآلوسي[4]

طاعة اللّه.وقد أجمع المفسرون على أنّ الاقتراح الأوّل كان من المشركين، والاقتراح الثاني من المؤمنين الموحّدين، فعندئذ يثار هذا السؤال: إذا كان بناء المسجد على قبور الصالحين أو بجوارها أمراً محرماً في الشريعة الإسلامية، وكان المباشر للعمل مستحقاً للعن، فلماذا ذكر القرآن اقتراحهم من دون أيِّ نقد أو ردع؟ أليس ذلك دليلاً على الجواز"، **الحديث النبوي بين الرواية والدراية**، ص 467. وقد أشار إلى الاستدلال بهذه الآية السيد مرتضى العسكري، في **معالم المدرستين**، ج 1، ص 54.

(1) وفي تفسير السمرقندي: "قال الزجاج: فيه دليل أنه ظهر أمرهم وغلب الذين أقروا بالبعث على غيرهم، لأنهم اتخذوا مسجداً والمسجد للمسلمين"، **تفسير السمرقندي**، ج 2، ص 342. وقال الواحدي النيسابوري: " ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ﴾ وهم المؤمنون وكانوا غالبين في ذلك الوقت ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ فذكر في القصة أنه جعل على باب الكهف مسجد يصلى فيه"، **تفسير الكتاب العزيز**، ج 2، ص 657، وقد استشهد العلامة الطباطبائي على أنّ الذين قالوا: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ هم المؤمنون الموحدون بـ "التعبير عما اتخذوه بالمسجد دون المعبد فإن المسجد في عرف القرآن هو المحل المتخذ لذكر الله والسجود له قال تعالى: ﴿وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾ [الحج: 40]"، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 13، ص 267.

(2) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 5، ص 732.

(3) **البداية والنهاية**، ج 2، ص 138.

(4) قال: "واستدل بالآية على جواز البناء على قبور الصلحاء واتخاذ مسجد عليها وجواز الصلاة في ذلك. وممن ذكر ذلك الشهاب الخفاجي في حواشيه على البيضاوي وهو قول باطل عاطل فاسد كاسد، فقد روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن ابن عباس قال: "قال رسول الله ﷺ: لعن الله تعالى زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج"، **تفسير الآلوسي**، ج 15، ص 237.

في تفسيره، ورده بما حاصله أن هذا الأمر باطل في شريعتنا.

أقول: مع الإقرار بدلالة الآية على جواز بناء المسجد على القبر في شرائع السابقين، فيكون الاستشهاد بها لذلك جيداً، ودعوى نسخها في شريعتنا هي أول الكلام وعين المتنازع فيه. وللتوسع في دلالتها وردّ ما اعترض به على ذلك موكول إلى محله.

التطبيق السابع عشر: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [صٓ: 44].

ونلاحظ أنّ الفقهاء استدلوا بهذه الآية في عدة موارد، أهمها موردان:

الأول: ضرب المريض الحدّ. قال الشيخ الطوسي: "المريض المأيوس منه إذا زنى وهو بكر، أخذ عذق فيه مائة شمراخ، أو مائة عود يشد بعضه إلى بعض ويضرب به ضربة واحدة، على وجه لا يؤدي إلى التلف. وقال أبو حنيفة: يُضرب مجتمعاً أو متفرقاً ضرباً مؤلماً، وقال مالك: يضرب بالسياط مجتمعاً ضرباً مؤلماً، وقال الشافعي: يضرب مائة بأطراف الثياب والنعال ضرباً لا يؤلم ألماً شديداً. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ﴾ [صٓ: 44] وهذه قصة لأيوب عليه السلام معروفة"[1] وفي هذا ورد خبر يَحْيَى بْنِ عَبَّادٍ الْمَكِّيِّ[2] قَالَ: "قَالَ لِي سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ: إِنِّي أَرَى لَكَ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ع مَنْزِلَةً فَسَلْه عَنْ رَجُلٍ زَنَى وهُوَ مَرِيضٌ إِنْ أُقِيمَ عَلَيْه الْحَدُّ مَاتَ مَا تَقُولُ فِيه؟ فَسَأَلْتُه، فَقَالَ: هَذِه الْمَسْأَلَةُ

(1) **الخلاف**، ج 5، ص 379.

(2) في التهذيب ومن لا يحضره الفقيه: "عن عباد المكي"، ولعل اسم يحيى قد سقط منه، قال السيد الخوئي: "ولا يبعد وقوع السقط في الفقيه والتهذيب، فإنّ يحيى بن عباد المكي وقع في إسناد جملة من الروايات، وذكر في الرجال أيضاً، بخلاف عباد المكي"، **معجم رجال الحديث**، ج 10، ص 239، وكيف كان فيحيى بن عباد أو عبادة مع أنه مذكور في الرجال وله روايات في كتب الحديث، لا توثيق له، انظر: **المصدر نفسه**، ج 21، ص 62..

مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِكَ أَوْ قَالَ لَكَ إِنْسَانٌ أَنْ تَسْأَلَنِي عَنْهَا؟ فَقُلْتُ: سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ سَأَلَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: إِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله أُتِيَ بِرَجُلٍ احْتَبَنَ مُسْتَسْقِيَ[1] الْبَطْنِ قَدْ بَدَتْ عُرُوقُ فَخِذَيْه وقَدْ زَنَى بِامْرَأَةٍ مَرِيضَةٍ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله بِعِذْقٍ فِيه مِائَةُ شِمْرَاخٍ فَضُرِبَ به الرَّجُلُ ضَرْبَةً وضُرِبَتْ به الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً ثُمَّ خَلَّى سَبِيلَهُمَا ثُمَّ قَرَأَ هَذِه الآيَةَ: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ﴾ [صٓ: 44]"[2].

الثاني: في مسألة ما لو حلف أن يضرب عبده مئة سوط، فإنّ له أن يضربه بحزمة واحدة فيها ماءة شمراخ، قال الشيخ الطوسي: "إذا حلف ليضربن عبده مائة، أو قال مائة سوط، فأخذ ضغثا فيه مائة شمراخ، أو شد مائة سوط فضربه بها دفعة واحدة، وعلم أن جميعها وقعت على جسده بر في يمينه ولم يحنث سواء آلمه أو لم يؤلمه. وبه قال الشافعي، وهو ظاهر قول أبي حنيفة، وقال مالك: لا يعتد له إلا بواحدة، كما لو حلف ليضربنه مائة مرة، أو مائة ضربة، لم يبر كذلك هاهنا إذا قال مائة أو مائة سوط، ولا يعتد إلا بما يؤلم. دليلنا: الفرقة وأخبارهم. وأيضا قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ﴾ [صٓ: 44]، وهذه قصّة أيوب كان عليه السلام حلف ليضربن زوجته مائة، فعلمه الله تعالى كيف البر فيه، فقال: اضربها بالضغث، وهذا نص"[3].

وقد عُدّ الضرب بالشمراخ اقتداءً بأيوب عليه السلام من جملة الحيل التي أباحها الشارع[4].

---

(1) وفي الفقيه: "أتي برجل أحبن قد استسقى بطنه"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 28، قال الفيض الكاشاني: "الأحيبن تصغير الأحبن بالمهملة والموحدة وهو المستسقي من الحبن بالتحريك وهو عظم البطن"، **الوافي**، ج 15، ص 285.

(2) **الكافي**، ج 7، ص 244، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 28، **وتهذيب الأحكام**، ج 10، ص 32،

(3) **الخلاف**، ج 6، ص 175.

(4) قال الشيخ في باب الحيل: "وقال الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْۗ﴾

التطبيق الثامن عشر: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمۡرَأَتَ نُوحٖ وَٱمۡرَأَتَ لُوطٖۖ كَانَتَا تَحۡتَ عَبۡدَيۡنِ مِنۡ عِبَادِنَا صَٰلِحَيۡنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمۡ يُغۡنِيَا عَنۡهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗا وَقِيلَ ٱدۡخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ [التّحريم: 10]، فالآية ظاهرة في بقاء زوجتيهما على الزوجية مع كفرهما، وهذا يكشف عن حليّة ذلك في الشريعة السابقة، وقد ورد الاستشهاد بها في موثقة ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وقد كان زرارة رافضاً للزواج من غير العارفة، متوهماً أنّ الزواج لا يحلّ، فردّ الإمام عليه، وكان من جملة ما رد به قوله عليه السلام: "وقَدْ كَانَ مِنْ أَمْرِ امْرَأَةِ نُوحٍ وامْرَأَةِ لُوطٍ مَا قَدْ كَانَ إِنَّهُمَا قَدْ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ"[1]. وهذا قد يستفاد منه أنّ الحكم سارٍ في شريعتنا. وقد يقال: إنّ هذا منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾ [المُمتَحنَة: 10]، وغيره مما دلّ على حرمة الزواج من المشركة، نعم يستفاد من الكتاب حليّة الزواج من الكتابة. وبحث ذلك بالتفصيل موكول إلى محله.

التطبيق التاسع عشر: النهي عن ترك الحكم بما أنزل الله تعالى، وقد ورد ذلك في ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، اثنتان منها واردة في أهل التوراة، والثالثة في أهل الإنجيل، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشُواْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المَائدة: 44]. وقد ورد في الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام الاستشهاد بهذه الآيات على حرمة الحكم الذي فيه جور وظلم ولو كان صغيراً[2]، وحرمة تولي من لم يكن ولياً من الله

فجعل تعالى لأيوب مخرجاً فيما كان حلف عليه، وهكذا رواه أصحابنا"، **المبسوط**، ج 5، ص 95. وراجع في ذلك أيضاً: **مفاتيح الشرائع**، ج 3، ص 333، **والأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، ج 14، ص 530.

(1) **الكافي**، ج 5، ص 350.

(2) روى الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ مُسْكَانَ رَفَعَه قَالَ: "قَالَ رَسُولُ

تعالى[1]، وحرمة تجاوز حدود الله وأحكامه في الديات[2].

التطبيق العشرون: ذِكْرُ الله تعالى عند التخلي، في صحيحة أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: "مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَاةِ الَّتِي لَمْ تُغَيَّرْ أَنَّ مُوسَى سَأَلَ رَبَّه فَقَالَ: إِلَهِي إِنَّه يَأْتِي عَلَيَّ مَجَالِسُ أُعِزُّكَ وأُجِلُّكَ أَنْ أَذْكُرَكَ فِيهَا! فَقَالَ: يَا مُوسَى إِنَّ ذِكْرِي حَسَنٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ"[3].

اللَّه صلى الله عليه وآله مَنْ حَكَمَ فِي دِرْهَمَيْنِ بِحُكْمِ جَوْرٍ ثُمَّ جَبَرَ عَلَيْه كَانَ مِنْ أَهْلِ هَذِه الآيَةِ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ فَقُلْتُ: وكَيْفَ يَجْبُرُ عَلَيْه؟ فَقَالَ: يَكُونُ لَه سَوْطٌ وسِجْنٌ فَيَحْكُمُ عَلَيْه فَإِذَا رَضِيَ بِحُكُومَتِه وإِلَّا ضَرَبَه بِسَوْطِه وحَبَسَه فِي سِجْنِه"، **الكافي**، ج 7، ص 408، ورواه الشيخ في **تهذيب الأحكام**، ج 6، ص 221. والخبر ضعيف بالإرسال والرفع، ولكن مشكلة الرفع أو الإرسال في آخر السند مرتفعة، بتقريب أنّ ثمة سقطاً حصل وهو أن ابن مسكان روى عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كما يشهد بذلك ما في **تفسير العياشي**، ج 1 ص 323، قال: "عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله..".

(1) وروى الكليني أيضاً، عن الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الأَشْعَرِيِّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: "كُنْتُ جَالِساً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام إِذْ دَخَلَتْ عَلَيْه أُمُّ خَالِدٍ الَّتِي كَانَ قَطَعَهَا يُوسُفُ بْنُ عُمَرَ تَسْتَأْذِنُ عَلَيْه فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَيَسُرُّكَ أَنْ تَسْمَعَ كَلَامَهَا فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ أَمَّا الآنَ فَأَذِنَ لَهَا قَالَ وأَجْلَسَنِي مَعَه عَلَى الطِّنْفِسَةِ، ثُمَّ دَخَلَتْ فَتَكَلَّمَتْ فَإِذَا امْرَأَةٌ بَلِيغَةٌ فَسَأَلَتْه عَنْهُمَا فَقَالَ لَهَا تَوَلَّيْهِمَا قَالَتْ فَأَقُولُ لِرَبِّي إِذَا لَقِيتُه إِنَّكَ أَمَرْتَنِي بِوَلَايَتِهِمَا قَالَ نَعَمْ قَالَتْ فَإِنَّ هَذَا الَّذِي مَعَكَ عَلَى الطِّنْفِسَةِ يَأْمُرُنِي بِالْبَرَاءَةِ مِنْهُمَا وكَثِيرٌ النَّوَّاءُ يَأْمُرُنِي بِوَلَايَتِهِمَا فَأَيُّهُمَا خَيْرٌ وأَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ هَذَا واللَّه أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَثِيرٍ النَّوَّاءِ وأَضْحَابِه إِنَّ هَذَا يُخَاصِمُ فَيَقُولُ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المَائدة: 47]"، **الكافي**، ج 8، ص 237، وأورده أيضاً في محل آخر، المصدر نفسه، ج 8، ص 101، والخبر ضعيف السند، وصرح المجلسي بضعفه، **مرآة العقول**، ج 25، ص 24، وج 26، ص 182.

(2) ورد ذلك في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: "دية اليد إذا قطعت خمسون من الإبل، فما كان جروحاً دون الاصطلام (الاستئصال) فيحكم به ذوا عدل منكم، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾"، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 130.

(3) **الكافي**، ج 2، ص 497، ورواه في **تفسير العياشي**، ج 1، ص 323.

وظاهرُ الخبر أنّ هذا الحكم مستمر إلى الآن، ولا سيما بقرينة قول الإمام عليه السلام: "مكتوب في التوراة التي لم تغيّر". أي لم تبدل بالتحريف.

وهذا التطبيق وكذلك التطبيق الآتي لم ينزلْ فيهما آية قرآنية، وإنما ورد بيان حكم الشريعة السابقة على لسان المعصوم، بما يظهر منه أن الحكم باق في شريعتنا.

التطبيق الحادي والعشرون: إخراج العظام من بلد إلى آخر، وهذا الفرع الفقهي قد تم الاستناد فيه إلى إخراج موسى عليه السلام لعظام يوسف عليه السلام من مصر، وقد ورد ذلك في عدة أخبار، **منها**: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله - في حديث - قَالَ صلى الله عليه وآله: "إِنَّ اللَّه عَزَّ ذِكْرُه أَوْحَى إِلَى مُوسَى أَنِ احْمِلْ عِظَامَ يُوسُفَ مِنْ مِصْرَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا إِلَى الأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ بِالشَّامِ"[1]، ومنها: ما رواه الحميري في قرب الإسناد[2] ومنها: ما رواه الصدوق في الموثق وغيره[3]. وقد ذكر المحقق الكركي أنّه " قد يدلّ على الجواز، لأنّ الظاهر أنّه عليه السلام ذكره مقرراً له"[4]، وتبعه على ذلك عدد من الفقهاء[5].

ونكتفي بهذا القدر من التطبيقات القرآنية الواردة في شرع من قبلنا والتي حرصنا على اختيارها بعناية، كون الأئمة عليهم السلام فيما ورد من الأخبار المروية

---

(1) **الكافي**، ج 8، ص 155.

(2) رواه في موضعين، **الأول**: بسنده عن صفوان الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام، **قرب الإسناد**، ص 59، **والثاني**: بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام، **المصدر نفسه**، ص 347.

(3) رواه عن أبيه حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن أبي الحسن عليه السلام، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 235، **وعلل الشرائع**، ج 1، ص 296، **والخصال**، ص 205، ورواه أيضاً مرسلاً عن الصادق عليه السلام، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 193.

(4) **جامع المقاصد**، ج 1، ص 451.

(5) **روض الجنان**، ج 2، ص 854، **ومجمع الفائدة والبرهان**، ج 2، ص 504، **وذخيرة المعاد**، ج 1، ق 2، ص 344.

عنهم قد استندوا إليها في إثبات الأحكام الشرعية، مما ظاهره أنّ الأصل في شرع من قبلنا أنه حجة علينا، حيث إنّ الإمام عليه السلام في كافة هذه الموارد كان يستند إلى الآية بشكل تلقائي دون تنبيه أو إشارة منه إلى أنّ الحكم الوارد في هذه الآية أو تلك هو حكم أيضاً من أحكام شريعتنا، بل ودون إشارة منه إلى إمضائه في شريعتنا وأنه لم ينسخ، ولذا فإننا - وبعد استدلال الإمام عليه السلام بالآية - لسنا بحاجة إلى تأكيد الإمضاء منه بقول خاص أو صادر منه بعنوان الإمضاء، لأنّ استدلاله بالآية هو خير دليل على الإمضاء والاستمرار، والإمضاء يبقى محكماً ولا نرفع اليد عنه إلا في حال ورد عنه عليه السلام ما يدلّ على نسخ الآية وعدم بقائها في شرعنا.

وبكلمة: إنّ ظاهر تعاملهم عليهم السلام مع آيات الأحكام المتصلة بشرع من قبلنا أنّ الأصل هو حجيتها، وهذا لن يفيدنا في خصوص الآيات التي ورد بشأنها رواية صحيحة من قبلهم عليهم السلام، بل إنه يفيدنا في سائر آيات الأحكام ولو لم تكن مما ورد بشأنها خبر يظهر منه استمرار حكمها.

ومنه تعرف أنّ إشكال عدد من الفقهاء كالأردبيلي وغيره في العديد من الموارد لا وجه له، قال الشهيد الثاني في التعليق على وصف القرآن الكريم ليحيى بأنه حصور: إنّ "المدح في كتابنا - وهو شرعنا - مطلق، فلا دلالة على اختصاصه بشرعه، وعلى تقدير نقله [المدح] عن شرعه ففي تعديه إلى شرعنا مع نقل القرآن له وعدم الإشارة إلى نسخه دليل على ثبوته. وكون شرعنا ناسخاً لما قبله من الشرائع يفيد نسخ المجموع من حيث هو مجموع أما الأفراد فلا، للقطع ببقاء كثير منها في شرعنا، كأكل الطيبات ونكاح الحلائل وغير ذلك"[1].

بل يمكننا أن نقول: إنّ الآيات المشار إليها حتى لو لم يرد بشأنها أخبار صحيحة يستفاد منها (أي من الأخبار) بقاء حكم تلك الآيات في شريعتنا،

(1) **مسالك الإفهام**، ج 7، ص 11.

فإنّ مجرد نقل القرآن الكريم للحكم السابق مع عدم إشارته إلى نسخه ولا ورود النسخ في السنة الشريفة لتلك الأحكام هو في نفسه دليل إمضاء الحكم المذكور وبقائه، وعليه، فإن بإمكاننا الاستدلال بما ورد في القرآن الكريم من شرع من قبلنا ولو لم يرد فيه بالخصوص خبر صحيح عنهم عليهم السلام ظاهره الإمضاء، ولا سيما أنه قد ذكرنا بعض الوجوه الأخرى على حجية شرع من قبلنا، كما تقدم.

ملحق (2)

كلمة حول سند رسالة الحقوق

ربطاً بما تقدم في قاعدة العدل من الاستدلال على حرمة ظلم الذمي بما ورد في رسالة الحقوق، يهمنا هنا الإشارة الى بعض الأمور فيما يتصل بهذه الرسالة العظيمة:

الأمر الأوّل: مصادر الرسالة

الذي يظهر أنّ الرسالة معروفة ومروية في العديد من المصادر:

أوردها الشيخ الصدوق في ثلاثة من كتبه، وهي: من لا يحضره الفقيه[1] والخصال[2]، والأمالي[3]. وأوردها ابن شعبة الحراني في "تحف العقول"[4].

وأشار إليها النجاشي في رجاله، وذكر سنده إليها قال: "وله [أبو حمزة الثمالي] رسالة الحقوق عن علي بن الحسين عليه [عليهما] السلام أخبرنا أحمد بن علي، قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين [عليهما السلام]"[5]. وقوله: "وله رسالة الحقوق" دون تفصيل يشير إلى معروفيتها.

وأوردها الكليني في كتاب الرسائل، كما ذكر السيد ابن طاووس، وهذا يشهد لكونها من رسائل الإمام زين العابدين عليه السلام.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 625.
(2) **الخصال**، ص 626.
(3) **الأمالي**، ص 457.
(4) **تحف العقول**، ص272.
(5) **رجال النجاشي**، ج 116.

وجاء في التراث الزيدي أنّ للإمام زيد بن علي رسالة في الحق، تشبه رسالة أبيه[1].

الأمر الثاني: دراسة أسانيدها

للرسالة أكثر من سند:

1 - **سند الصدوق في الخصال**: قال: "حدثنا علي بن أحمد بن موسى رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، قال: حدثنا خيران بن داهر، قال: حدثني أحمد بن علي بن سليمان الجبلي، عن أبيه، عن محمد بن علي، عن محمد بن فضيل، عن أبي حمزة الثمالي، قال: هذه رسالة علي بن الحسين عليه السلام إلى بعض أصحابه"[2]. وقد وصف العلامة المجلسي سند الصدوق في الخصال بالقوة[3]، ووصفه السيد الأمين بالمعتبر[4]، ووثّقه آخر[5]، ولكن لا وجه لذلك، بل إن هذا السند هو من أضعف أسانيدها، لأنه يشتمل على عدد من المجاهيل والضعفاء، فجعفر بن محمد بن مالك الفزاري "كان - كما قال النجاشي - ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي

(1) قال السيد أحمد الحسيني الإشكوري: "الرسالة الناصحة والحقوق الواضحة أنشأها الإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وجهها الإمام إلى شيعته ومحبيه ويذكر فيها أنواع الحقوق الواجبة على المؤمنين، وتشبه أن تكون مختصراً من رسالة الحقوق المنسوبة إلى أبيه الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام"، **مؤلفات الزيدية**، ج 2، ص 44.

(2) **الخصال**، ص 564.

(3) قال بعد أن نقل رسالة الحقوق برواية الصدوق والتحف: "إنما أوردناه مكرراً للاختلاف الكثير بينهما. وقوة سند الأول وكثرة فوائد الثاني"، **بحار الأنوار**، ج 71، ص 21.

(4) **أعيان الشيعة**، ج 1، ص 638.

(5) **أضواء على عقائد الشيعة الإمامية**، ص 170.

عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله"[1]، وخيران بن داهر، مجهول[2]، وكذلك أحمد بن علي بن سليمان الجبلي[3]، وتنسحب الجهالة على والده أيضاً، أعني علي بن سليمان الجبلي. ولو أنهم وصفوا سند الأمالي والفقيه الآتي بالاعتبار لكان كلامهم مفهوماً.

2 - **سند الصدوق في الأمالي**: قال: "حدثنا علي بن أحمد بن موسى (رضي الله عنه)[4]، قال: حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدي[5]، قال:

---

(1) **رجال النجاشي**، ص 122.

(2) قال النمازي: " لم يذكروه" **مستدركات علم رجال الحديث**، ج 3، ص 347.

(3) قال النمازي: " لم يذكروه" **المصدر نفسه**، ج 1، ص 375.

(4) من مشايخ الصدوق لا توثيق له سوى أنّ الصدوق قد ترضى عليه، انظر: **نقد الرجال**، ج 3، ص 229. ولذا قال المجلسي الأول: "غير مذكور"، **روضة المتقين**، ج 14، ص 57.

(5) المراد به - على ما ذكر المجلسي الأول، والسيد الخوئي - "محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي"، **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 284، و**مباني تكملة المنهاج**، ج 1، ص 73. قال النجاشي فيه: "ساكن الري. يقال له محمد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء. وكان يقول بالجبر والتشبيه، وكان أبوه وجها روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى"، **رجال النجاشي**، ص 383، وقال الشيخ الطوسي: "وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل. منهم أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رحمه الله، **الغيبة**، ص 415، وهذا يشير إلى وجود دائرتين حول الصاحب عليه السلام، الدائرة الصغرى التي تتواصل معه مباشرة، والدائرة الثانية هي بعض الثقات الذين يتواصلون مع الأمة ويتواصلون معه عليه السلام بواسطة السفراء، وأما روايته عن الضعفاء فلا تخدش في وثاقته في نفسه، وقوله بالجبر والتشبيه على غرابته لا يدل على ضعفه في الرواية، إلا عند من يشترط صحة المذهب في الراوي، ولذا قال العلامة: "فإنا في حديثه من المتوقفين"، **خلاصة الأقوال**، ص 265، ولكن قد رد غير واحد دعوى فساد عقيدته، فمنهم من ردّ ذلك بأن الرجل كان من النواب الثقات عن صاحب الزمان، "ولو كان فاسد المذهب كيف يعتمد الصاحب عليه، بأن يكون بابه!"، **روضة المتقين**، ج 14، ص 58، ومنهم من رد فساد العقيدة، بأنّ الشيخ الطوسي قال فيه: "ومات الأسدي على ظاهر العدالة لم يتغير ولم يطعن عليه"،

حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي[1]، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد، قال: حدثنا إسماعيل بن الفضل[2]، عن ثابت بن دينار الثمالي، عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال.."[3].

3 - **سند من لا يحضره الفقيه**: قال في المشيخة: "وما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل من ذكر الحقوق عن علي بن الحسين سيد العابدين عليهما السلام فقد رويته عن علي بن أحمد بن موسى رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدي قال: حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد قال: حدثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام)"[4]. وكما هو واضح فإنّ سنده إليها في الفقيه هو عين سنده إليها في الأمالي. وهو أفضل أسانيد الصدوق إليها.

4 - **سند النجاشي**: وثمّة سندٌ إليها ذكره الشيخ النجاشي في ترجمة أبي حمزة الثمالي، قال: "وله رسالة الحقوق عن علي بن الحسين عليه

الغيبة، ص 417. ولهذا قال السيد الخوئي: "والنجاشي على جلالته ومهارته لا يمكن تصديقه في هذا القول"، **معجم رجال الحديث**، ج 16، ص 178، ودافع عن سلامة عقيدته العلامة التستري في **قاموس الرجال**، ج 9، ص 176.

(1) **قال النجاشي**: "المعروف بصاحب الصومعة أبو عبد الله، سكن قم، وليس أصله منها. ذكر ذلك أبو العباس بن نوح. وكان ثقة مستقيماً"، **رجال النجاشي**، ص 341. وفي الخلاصة: "وقال ابن الغضائري: إنه ضعيف. وقول النجاشي عندي أرجح"، **خلاصة الأقوال، ص 258**.

(2) الهاشمي، وهو "ثقة من أهل البصرة" **رجال الشيخ الطوسي**، ص 124، وقال الكشي: "حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثني علي بن الحسن بن علي بن فضال، أن إسماعيل بن الفضل الهاشمي كان من ولد نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، وكان ثقة، وكان من أهل البصرة"، **رجال الكشي**، ج 2، ص 482.

(3) **الأمالي**، ص 451.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 512.

(عليهما) السلام، أخبرنا أحمد بن علي قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين [عليهما السلام] "[1]. وهذا السند قد اعتبره النوري "أعلى وأصحّ من طريق الصدوق في الخصال إلى محمد بن الفضيل"، والظاهر أنه لا غبار عليه إلا من جهة محمد بن الفضيل، وذلك أنّ النجاشي يروي عن أحمد بن علي وهو ثقة جليل[2]، والحسن بن حمزة "كان من أجلاء هذه الطائفة وفقهائها"[3]، وعلي بن إبراهيم ووالده ثقتان، والراوي الأخير وهو أبو حمزة الثمالي ثقة[4]، فيبقى محمد بن الفضيل[5]. كما أنّ ثمّة ثغرة أخرى فيه، وهو أنّ إبراهيم بن هاشم يروي مباشرة عن محمد بن الفضيل مع أنّ "المعروف مكرراً

(1) **رجال النجاشي**، ص 116.

(2) قال النجاشي: "أحمد بن علي بن العباس بن نوح السيرافي نزيل البصرة، كان ثقة في حديثه، متقناً لما يرويه، فقيهاً، بصيراً بالحديث والرواية، وهو أستاذنا وشيخنا ومن استفدنا منه"، **المصدر نفسه**، ص 86.

(3) **المصدر نفسه**، ص 64.

(4) **المصدر نفسه**، ص 15.

(5) ضعفه الشيخ قال في رجال الكاظم عليه السلام: " ضعيف"، وفي رجال الرضا عليه السلام "يرمى بالغلو له كتاب". راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 18، ص 151. وقال النجاشي: " أبو جعفر الأزرق، روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام والرضا عليه السلام، له كتاب وعدة مسائل". **رجال النجاشي**، ص 367.، أجل، قد وثقه الشيخ المفيد في الرسالة العددية، وعدّه "من الفقهاء والرؤساء الاعلام، الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والاحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لذم واحد منهم"، **جوابات أهل الموصل**، ص 25، ومع تعارض التوثيق والتضعيف فلا يبقى مثبت لوثاقته، وهذا ما خلص إليه السيد الخوئي رحمه الله، **معجم رجال الحديث**، ج 18، ص 153، متأملاً ومستشكلاً في صحة دعوى انصرافه إلى محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة، كما استظهره الأردبيلي في جامع الرواة، **موسوعة السيد الخوئي / كتاب الحج**، ج 27، ص 352. ومنه تعرف أنّ ما استظهره المجلسي من "أن محمد بن الفضيل هو محمد بن القاسم بن الفضيل"، **مرآة العقول**، ج 2، ص 333.، مما لا وجه له. وقد "تكفي في وثاقته رواية أصحاب الإجماع وأجلاء الثقات عنه"، **تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي**، ج 4، ص 278.

روايته عن البزنطي، ورواية البزنطي عن (محمد بن الفضيل)، كما ورد في سند الصدوق في المشيخة إلى أبي حمزة "[1]، وأضف إليه أنّه نُقل عن السيد البروجردي بأنّ رواية محمد بن الفضيل "عن أبي حمزة محل ريب"[2].

ومنه تعرف الخلل في توثيق بعض الفقهاء المعاصرين[3] الرسالة بالاستناد إلى سند النجاشي المذكور.

وهكذا اتضح أن أسانيد رسالة الحقوق غير صافية عن الإشكال. أجل، يبقى أنه بالإمكان حصول الوثوق بها من خلال بعض القرائن:

الأولى: تعدد أسانيدها، يقول السيد الجلالي: إن "تعدد الأسانيد والطرق إلى أبي حمزة، لم يدع مجالا للبحث السندي في هذا الكتاب".

الثانية: "أنّ أمثال هذه المضامين، الدائرة حول الآداب والحكم ليست بحاجة إلى الأسانيد، لشهادة الوجدان بما فيها".

الثالثة: "والأهم من كل ذلك تلقي كبار المحدثين لها بالقبول بإيرادها في كتبهم، المؤلفة للعمل، خصوصاً كتاب الفقيه الذي وضعه المؤلف على أن يكون حجة بينه وبين الله تقدس ذكره، وأن جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع وهذا كاف في تجويز النسبة المعتبرة في الكتب"[4].

أقول: إنّ هذه القرائن قابلة للتأمل[5]، فلا يمكن بالاستناد إليها تحصيل

---

(1) **جهاد الإمام السجاد** عليه السلام، ص 260.
(2) المصدر نفسه.
(3) قال: "الظاهر أنّ سند الشيخ النجّاشي قدس سره إلى رسالة الحقوق في غاية القوّة والاعتبار"، **أجوبة المسائل في الفكر والعقيدة والتاريخ والأخلاق**، للسيد محمد صادق الروحاني، ج 2، ص 103.
(4) **جهاد الإمام السجاد** عليه السلام، ص 260.
(5) أما القرينة الأولى، فتعليقنا عليها أننا نستطيع القول: يوجد اشتراك وتداخل في

الوثوق بصدور الرسالة، إلا بملاحظة قرائن أخرى، ومنها: أنّ ضعف سند كلٍ من الصدوق في الأمالي والفقيه وكذا النجاشي ليسا من الضعف القوي[1] الذي يجعلنا نهمل مثل هذه الرواية أو الرسالة، مع كونها مؤيدة بقوة المضامين وعلوّها، وتعدد مصادرها. فتأمل.

الأمر الثالث: الاختلاف في متنها

لا يخفى على الناظر أن الرسالة جاءت مختصرة عند الصدوق ومفصلة عند ابن شعبة الحراني في "تحف العقول"، وقد وقع الكلام في سر هذا التفاوت والاختلاف؟

من جهته، فقد أرجع المحدث النوري الاختلاف إلى فعل الصدوق نفسه، فهو من قام باختصارها، معتبراً أنّ ذلك هو دأبه في مواضع مختلفة،

الأسانيد يمنع من تعددها، فأبو حمزة الثمالي اسم تلتقي عليه كل الأسانيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ سند الصدوق في كل من الخصال ومن لا يحضره الفقيه هو واحد، وهو يشترك مع سند النجاشي في محمد بن الفضيل، وأما سند الأمالي للصدوق، فهو وإن لم يتضمن محمد بن الفضيل لكنّ الأسماء الثلاثة الأولى فيه والواردة بعد الصدوق تشترك مع سنده في الخصال ومن لا يحضره الفقيه. وأما القرينة الثانية، فتعليقنا عليها - بالإضافة إلى أنّ الآداب والحكم لا تفرق عن الأحكام الإلزامية في الحاجة إلى أسانيد معتبرة لتصح نسبتها إلى الأئمة عليهم السلام والعمل بموجبها - أنّ الرسالة تشتمل على الكثير من الأحكام الشرعية، كالفقرة التي تضمنت الحديث عن حقوق أهل الذمة، نعم ما تضمنته هذه القرينة من إشارة إلى علو المضامين وشهادة الوجدان بها صحيح، وأما القرينة الثالثة فتعليقنا عليها أن الحديث عن تلقي "كبار المحدثين لهم في كتبهم المعدة للعمل" فيه مبالغة كبيرة، ولا ينطبق كلامه إلا على مصداق واحد وهو الشيخ الصدوق في كتاب "من لا يحضره الفقيه".

(1) هناك مستويان للضعف السندي، **الأول**: هو الضعف القوي، والمتمثل بالإرسال، أو كون أحد الرواة من المضعفين أو المتهمين بالوضع، **الثاني**: الضعف الخفيف، المتمثل بعدم ثبوت وثاقة بعض الأشخاص، ولا سيما مع وجود بعض القرائن على جلالته أو مدحه، ومعلوم أنّ الخبر الضعيف ليس حجة أكان من الضعف القوي أو الخفيف، بيد أن المستوى الثاني، وهو الضعف الخفيف يسمح بالأخذ بالخبر بناءً على مبنى الوثوق في حال اعتضد بقرائن أخرى، واعتضاده وحصول الوثوق به لا يحتاج إلى ما يحتاجه الخبر من المستوى الأول.

واستقرب وحدة الرواية، إذ من البعيد أن يكون الإمام زين العابدين عليه السلام ذكر هذه الحقوق لأصحابه مرتين، مرة بشكل مختصر وأخرى بشكل موسع، واستشهد لوحدة رسالة الحقوق بأن السيد ابن طاووس في "فلاح السائل" روى رسالة الحقوق عن كتاب الرسائل للكليني على نحو ما ورد في "تحف العقول"، وسبقه المجلسي إلى نقل ذلك عن ابن طاووس ولكننا لم نعثر على ذلك في فلاح السائل المطبوع[1]. وذكر شاهداً آخر لوحدة الرسالة، وهو أن النجاشي ذكر سنده إلى رسالة الحقوق والذي ينتهي إلى أبي حمزة، ولم يشر - النجاشي - إلى وجود اختلاف في الرسالة، مع أنّ عادته هي الإشارة إلى ذلك. قال النوري: "قال السيد علي بن طاووس في فلاح السائل: وروينا بإسنادنا في كتاب الرسائل، عن محمد بن يعقوب الكليني، باسناده إلى مولانا زين العابدين (عليه السلام)، أنه قال: "فأمّا حقوق الصلاة، فأن تعلم أنها وفادة"، وساق مثل ما مر عن "تحف العقول"، ومنه يعلم أن هذا الخبر الشريف المعروف بحديث الحقوق، مروي في رسائل الكليني على النحو المروي في التحف، لا على النحو الموجود في الفقيه والخصال المذكور في الأصل، والظاهر لكلّ من له أنس بالأحاديث، أنّ الثاني مختصر من الأول، واحتمال أنه (عليه السلام) ذكر هذه الحقوق بهذا الترتيب مرة مختصرة لبعضهم، وأخرى بهذه الزيادات لآخر، في غاية البعد، ويؤيد الاتحاد أنّ النجاشي قال في ترجمة أبي حمزة: وله رسالة الحقوق عن علي بن الحسين (عليهما السلام)، أخبرنا أحمد بن علي قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين (عليهما السلام)، وهذا السند أعلى وأصحّ من طريق الصدوق في الخصال إلى محمد بن الفضيل، ولو كان في الرسالة هذا الاختلاف الشديد، لأشار إليه النجاشي كما هو ديدنه في أمثال هذا المقام،

(1) وأشار إلى عدم العثور عليها محقق فلاح السائل، وكذا محقق بحار الأنوار فهو بدوره نقل الكلام المذكور عن ابن طاووس، **بحار الأنوار**، ج 81، ص 248.

ثم إن الصدوق رواه في الخصال مسنداً عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة، وفي الفقيه عن إسماعيل بن الفضل، عنه، فتأمل. هذا ويظهر من بعض المواضع أن الصدوق رحمه الله كان يختصر الخبر الطويل، ويسقط منه ما أدى نظره إلى إسقاطه..!"[1].

(1) **مستدرك الوسائل**، ج 11، ص 170. وقد ذكر النوري في تتمة كلامه بعض الشواهد على اختصارات الصدوق للأخبار، وحذف بعض الفقرات التي لا تناسب مذهبه، ونقل عن المحقق الكاظمي الشيخ أسد الله في كشف القناع قوله: "وبالجملة فأمر الصدوق مضطرب جداً - إلى أن قال - وقد ذكر صاحب البحار حديثاً عنه في كتاب التوحيد، عن الدقاق، عن الكليني، بإسناده عن أبي بصير، عن الصادق (عليه السلام)، ثم قال: هذا الخبر مأخوذ من الكافي وفيه تغييرات عجيبة، تورث سوء الظن بالصدوق، وأنه إنما فعل ذلك ليوافق مذهب أهل العدل!"، **المصدر نفسه**، ج 11، ص 170، وقد دافع السيد الخوئي عن الشيخ الصدوق، وبعد أن نقل الشواهد التي أوردها النوري على تصرفه بالأخبار ردّ عليه، مؤكداً على أنّ "جلالة مقام الصدوق - قدس الله نفسه - تمنع إساءة الظن به" وخلص إلى أنه لا يوجد أي شاهد على أنه كان يختصر الحديث، ويسقط منه ما أدى نظره إلى إسقاطه أو ما لا يتلائم مع مذهبه، **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 348، و تجدر الإشارة إلى أنّ ثمة كلاماً آخر بشأن الصدوق وهو أنه لم يوثق من قبل أحد من علماء الرجال، وقد نقله الشيخ يوسف البحراني عن بعض القاصرين، وعده من الأغلاط الفاسدة، والمقالات الكاسدة، انظر: **لؤلؤة البحرين**، ص 374، وتبعه على ذلك السيد الخوئي: قال بعد توثيقه للصدوق: ".. فمن الغريب جداً ما عن بعض مشايخ المحقق البحراني من أنه توقف في وثاقة الصدوق - قدس سره -، وإني أعتبر ذلك من اعوجاج السليقة، ولو نوقش في وثاقة مثل الصدوق فعلى الفقه السلام"، **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 347، وثمّة كلام ثالث يطرح في شأن الصدوق وهو أنه كان مولعاً برواية الأخبار، وهو صاحب ذهنية خاصة تدفعه لسرعة التصديق بالروايات، كما يشير إلى ذلك الحجة البلاغي، انظر: رسالته حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، المنشورة في كتاب: **الرسائل الأربع عشرة**، ص 167. وقد تطرقنا إلى هذا الأمر الأخير في كتاب: **التراث والخرافة - المعمر المغربي أنموذجاً**، ص 135، وهذه الأمور الثلاثة تحتاج إلى درس موسع عسى أن يوفق له بعض الباحثين.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. التوراة
3. الآبي، حسن ابن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بـ الفاضل الآبي (ت: 690هـ)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق: الشيخ علي بناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
4. الآشتياني، الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران - سنة 1403 هق.
5. الآشتياني، نفسه، كتاب القضاء، من منشورات دار الهجرة، الطبعة الثانية، إيران - قم، 1404هـ/ 1363هـ.ش.
6. الآمدي، علي بن محمد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1402هـ.
7. الآملي، حيدر بن علي (قرن 8)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، أنجمن إيرانشناسى فرانسه وشركت انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الثانية: 1368هـ/ 1979م.
8. الآملي، الشيخ محمد تقي (ت: 1391هـ)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، 1377هـ.
9. الآملي، نفسه، المكاسب والبيع، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم الميرزا النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1413هـ.ق.
10. الأبطحي، السيد محمد علي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي، الطبعة الثانية - مصححة، قم المقدسة، الناشر: ابن المؤلف السيد محمد / قم المقدسة، 1417 هق.
11. ابن أبي أصيبعة، أبو العباس (ت: 668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
12. ابن أبي الحديد المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (ت: 656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.
13. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي (ت:

281هـ)، الإخوان، تحقيق: محمد عبد الرحمن طوالبة، إشراف: نجم عبد الرحمن خلف، الناشر دار الاعتصام.

14. ابن أبي الدنيا، نفسه، مكارم الأخلاق، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، الناشر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

15. ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: 235)، المصنف، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1989م.

16. ابن الأثير الجزري (بن أبي الكرم)، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر - بيروت، 1386هـ/ 1966م.

17. ابن الأثير الجزري (بن أبي الكرم)، نفسه، أسد الغابة، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.

18. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد المعروف بـ "ابن الأثير" (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة اسماعيليان بالأوفست عن طبعة بيروت، قم- إيران، الطبعة العاشرة، 1364هـ.ش.

19. ابن أنس، الإمام مالك الأصبحي، المدونة الكبرى، (أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل) طبعت بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة 1323 هجرية.

20. ابن البراج، القاضي عبد العزيز الطرابلسي (ت: 481 هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1406هـ.

21. ابن البراج، نفسه، جواهر الفقه، تحقيق: إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

22. ابن بسام، المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، (طبع ضمن سلسلة في التراث الاقتصادي الإسلامي) دار الحداثة، بيروت، 1990م.

23. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، مجموعة الفتاوى، طبعة عبد الرحمن بن قاسم.

24. ابن تيمية، نفسه، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، نسخة المكتبة الشاملة.

25. ابن تيمية، نفسه، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1987م.

26. ابن جندان، سالم (من أعيان القرن الرابع عشر الهجري)، ضجيج الكون من لبس البنطلون، اعتنى به: نظام محمد صالح يعقوبي، دار النوادر، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.

27. ابن الجوزي، الإمام أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

28. ابن الجوزي، نفسه، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.

29. ابن الجوزي، نفسه، زاد المسير في علم التفسير، حققه وكتب هوامشه محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1407هـ/ 1987م.

30. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت: 354هـ/ 965م)، الثقات، طبع بإعانة وزارة الحكومة العالية الهندية تحت مراقبة الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1393هـ/ 1973م.

31. ابن حبان، نفسه، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1993م.

32. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

33. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي حزم الظاهري (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، 1320هـ.

34. ابن حزم، نفسه، المحلى، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ محمد أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت- لبنان.

35. ابن حسام الدين الهندي، علاء الدين المتقي (ت: 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، إعداد: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1405هـ/ 1985م.

36. ابن حنبل، الإمام أحمد (ت: 241هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.

37. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، تاريخ ابن خلدون، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1391هـ/ 1971م.

38. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (608- 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

39. ابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (324 - 399هـ)، تفسير ابن زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين بن عكاشة/ محمد مصطفى الكنز، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 2002م.

40. ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الحفيد

(595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1415هـ/ 1995م.

41. ابن سعد، محمد بن سعد (ت: 230هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

42. ابن سينا، الحسين بن عبد الله (370- 427هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: الدكتور سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة- مصر، لا.ط.، 1968م.

43. ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: 588هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم- إيران.

44. ابن شهر آشوب، نفسه، متشابه القرآن ومختلفه، دار البيدار، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1369هـ.

45. ابن طاووس، علي بن موسى (ت: 644هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1414هـ.

46. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت: 1252هـ)، حاشية رد المحتار، تحقيق وإشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1415هـ/ 1995م.

47. ابن عباس، عبد الله، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جَمَعهُ: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.

48. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت: 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ.

49. ابن عبد البر، نفسه، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.

50. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت: 328هـ)، العقد الفريد، تحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1407هـ/ 1987م.

51. ابن العربي، محمد بن عبد الله بن أحمد الأندلسي المشهور بالقاضي (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

52. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1995م.

53. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني المعروف بـ ابن عنبة (ت: 828هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، عني بتصحيحه محمد حسن آل الطالقاني، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، الطبعة الثانية، 1380هـ/ 1961م.

54. ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، 1404هـ.

55. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

56. ابن قدامة، عبد الرحمن (ت: 682هـ)، الشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

57. ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت: 368هـ)، كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

58. ابن القيّم، محمد بن أبي بكر بن أيوب المشتهر بابن القيّم الجوزية (ت: 751هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1435هـ/ 2014م.

59. ابن القيّم، نفسه، الطب النبوي، كتب المقدمة وراجع الأصل وصححه وأشرف على التعليقات عبد الغني عبد الخالق، وضع التعاليق الطبية الدكتور عادل الأزهري.

60. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1988هـ.

61. ابن كثير، نفسه، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1412هـ/ 1992م.

62. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت- لبنان.

63. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: 711هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم- إيران، 1405هـ.

64. ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت: 151هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1383هـ.

65. ابن هلال الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعد (ت: 183هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.

66. أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داوود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ، 1990م.

67. أبو زهرة، الإمام محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، 1415هـ/ 1995م.

68. أبو يعلي، محمد بن أبي يعلي (ت: 521هـ)، طبقات الحنابلة، الناشر: دار المعرفة، بيروت- لبنان.

69. الإحسائي، ابن أبي جمهور (ت: 880هـ)، عوالي اللآلي، تحقيق: السيد المرعشي

والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م.

70. الإحسائي، نفسه، الأقطاب الفقهية، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

71. الأحمدي، الشيخ علي (ت: 1421هـ)، مكاتيب الرسول، الناشر: مؤسسة دار الحديث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

72. الإدريسي، الشيخ عبد الحي (1383هـ)، نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيبات الإدارية، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

73. الأراكي، الشيخ محمد علي (ت: 1415هـ)، كتاب النكاح، الناشر: نور نگار، الطبعة الأُولى، 1377هـ.

74. الأراكي، نفسه، كتاب البيع، المطبعة: مؤسسة اسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، 1415 هـ. ق.

75. الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت: 693هـ)، كشف الغمة في معرفة الأئمّة، مكتبة بني هاشم، تبريز - إيران، 1381هـ.

76. الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1402- 1416هـ.

77. الأردبيلي، نفسه، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران- إيران، لا.ط، لا. ت.

78- الأردبيلي، السيد عبد الكريم الموسوي (ت: 2016م)، فقه القضاء، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المفيد، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1421هـ.

79. الاسترآبادي، محمد أمين (ت: 1033هـ.ق)/ والعاملي، السيد نور الدين الموسوي (ت: 1062هـ.ق)، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، (مؤلف الفوائد: الأسترآبادي، ومؤلف الشواهد: العاملي)، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، 1424هـ. ق.

80. الاسترآبادي، السيد شرف الدين علي الحسيني، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، تحقيق ونشر: مدرسة الامام الإمام المهدي (عج) بالحوزة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1407هـ.ق/ 1366هـ. ش.

81. الاشتهاردي، الشيخ علي بناه (ت: 1429هـ)، مدارك العروة، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

82. الاشتهاردي، نفسه، تقريرات ثلاثة، (الوصية ومنجزات المريض - ميراث الازواج - الغصب) تقرير بحث السيد البروجردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، 1413هـ. ق.

83. الاشتهاردي، نفسه، تقرير بحث السيد البروجردي في القبلة، الستر والساتر، مكان المصلي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1416هـ. ق.

84. الإشكوري، السيد أحمد الحسيني، مؤلفات الزيدية، نشر: مكتبة آية العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1413هـ. ق.

85. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت: 430هـ)، ذكر أخبار أصبهان، 1934م.

86. الأصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي (من أعلام القرن الثاني عشر)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ط1، لا.ت.

87. الأصفهاني، السيد أبو الحسن الموسوي (ت: 1365هـ)، وسيلة النجاة (مع تعليقة الإمام الخميني)، تنظيم ونشر: آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1412هـ.

88. الأصفهاني، نفسه، وسيلة النجاة، مع تعليقة السيد الگپايگاني، طبع بإشراف: السيد أحمد الحسيني، مطبعة مهر استوار، إيران - قم، الطبعة الأولى، 1393هـ.

89. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت: 356هـ)، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

90. الأصفهاني، نفسه، مقاتل الطالبيين، قدم له وأشرف على طبعه: كاظم المظفر، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1385هـ/ 1965م.

91. الأصفهاني، الراغب حسين بن محمد بن المفضل (ت: 425هـ)، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، إيران، الطبعة الثانية، 1404هـ.

92. الأصفهاني، الشيخ محمد حسين (1361هـ) نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: الشيخ أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1429هـ/ 2008 م.

93. الأصفهاني، نفسه، بحوث في الإجارة، المحقق: لجنة التحقيق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1409هـ.ق.

94. الأصفهاني، نفسه، صلاة المسافر، تحقيق: لجنة التحقيق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1409هـ. ق.

95. الأصفهاني، الشيخ محمد رضا النجفي (ت: 1362هـ)، وقاية الأذهان، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السّلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

96. الأعرج، السيد عميد الدين عبد المطلب (681/ 754هـ)، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1416هـ.

97. الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1999م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1985م.

98. الألباني، نفسه، جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، دار السلام للطباعة والنشر.
99. الأمين، السيد محسن (ت: 1371هـ)، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م.
100. الأمين، السيد حسن (ت: 2002 مـ)، مستدركات أعيان الشيعة، ط1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1989م/ 1409هـ.
101. الأميني، الشيخ عبد الحسين (ت: 1392هـ)، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1397هـ/ 1987م.
102. الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت:487هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م.
103. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي (ت: 1281هـ)، كتاب الطهارة، تحقيق وإعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1428هـ.
104. الأنصاري، نفسه، القضاء والشهادات، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، 1426هـ.ق.
105. الأنصاري، نفسه، فرائد الأصول، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ -1420هـ.
106. الأنصاري، نفسه، كتاب الحج، إعداد مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم (مجمع الفكر الإسلامي)، قم، 1425ق/ 1383 هـ ش
107. الأنصاري، نفسه، كتاب الخمس، تحقيق: لجنة التحقيق، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1427هـ.ق.
108. الأنصاري، نفسه، رسائل فقهية، تحقيق وإعداد: لجنة التحقيق: الطبعة الأولى، 1414هـ.
109. الأنصاري، نفسه، المكاسب المحرمة، إعداد: لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ.
110. الأنصاري، نفسه، كتاب الصلاة، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.
111. الأنصاري، نفسه، مطارح الانظار / تقريرات دروس الشيخ الأنصاري؛ تأليف: المحقق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني ؛ تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي - قم، 1425ق/ 1383هـ.
112. الأنصاري، نفسه، كتاب النكاح، تحقيق : لجنة التحقيق، إعداد: لجنة تحقق تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.
113. الأنصاري، الشيخ محمد علي (معاصر)، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1415هـ.

114. الأنصاري، زكريا (ت: 936هـ)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمي، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1998م.

115. الأهوازي، الحسين بن سعيد أبو محمد (القرن الثالث)، كتاب الزهد، تحقيق: وإخراج وتنظيم: ميرزا غلام رضا عرفانيان، 1399هـ.

116. الإيرواني، الشيخ باقر، الفقه الاستدلالي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1435هـ/ 2014م.

117. الإيرواني، الميرزا علي الغروي (1354 هـ)، حاشية المكاسب، الطبعة الثانية، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست، 1379ش.

118. الإيرواني، نفسه، حاشية المكاسب، الطبعة الثانية، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست، 1379 ش.

119. پور قمش×ای، محمد علي اسماعيل (قمي) قمش×ای(ت: 1412هـ)، المعالم المأثورة، تقرير بحث ميرزا هاشم الآملي لپور، المطبعة العلمية - قم، الطبعة الأولى، 1410- آدر ماه 1368.

120. البجنوردي، السيد محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي- محمد حسن الدرايتي، منشورات: دليل ما، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1426هـ.ق.

121. البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد الدرازي (ت: 1186هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران.

122. البحراني، نفسه، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر: شركة المصطفى ﷺ لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.

123. البحراني، نفسه، لؤلؤة البحرين (في الإجازات وتراجم الرجال)، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

124. البحراني، ابن ميثم (ت: 679هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: عُني بتصحيحه عدة من الأفاضل وقوبل بعدة نسخ موثوق بها، الناشر: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي - الحوزة العلمية - قم - إيران، الطبعة الأولى، 1362ش.

125. البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: 1216هـ)، سداد العباد ورشاد العبّاد، تحقيق: الشيخ محسن آل عصفور، المحلاتي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.

126. البحراني، نفسه، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق: الشيخ محسن آل عصفور، قم- إيران.

127. البحراني، السيد هاشم (ت: 1107هـ)، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم- إيران.

128- البحراني، نفسه، مدينة المعاجز أو معاجز آل البيت عليهم السلام، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان- بيروت، 1411هـ/ 1991م.

129. بحر العلوم، السيد محمد بحر العلوم (ت: 1326هـ)، بلغة الفقيه، تحقيق: السيد محمد

تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق- طهران، الطبعة الرابعة، 1362 ش/ 1403هـ/ 1984م.

130. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.

131. البخاري، نفسه، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ.

132. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، إيران.

133. البروجردي، السيد علي أصغر الجابلقي، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي/ اشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة ألأولى، 1410هـ.

134. البروجردي، محمد رضا الحسيني الجلالي (ت1325هـ)، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية، مركز الأبحاث والدراسة الإسلامية مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، 1378هـ.

135. البروجردي، السيد حسين الطباطبائي (1380هـ)، البدر الزّاهر في صلاة الجمعة والمسافر - تقريرات لأبحاث السيد البروجردي، بقلم الشيخ المنتظري، الناشر: مكتب آية اللّه العظمى منتظري، قم، الطبعة الثالثة، 1416هـ.

136. البروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار، تقريراً لبحث الشيخ ضياء الدين العراقي، انتشارات إسلامي وابسته بجامعة مدرسين حوزه علميه، قم.

137. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، أعادت طبعه بالأوفست، استانبول، 1951م.

138. البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

139. البغدادي، السيد محمود الآلوسي (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

140. البغدادي، محمد بن حبيب (245هـ)، المُحبَّر، منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1361هـ/ 1942م.

141. البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر (ت: 279هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية ودار المعارف في مصر، 1959م.

142. البلاذري، نفسه، فتوح البلدان، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م.

143. البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: 1352هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا- لبنان، 1933م.

144. البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين المعروف بـ الشيخ البهائي، مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة، تحقيق: السيد مهدى الرجائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

145. البهائي، نفسه، الاثنا عشريات الخمس، تحقيق: مسعود شكوهي، قم- اعجاز، 1381هـ.

146. البهائي، نفسه، الحبل المتين، انتشارات بصيرتي، قم، طبعة قديمة.

147. البهائي، نفسه، الأربعون حديثاً، تحقيق ونشر وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1431هـ.

148. البهبهاني، محمد باقر الوحيد (ت: 1205هـ)، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني رحمه الله، الطبعة الأولى، 1424هـ.

149. البهبهاني، نفسه، الفوائد الحائرية، تحقيق ونشر: لجنة التحقيق مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1424هـ.ق.

150. البهبهاني، نفسه، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

151. البهبهاني، نفسه، الحاشية على مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد، 1419هق/ 1377هش.

152. البهبهاني، السيد علي (ت: 1380هـ)، الفوائد العلية، الناشر : مكتبة دار العلم في الأهواز، الطبعة الثانية، 1405هـ.

153. البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ 1997م.

154. البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م.

155. البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت: 685هـ)، تفسير البيضاوي المسمى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل الناشر : دار الفكر، بيروت.

156. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت.

157. البيهقي، نفسه، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثقّ أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م.

158. البيهقي، نفسه، شعب الإيمان، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول،

تقديم: دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

159. البيهقي، نفسه، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية.

160. البيهقي، الشيخ أبو الحسن عليّ بن زيد، معارج نهج البلاغة، تحقيق: محمّد تقي دانش پژوه، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.

161. التبريزي، الميرزا جواد (ت: 1427هـ)، الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

162. التبريزي، نفسه، تنقيح مباني الأحكام (كتاب القصاص)، الطبعة الثانية، 1429هـ. ق/ 1387هـ. ش.

163. التبريزي، نفسه، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسة مطبوعات اسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، 1374هـ.ش/ 1416هـ.ق.

164. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

165. الترمذي، نفسه، الشمائل المحمدية، تحقيق: أسامة الرحال - تقديم الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م.

166. التستري، الشيخ محمد تقي (ت: 1416هـ)، قاموس الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثالثة، 1429هـ.

167. التستري، نفسه، النجعة في شرح اللمعة، ناشر: كتابخانه صدوق، طهران، نوبت چاپ: أول، تاريخ انتشار: پائيز 1364.

168. التستري، نفسه، الأخبار الدخيلة، ترتيب وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق، تهران، الطبعة الثانية 1401هـ. ق.

169. التستري، السيد نور الله (ت: 1019هـ)، الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة، عني بتصحيحه جلال الدين الحسيني.

170. التفتازاني، مسعود بن عمر (ت 793)، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي ـ قم.

171. التفرشي، مصطفى بن الحسين (ت: ق11)، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى، 1418هـ.

172. التميمي، عبد الواحد الآمدي (من علماء القرن الخامس الهجري)، غرر الحكم ودرر الكلم، صححه: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ/ 1990م.

173. التنكباني، الميرزا محمد بن سليمان، قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، ذوي القربى، الطبعة الثانية، 1429هـ.

174. التوحيدي، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي رحمه الله، إسماعيليان، قم- 1996م/ 1417هـ.

175. التيمي، معمر بن المثنى (ت: 210هـ)،مجاز القرآن، تعليق: الدكتور محمّد فؤاد سزكين، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1390هـ/ 1970م.

176. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تحقيق: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2022م.

177. الثوري، سفيان بن سعيد (161هـ/ 777 م)، تفسير الثوري، تحقيق: امتياز علي عرشي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م.

178. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (255هـ - 868 م)، البيان والتبيين، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، مصر، 1345هـ/ 1926م.

179. الجرجاني، علي بن محمد الشريف الجرجاني الحسيني الحنفي (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2003م.

180. الجريسي، خالد عبد الرحمن، علماء البلد الحرام - فتاوى شرعية في مسائل عصرية، الطبعة التاسعة، 1430هـ/ 2009م.

181. الجهرمي، على الكريمي، الدر المنضود في أحكام الحدود، تقرير أبحاث الأستاذ الأكبر سماحة آية الله العظمى الگلپايگاني، المؤلف، الناشر: دارالقرآن الكريم، قم، الطبعة: الأولى، 1414هـ.

182. الجزائري، نعمة الله (1050- 1112هـ)، الأنوار النعمانية، تحقيق: السيد محمد علي القاضي، إيران- تبريز.

183. الجزائري، نفسه، عقود المرجان في تفسير القرآن، انتشارات نور وحي، چاپ أول، 1388هـ.

184. الجزائري، السيد عبد الله، التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية، مخطوط في مكتبة الحضرة الرضوية في مشهد، وهو شرح لكتاب النخبة للفيض الكاشاني.

185. الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة/ ومذهب أهل البيت عليهم السلام، تأليف: السيد محمد الغروي والشيخ ياسر مازح، الناشر: دار الثقلين، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.

186. الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

187. الجعفري، الشيخ محمد صادق، المرتقى إلى الفقه الأرقى، تقريراً لأبحاث السيد محمد

الحسيني الروحاني، الناشر: مؤسسة الجلي للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، الطبعة الأولى، 1376ش/ 1418ق.

188. الجلالي، السيد محمد رضا (معاصر)، جهاد الإمام السجاد عليه السلام، الناشر: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1418هـ.

189. الجندي، مؤيد الدين (ت: 690هـ)، شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، الطبعة الثانية (الأولى لهذا الناشر) 1423ق/ 1381ش.

190. الجواهري، الشيخ محمد، القضاء والشهادات، تقريرا لأبحاث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، نشر: انتشارات مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، الطبعة الأولى، 1428هـ.

191. الجواهري، نفسه، المفيد من معجم رجال الحديث، الناشر: المحلاتي، قم، الطبعة الثانية، 1424هـ. ق.

192. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1376هـ/ 1956م.

193. الحائري، السيد كاظم (معاصر)، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

194. الحائري، نفسه، مباحث الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إيران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

195. الحائري، نفسه، الفتاوى المنتخبة، دارالتفسير، قم، 1382هـ.

196. الحائري نفسه، المرجعية والقيادة، الناشر: دار التفسير، قم، الطبعة الثالثة، 1383هـ. ش/ 1425هـ. ق.

197. الحائري، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الناشر: دار إحياء العلوم الإسلامية، 1363هـ. ش/ 1404هـ.ق.

198. الحائري، الشيخ مرتضى (ت: 1406هـ)، كتاب الخمس، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1431هـ.ق.

199. الحائري، نفسه، صلاة الجمعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، 1409هـ.

200. حب الله، الشيخ حيدر، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دار روافد، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1441هـ/ 2020م.

201. الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1404هـ.

202. الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: 1104هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصاراً بـ "وسائل الشيعة"، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1414هـ.

203. الحر العاملي، نفسه، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

204. الحر العاملي، نفسه، أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى.

205. الحر العاملي، نفسه، الفصول المهمة في أصول الأئمة، (تكملة الوسائل)، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، الناشر: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1376هـ.ش.

206. الحر العاملي، نفسه، الفوائد الطوسية، تعليق وتصحيح: الحاج السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، المطبعة العلمية - قم 1403هـ.

207. الحسين، الإمام يحيى بن الحسين (ت: 298هـ)، الأحكام في الحلال والحرام، تحقيق وتجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

208. الحفصكي، محمد علاء الدين (ت: 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الابصار، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1415هـ/ 1995م.

209. الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي، قم، 1404.

210. الحكيم، نفسه، دليل الناسك، تحقيق: السيد محمد القاضي الطباطبائي، الناش: مدرسة دار الحكمة، الطبعة الثالثة، 1416هـ / 1995م.

211. الحكيم، نفسه، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1410هـ.

212. الحكيم، نفسه، حقائق الأصول وهي تعليقة على (كفاية) الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني، من منشورات مكتبة بصيرتي قم ارم.

213. الحكيم، السيد محمد سعيد (ت 1443هـ)، الكافي في أصول الفقه، مكتب السيد الحكيم، الطبعة الثانية، 2001م.

214. الحكيم، نفسه، مصباح المنهاج، الناشر: مكتب سماحة آية الله العظمى السيد الحكيم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1996م.

215. الحكيم، السيد عبد الهادي بن السيد محمد تقي (معاصر)، الفقه للمغتربين، (وفق فتاوى سماحة السيد السيستاني).

216. الحكيم، السيد محمد تقي (ت: 1423هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

217. الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417هـ.ق.

218. الحكيم، الشهيد السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريرا لأبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني، المطبعة: الهادي، الطبعة الأولى، 1418هـ.

219. الحلبي، علي بن إبراهيم (ت: 1044هـ)، إنسان العيون في سيرة النبي المأمون المعروف بـ السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1400هـ.

220. الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: 585هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

221. الحلواني، الحسين بن محمد (قرن 5)، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، نشر وتحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1408هـ.

222. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بـ العلامة الحلي (648-726هـ)، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1412هـ. وأيضاً: الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، (طبعة حجرية).

223. الحلي، نفسه، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، الناشر: مؤسسة نشر الإسلامي - قم، الطبعة السابعة، 1417هـ.

224. الحلي، نفسه، نهاية المرام في علم الكلام، إشراف: العلامة جعفر السبحاني، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1388/ 1430ق.

225. الحلي، نفسه، منتهى المطلب، طبعة حجرية.

226. الحلي، نفسه، تلخيص المرام، تحقيق: هادي قبيسي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1421هـ.

227. الحلي، نفسه، نهاية الوصول إلى علم، اشراف جعفر السبحاني؛ تحقيق إبراهيم البهادرى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1427ق/ 1385هـ.

228. الحلي، نفسه، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، 1412هـ.

229. الحلي، نفسه، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1412هـ.

230. الحلي، نفسه، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ. ق.

231. الحلي، نفسه، إرشاد الأذهان إلى أحكام البيان، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1410هـ.

232. الحلي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

233. الحلي، نفسه، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

234. الحلي، نفسه، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

235. الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف ابن المطهر (ابن العلامة) (ت: 770هـ)، إيضاح الفوائد، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي بناه الاشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجردي، مؤسسة اسماعيليان، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1389هـ.

236. الحلي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: 676هـ)، شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

237. الحلي، نفسه، المختصر النافع في فقه الإمامية، منشورات: قم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الثالثة، 1410هـ.

238. الحلي، نفسه، الرسائل التسع، تحقيق: رضا الاستادي للمحقق، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم، الطبعة الأولى، 1371 هـ. ش/ 1413 هـ. ق.

239. الحلي، نفسه، المعتبر في شرح المختصر، حققه وصححه عدة من الأفاضل، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، قم- إيران، 1364هـ.

240. الحلي، الشيخ حسين (ت: 1394هـ)، دليل العروة الوثقى، تقرير: حسن سعيد، مطبعة النجف، 1379هـ.

241. الحلي، محمد بن أحمد بن ادريس العجلي (ت: 598هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

242. الحلي، نفسه، مستطرفات السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1411هـ.

243. الحلي، علي بن يوسف المطهر (ت: 705هـ)، العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم- إيران، الطبع الأولى، 148هـ.

244. الحلي، العلامة جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن فهد (757-841هـ)، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، تحقيق: آغا مجتبى العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1407هـ.

245. الحلي، ابن داوود (ت: 740هـ)، رجال ابن داوود، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الناشر: منشورات مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1392هـ/ 1972م.

246. الحلي، يحيى بن سعيد (689هـ)، الجامع للشرايع، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء - العلمية، 1405هـ.

247. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1399هـ/ 1979م

248. الحميري، عبد الله بن جعفر (القرن الثالث الهجري)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.

249. الحويزي، عبد علي العروسي (ت: 1112هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، الطبعة الرابعة، 1412هـ/ 1370ش.

250. الحيدري، السيد علي نقي، أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد، لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.

251. الخامنئي، السيد علي (معاصر)، أجوبة الاستفتاءات، الناشر: دار النبأ للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م.

252. الخراساني، الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند، (ت: 1329هـ)، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الإسلامي، طهران - إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

253. الخراساني الآخوند، نفسه، كفاية الأصول، تحقيق وطبعة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

254. الخشن، حسين أحمد، هل ظلمنا الله؟ الشّر في الرؤية القرآنية، دار روافد، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1442 هـ/ 2021 مـ.

255. الخشن، نفسه، التراث والخرافة - المعمر المغربي أنموذجاً، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1443 هـ / 2022 مـ.

256. الخشن، نفسه، أبعاد الشخصية النبوية، دار الانتشار العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2020م.

257. الخشن، نفسه، حاكمية القرآن، دار روافد، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1441هـ/ 2020م.

258. الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2015م.

259. الخشن، نفسه، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

260. الخشن، نفسه، كتاب هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، منارات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1442هـ/ 2021م.

261. الخشن، نفسه، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - دراسة في فتاوى القطيعة، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2019م.

262. الخشن، نفسه، الإسلام والبيئة - خطوات نحو فقه بيئي، منارات، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 2017م/ 1438هـ.

263. الخشن، نفسه، فقه العلاقات الاجتماعية والمُدُنيّة مع غير المسلمين، منارات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1443هـ/ 2022م.

264. الخشن، نفسه، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1436هـ/ 2015م.

265. الخشن، نفسه، عالم دون أنبياء! قراءة نقدية في الفكر الربوبي، دار منارات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1438هـ/ 2017م.

266. الخشن، نفسه، الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 1979م.

267. الخشن، نفسه، حقوق الطفل في الإسلام، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1437هـ/ 2016م.

268. الخشن، نفسه، الشيعة والغلو، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1443هـ/ 2022م.

269. الخشن، نفسه، أبحاث حول السيدة عائشة - رؤية شيعية معاصرة، دار روافد، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1438 هـ/ 2017 مـ.

270. الخشن، نفسه، الولاية التكوينية - دراسة نقدية في المباني والأدلة، دار العارف، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2023 مـ.

271. الخشن، نفسه، مع الشباب في همومهم وتطلعاتهم، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1437 هـ/ 2016 مـ.

272. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط 12، 1978م.

273. الخميني، السيد روح الله الموسوي (ت: 1410هـ)، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، الطبعة الأولى، بهار 1379 - صفر 1421هـ.

274. الخميني، نفسه، تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، 1390هـ.

275. الخميني، نفسه، كتاب الطهارة، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني (قدس سره)، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني (قدس سره)، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 1385ش.

276. الخميني، نفسه، المكاسب المحرمة، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمم الخميني، الطبعة الثانية، 1388ش/ 1429ق. (الجزء الثاني) أما الجزء الأول فـ (1385ش. 1427ق.)

277. الخميني، نفسه، الخلل في الصلاة، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1378ش/ 1420هـ.

278. الخميني، نفسه، الرسائل، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، 1365هـ.

279. الخميني، السيد مصطفى، ثلاث رسائل، (ولاية الفقيه)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، الطبعة الأولى، 1376هـ/ 1418ش.

280. الخوئي، الميرزا حبيب الله (ت: 1324هـ)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، ناشر: بنياد فرهنكي إمام المهدي، طهران- إيران، الطبعة الرابعة.

281. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي (1413هـ)، صراط النجاة (مع تعليق الميرزا التبريزي)، الطبعة الأولى، نشر بركزيدي، قم، 1416هـ. وأيضاً طبعة: دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ.

282. الخوئي، نفسه، موسوعة الإمام الخوئي، شرح العروة الوثقى (الصلاة)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 2005م.

283. الخوئي، نفسه، منهاج الصالحين، مدينة العلم- قم، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410هـ.

284. الخوئي، نفسه، شرح العروة الوثقى - النكاح (موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد تقي الخوئي.

285. الخوئي، نفسه، موسوعة الإمام الخوئي، (الزكاة) (الصوم)، تقرير: الشيخ مرتضى البروجردي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.

286. الخوئي، نفسه، مباني تكملة المنهاج، المطبعة : العلمية - قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1396هـ. وأيضاً: مباني تكملة المنهاج - القصاص والديات (موسوعة الإمام الخوئي).

287. الخوئي، نفسه، موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة في المعاملات)، تقرير: الشيخ ميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.

288. الخوئي، نفسه، مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير: السيد محمد سرور البهسودي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم- إيران، 1422هـ. ق.

289. الخوئي، نفسه، موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب - الخيارات، المضاربة والمساقاة، البيع)، تقرير: الشيخ ميرزا علي الغروي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، 1425 هـ. ق/ 2005م.

290. الخوئي، نفسه، الهداية في الأصول، تقرير: الشيخ حسن الصافي، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، 1417هـ.

291. الخوئي، نفسه، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1395هـ/ 1975م.

292. الخوئي، نفسه، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.

293. الخوئي، نفسه، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير: الميرزا علي الغروي التبريزي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، 1410هـ.

294. الخوئي، نفسه، المسائل الشرعية (استفتاءات)، منشورات مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، دارالزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م.

295. الخوئي، نفسه، منية السائل - مجموعة فتاوى هامة، جمعه ورتبه: موسى مفيد الدين عاصي، 1991م/ 1412هـ.

296. الخوئي، نفسه، (شرح المناسك - الحج)، تقريراً لبحث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.

297. الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت 1099هـ)، مشارق الشموس، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، طبعية حجريّة، لا.ت.

298. الخونساري، السيد أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1405هـ.

299. الخونساري، محمد بن حسين (ت: 1113هـ)، تكملة مشارق الشموس في شرح الدروس، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط.ق.

300. الدسوقي، الشيخ محمد عرفة (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.

301. الدارمي، عبدالله بن مهرام (ت: 255هـ)، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال- دمشق، 1349هـ.

302. الداماد، السيد محمد المحقق، كتاب الحج، من تقرير الشيخ الآملي لأبحاث السيد محمد المحقق (الداماد)، مطبعة مهر، إيران - قم.

303. الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل (ت: 880ه)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود/ الشيخ علي محمد معوض، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

304. الدمياطي، أبو بكر ابن السيد محمد شطا المعروف بـ السيد البكري (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1997م.

305. الدميري، كمال الدين (808 هـ ق)، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.ق.

306. الدويش، الشيخ أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، الرياض.

307. الدينوري، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم ابن قتيبة (276هـ)، عيون الأخبار، الناشر : منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1424 - 2003م.

308. الدِينَوَري، أبو حنيفة أحمد بن داود (282هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1960م.

309. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة التاسعة، 1413هـ/ 1993م.

310. الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

311. الذهبي، نفسه، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ/ 1987م.

312. الذهبي، نفسه، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغيظ، الناشر: دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

313. الرازي، الشيخ أبو الفتوح (ت: أوائل ق6)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن (فارسي)، تحقيق: به كوشش وتصحيح: دكتر محمد جعفر ياحقّى - دكتر محمد مهدى ناصح، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1371ش.

314. الرازي، أبي حاتم (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1371هـ/ 1952م.

315. الرازي، نفسه، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

316. الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي (ت: 606 هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1422هـ/ 2001م.

317. الرازي، محمد بن أبي بكر، (ت: 721هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1994م.

318. الرازي، الشيخ محمد تقي (ت: 1248هـ)، هداية المسترشدين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

319. الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت: 623هـ)، فتح العزيز، الناشر: دار الفكر.

320. الراوندي، قطب الدين أبو الحسن سعيد بن هبة الله (ت: 573هـ)، الخرائج والجرائح، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي- قم، الطبعة الأولى، 1409هـ.

321. الراوندي، نفسه، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، قم، الطبعة الثانية، 1405هـ.

322. الراوندي، نفسه، قصص الأنبياء، تحقيق: الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، الناشر: الهادي، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1376ش.

323. الراوندي، ظهير الدين أبو الفضل محمد بن سعيد بن هبة الله بن الحسن (من أعلام

القرن السابع الهجري)، عجالة المعرفة في أصول الدين، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي.

324. الرشتي، الميرزا حبيب الله (1312هـ)، كتاب الإجارة، طبعة قديمة.

325. رضا، الشيخ محمد رشيد (ت: 1354هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ.

326. الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت: 945هـ)، مواهب الجليل، تحقيق: زكريا العميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1416هـ.

327. الروحاني، السيد محمد صادق (ت: 1444هـ)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب- قم، الطبعة الثالثة، 1412هـ.

328. الروحاني، نفسه، أجوبة المسائل في الفكر والعقيدة والتاريخ والأخلاق، دار زين العابدين، قم- إيران، 1431هـ/ 2010م.

329. الروحاني نفسه، المسائل المستحدثة، مؤسسة دار الكتاب، قم إيران، الطبعة الرابعة، 1414هـ

330. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي (1205 هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ.

331. الزحيلي، الدكتور وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1418هـ/ 1997م.

332. الزحيلي، نفسه، آثارُ الحَرْبِ، -دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر، الطبعة الخامسة، 1434هـ/ 2013م.

333. الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر (ت: 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور محمد محمد تامر، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

334. الزركلي، خير الدين، الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، 1980م.

335. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (467-538هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.

336. الزمخشري، نفسه، أساس البلاغة، الناشر: دار ومطابع الشعب - القاهرة، 1960م.

337. الزمخشري، نفسه، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الناشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عباس ومحمد محمود الحلبي وشركائهم- خلفاء، الطبعة الأخيرة، 1385هـ/ 1966م.

338. الزمخشري، نفسه، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1996م.

339. الزنجاني، السيد موسى الشبيري، كتاب النكاح (فارسى) معاصر، نشر وتحقيق: موسسه پژوهشي راي پرداز، قم، الطبعة الأولى.

340. الزهراني، إبراهيم بن فرحان بن إبراهيم الزهراني، أحكام الكتابية في الفقه الإسلامي - سلسلة الرشد للرسائل الجامعية، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

341. زيدان، الدكتور عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1439هـ/ 2018م.

342. الزيعلي، الحافظ جمال الدين (ت: 762هـ)، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، 1414هـ.

343. الزيعلي، نفسه، نصب الراية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م.

344. السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.

345. السبحاني، نفسه، الاعتصام بالكتاب والسنة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، قم - إيران.

346. السبحاني، نفسه، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، الطبعة الأولى 1421هـ

347. السبزواري، محمد باقر (ت: 1090هـ)، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1423هـ.

348. السبزواري، نفسه، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، طبعة حجرية.

349. السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (1414 هـ)، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، قم- إيران، الطبعة الرابعة، 1416هـ.

350. السبكي، الإمام أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (756هـ)، فتاوى السبكي، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

351. السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: 483هـ وقيل: 490هـ)، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

352. السرخسي، نفسه، تمهيد الفصول في الأصول، المعروف بأصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1993م.

353. السرخسي، نفسه، شرح السير الكبير، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، 1960م.

354. السمرقندي، أبو الليث (ت: 383هـ)، تفسير السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

355. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت: 489هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

356. السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت: 562هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م.

357. السمعاني، نفسه، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق وشرح ومراجعة: سعيد محمد اللحام / بإشراف: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، الناشر: دار ومكتبة الهلال - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

358. السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (911هـ)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

359. سيد سابق، الشيخ، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1977م.

360. السيستاني، السيد علي الحسيني، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

361. السيستاني، نفسه، استفتاءات. (مكتبة آل البيت الإلكترونية).

362. السيستاني، نفسه، المسائل المنتخبة، دارالمؤرخ العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

363. السيستاني، نفسه، قاعدة لا ضرر ولا ضرار- محاضرات: آية الله العظمى السيد السيستاني، الناشر: مكتبة السيد السيستاني، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

364. السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت: 826هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، 1377هـ ش/ 1419هـ ق.

365. السيوري، نفسه، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، حققه وعلق عليه: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، قم، 1380- 826 ق.

366. السيوري، نفسه، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمري، مكتبة المرعشي، قم، الطبعة الأولى، 1404هـ.

367. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، تاريخ الخلفاء، دار التعاون، مكة المكرمة، لا. ت.

368. السيوطي، نفسه، الجامع الصغير، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ.

369. السيوطي، نفسه، المحاضرات والمحاورات، تحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2003م.

370. الشاخوري، الشيخ جعفر كتاب النكاح (تقريراً لأبحاث السيد محمد حسين فضل الله)، دار الملاك للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، حارة حريك - لبنان.

371. الشافعي، محمد بن إدريس (ت: 204هـ)، كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، 1983م.

372. الشافعي، نفسه، اختلاف الحديث.، لا ت، لا ط.

373. الشامي، محمد بن يوسف الصالحي (ت: 942هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1993م.

374. الشاهرودي، السيد علي الحسيني، دراسات في علم الأصول- تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي الوفاة : 1413، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.

375. الشاهرودي، نفسه، محاضرات في الفقه الجعفري - تقرير بحث السيد الخوئي، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم- إيران، 2008م.

376. الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي، كتاب المضاربة (بحوث في الفقه)، الناشر: مركز أهل البيت عليهم السلام للفقه والمعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.

377. الشاهرودي، السيد محمود، (1394هـ) كتاب الحج، تقرير الشيخ إبراهيم الجناتي، مطبعة القضاء في النجف، 1382هـ/ 1962م.

378. شبر، السيد علي الحسيني الشبر (ت: 1303هـ)، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، الناشر: مطبعة النجف - النجف الأشرف - العراق، 1383هـ.

379. الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1377هـ/ 1958م.

380. الشربيني، نفسه، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

381. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، حقائق التأويل، تحقيق: محمد رضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، بيروت- لبنان.

382. الشريف الرضي، نفسه، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.

383. الشريف الرضي، نفسه، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم.

384. الشرقاوي، عبد الرحمن، علي إمام المتقين، الطبعة الأولى، 1409هـ. ق.

385. الشرواني والعبادي، الشيخ عبد الحميد الشرواني- والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

386. الشعراني، الميرزا أبو الحسن (1393هـ)، المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه، الناشر: الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، قم، الطبعة الأولى، 1373هـ.ش.

387. شمس الدين، الشيخ محمد مهدي (ت 2001م)، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.

388. شمس الدين، نفسه، جهاد الأمة، محاضرات الشيخ محمد مهدي شمس الدين بقلم الشيخ حسن مكي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

389. شمس الدين، نفسه، في الاجتماع السياسي الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1994م.

390. الشهرزوري، الامام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت: 643ه)، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، علق عليه وشرح ألفاظه وخرج أحاديثه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

391. الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن أبي القاسم (ت: 548هـ)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان.

392. الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني العاملي (ت: 786هـ)، القواعد والفوائد، تحقيق: سيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم- إيران.

393. الشهيد الأول، نفسه، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، جماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

394. الشهيد الأول، نفسه، الألفية والنفلية، تحقيق: مركز التحقيق الإسلامي/ المحقق: علي الفاضل القائيني النجفي، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1408 هـ.

395. الشهيد الأول، نفسه، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، المحقق رضا المختاري، الطبعة الأولى، 1414هـ.

396. الشهيد الأول، نفسه، البيان، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، الناشر: محقق، الطبعة الأولى، 1412هـ. ق.

397. الشهيد الأول، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

398. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الناشر، الداوري، قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.

399. الشهيد الثاني، نفسه، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

400. الشهيد الثاني، نفسه، فوائد القواعد، تحقيق: السيد أبو الحسن المطلبي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1419هـ.

401. الشهيد الثاني، نفسه، المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة. تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، قم، 1378هـ.

402. الشهيد الثاني، نفسه، الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية، تحقيق ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1420هـ.

403. الشهيد الثاني، نفسه، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

404. الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1255هـ)، نيل الأوطار، دار الجيل، لبنان، 1973م.

405. الشوكاني، نفسه، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، الطبعة الأولى، مصر، 1356هـ/ 1937م.

406. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل.

407. الشيرازي، نفسه، الربا والبنك الإسلامي، إعداد وتنظيم: أبو القاسم عليان نژادي، المؤسسة الإسلامية للترجمه، قم، 1422هـ.ق / 1380.

408. الشيرازي، نفسه، القواعد الفقهية، الناشر: مدرسة الامام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثالثة، 1411هـ.ق.

409. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت:476هـ)، اللمع في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ.

410. الشيرازي، الشيخ محمد كاظم (1367هـ)، بلغة الطالب في حاشية المكاسب، طبعة قديمة.

411. الصادق (الإمام)، مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، المنسوب للإمام الصادق، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1400هـ/ 1980م.

412. الصانعي، الشيخ يوسف (ت: 2020م)، سلسلة الفقه المعاصر - الربا الاستثماري، تحقيق: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، الناشر: منشورات ميثم التمار، الطبعة الثانية، 1427هـ.

413. الصانعي، نفسه، مساواة الدية الرجل والمراة والمسلم والكافر، مؤسسة فقه الثقلين.

414. الصانعي، نفسه، وجوب طلاق الخلع على الرجل، مؤسسة فقه الثقلين.

415. الصدر، السيد الشهيد محمد باقر (ت: 1400هـ)، اقتصادنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم- إيران، 1308هـ.

416. الصدر، نفسه، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت- لبنان.

417. الصدر، نفسه، بحوث في علم الأصول، تقرير: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، الناشر: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1426هـ/ 2005م.

418. الصدر، نفسه، بحوث في شرح العروة، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للموتمر العالمي الامام الشهيد الصدر قم: الناشر: (دار الصدر) مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدرالطبعة الثانية، 1429 ق.

419. الصدر، نفسه، الفتاوى الواضحة، المدرج في موسوعة: (تراث الشهيد الصدر)، الناشر، پژوهشگاه علمى تخصصى شهيد صدر، دار الصدر، الطبعة الثانية. 1434 هـ. ق.

420. الصدر، نفسه، دروس في علم الأصول للشهيد الصدر (الحلقة الثانية والثالثة)، طبع: دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.

421. الصدر، نفسه، جواهر الأصول - تقريرات بحث الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قده)، محمد إبراهيم الأنصاري، دار التعارف للمطبوعات، 1415هـ/ 1995م.

422. الصدر، السيد الشهيد محمد محمد صادق (1999م)، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1993م/ 1413هـ.

423. الصدر، السيد حسن (1272- 1354هـ)، تكملة أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، الطبعة الأولى، قم، 1406هـ.

424. الصدر، السيد موسى، مسيرة الإمام السيد موسى الصدر، إعداد وتوثيق: يعقوب ضاهر، دار بلال، بيروت.

425. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت: 381هـ)، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1387هـ.ش.

426. الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1405هـ.

427. الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم، 1403هـ.

428. الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي الخرسان، الطبعة الثانية، منشورات الشريف الرضي، قم، 1368هـ.ش.

429. الصدوق، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

430. الصدوق، نفسه، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1413هـ.

431. الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1966م.

432. الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1404هـ.

433. الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: على أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1379هـ.

434. الصدوق، نفسه، صفات الشيعة، كانوني انتشارات عابدي، طهران.

435. الصدوق، نفسه، المقنع، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم- إيران، 1415هـ.

436. الصدوق، نفسه، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقيق وإخراج: ميرزا غلام رضا عرفانيان، الناشر: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1412هـ/ 1992م.

437. الصدوق، نفسه، الهداية، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

438. الصغير، الدكتور محمد حسين علي الصغير، فقه الحضارة في ضوء فتاوى السيد السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت- لبنان.

439. الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ (ت: 290هـ)، بصائر الدرجات، تحقيق وتصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، الناشر: منشورات الأعلمي - طهران، 1404هـ/ 1362ش.

440. الصفدي، صلاح الدين خليل (ت: 764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420/ 2000م.

441. الصنعاني، عبد الرزاق (ت: 211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.

442. الصنعاني، نفسه، تفسير الصنعاني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1989م.

443. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت: 1182هـ)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الرابعة، 1379هـ.ق.

444. الصيرمي، مفلح ابن الحسن البحراني (ت: 900هـ)، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، دار الهادي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

445. الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت1412هـ)، تفسير الميزان، منشورات جامعة المدرسين.

446. الطباطبائي، السيد علي (ت: 1231هـ)، رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم- إيران، 1404 هـ.

447. الطباطبائي، السيد محمد مهدى بحر العلوم (1155- 1212هـ)، رجال السيد بحر العلوم "المعروف بالفوائد الرجالية"، الناشر: مكتبة الصادق طهران، الطبعة الأولى، 1363هـ.

448. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

449. الطبراني، نفسه، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1415هـ.

450. الطبراني، نفسه، الأحاديث الطوال، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.

451. الطبرسي، أحمد بن علي (ت: 560هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف، 1966م.

452. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت: 548هـ)، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

453. الطبرسي، نفسه، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1418هـ.

454. الطبرسي، نفسه، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ.

455. الطبرسي، الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجري)، مكارم الأخلاق، الناشر: منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، 1392هـ/ 1972م.

456. الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير الإمامي (أعلام القرن الخامس)، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

457. الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ)، تاريخ الأمم والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري"، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، دار الفكر، بيروت، 1987م.

458. الطبري، نفسه، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1415هـ -1995م.

459. الطحاوي، أبو جعفرأحمد بن محمد بن سلامة (229 هـ - 321 هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1416هـ/ 1996م.

460. الطريحي، الشيخ فخر الدين (1085هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ناشر: مرتضوي- تهران.

461. الطريحي، نفسه، تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق ونشر: محمد كاظم الطريحي.

462. الطوري القادري، الشيخ محمد بن حسين الحنفي (ت: 1138هـ)، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت - لبنان.

463. الطوسي محمد بن الحسن (ت: 460هـ)/ والمحقق الحلي، النهاية ونكتها، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1412هـ.

464. الطوسي، نفسه، رجال الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1415هـ.

465. الطوسي، نفسه، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طهران، 1387هـ.

466. الطوسي، نفسه، العدة في أصول الفقه (عدة الأصول)، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر.

467. الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1365هـ.ش.

468. الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.

469. الطوسي، نفسه، الخلاف، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1420هـ.

470. الطوسي، نفسه، الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

471. الطوسي، نفسه، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.

472. الطوسي، نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم- إيران.

473. الطوسي، نفسه، اختيار معرفة الرجال للكشي (رجال الكشي)، تعليق السيد الميرداماد الاسترابادي، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،قم- إيران، 1404هـ.

474. الطوسي، نفسه، مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1411هـ.

475. الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط1، 1414هـ.

476. الطوسي، نفسه، الاقتصاد، الناشر: منشورات مكتبة جامع چهلستون - طهران، 1400هـ.

477. الطوسي، نفسه، الرسائل العشر، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

478. العاملي، علي بن يونس النباطي (ت: 877هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، 1384هـ.

479. العاملي، محمد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

480. العاملي، يوسف بن حاتم الشامي المشغري (664هـ)، الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

481. العاملي، السيد محمد (ت: 1009هـ)، مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

482. العاملي، نفسه، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، الشيخ علی پناه الاشتهاردي، آقا حسين اليزدي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1413هـ.ق.

483. العاملي، الشيخ حسن بن زين الدين (ت: 1011هـ)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1362هـ. ش.

484. العاملي، السيد جعفر مرتضى (2019م)، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر - قم - ايران، الطبعة الأولى، 1426 - 1385ش.

485. العاملي، نفسه، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، الناشر: ولاء المنتظر (عج)، الطبعة الأولى، 1430هـ. ق / 1388هـ. ش.

486. العاملي، نفسه، الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل، الوكالة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1989م، بيروت لبنان.

487. عبد الساتر، الشيخ حسن، بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، بيروت- لبنان، 1417 هـ/ 1996م.

488. عبده، الشيخ محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 2006م.

489. العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت- لبنان، 1408هـ.

490. العراقي، آقا ضياء الدين (ت: 1361هـ)، شرح تبصرة المتعلمين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة - الشيخ محمد الحسون، الطبعة الأولى، 1414هـ.

491. العراقي، الشيخ عبد النبي النجفي، المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى، چاپخانه علميه قم، 1380ق/ 1339ش.

492. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.

493. العسقلاني، نفسه، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، صححه وعلق عليه: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

494. العسقلاني، نفسه، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 1986م.

495. العسقلاني، نفسه، تلخيص الحبير، الناشر: دار الفكر.

496. العسقلاني، نفسه، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1404هـ/ 1984م.

497. العسكري عليه السلام، التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1409هـ.

498. العسكري، السيد مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - حارة حريك.

499. العسكري، أبي هلال، الفروق اللغوية، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، 1410هـ.

500. العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: 1329هـ)، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415هـ.

501. العقيلي، محمد بن عمرو بن موسى المكي (ت: 322هـ)، ضعفاء العقيلي، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1418هـ.

502. العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

503. عياض، المعروف بالقاضي عياض (ت: 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.

504. العيني، محمود بن أحمد (ت: 855هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

505. الغرناطي، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (654/ 754هـ)، تفسير البحر المحيط، طبعة جديدة بعناية الشيخ زهير جعيد، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

506. الغروي، الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، موسوعة التاريخ الإسلامي، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.ق.

507. الغزالي، أبو حامد محمد (ت: 505 هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.

508. الغزالي، نفسه، المستصفى في علم الأصول، تحقيق وتصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1417هـ/ 1996م.

509. الغضائري، أحمد ابن الحسين الواسطي البغدادي (القرن الخامس)، رجال ابن الغضائري، تحقيق: السيد محمد رضا الجلالي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1422هـ.

510. الفتني، محمد طاهر بن علي الهندي الفتني (ت: 986هـ)، تذكرة الموضوعات.

511. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 175هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي

المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1409هـ.

512. فضل الله، السيد محمد حسين (2010م)، من وحي القرآن، دار الملاك - بيروت، الطبعة الثالثة، 2018م.

513. فضل الله، نفسه، أحكام الشريعة، دار الملاك، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1432هـ/ 2011م.

514. فضل الله، نفسه، الجهاد، دار الملاZ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1418 الهجري.

515. فضل الله، نفسه، الندوة - سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، دار الملاك، بيروت- لبنان.

516. فضل الله، نفسه، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2009م.

517. الفضلي، الشيخ عبد الهادي، دروس في فقه الإمامية، دار الغدير للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، 2014م

518. الفقيه، الشيخ محمد تقي الفقيه (1999م)، قواعد الفقيه، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ/ 1987م.

519. الفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر)، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب سماحة الشيخ محمد إسحاق الفياض، قم، الطبعة الأولى.

520. الفياض، نفسه، الأراضي، مجموعة دراسات وبحوث فقهية إسلامية، بغداد، 1981م.

521. الفياض، نفسه، تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، الناشر: انتشارات محلاتي.

522. الفياض، نفسه، محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي (ت: 1413هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1419هـ.

523. الفياض، نفسه، المباحث الأصولية، الناشر: مكتب آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الطبعة الأولى.

524. الفيروزآبادي، القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة دار العلم للجميع، بيروت - لبنان.

525. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري (ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.

526. القائني، الشيخ محمد بن محمد الحسين (معاصر)، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطبية 2)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، 1427هـ.

527. القاري، ملا علي (ت: 1014هـ)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى)، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الاسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ.

528. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

529. القرضاوي، الشيخ يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة.

530. القزويني، السيد علي الموسوي (ت: 1298هـ)، رسالة في العدالة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1419هـ.

531. القزويني، نفسه، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق: السيد علي العلوي القزويني، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1430هـ. ق.

532. القزويني، السيد عباس الحسيني القزويني الملقب "بأبي ترابي"، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، تقرير بحث آية الله حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية - قم.

533. القضاعي، القاضي محمد بن سلامة (ت: 404هـ)، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.

534. القضاعي، نفسه، دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم.

535. القلقشندي، أحمد بن علي (ت: 821هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

536. القلقشندي، نفسه، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: سلسلة تصدرها وزارة الارشاد والانباء في الكويت، 1964م.

537. القمي، السيد تقي الطباطبائي (ت 2016م)، آراؤنا في أصول الفقه، الناشر: انتشارات المحلاتي (المفيد)، الطبعة الاولى، 1371هـ. ش.

538. القمي، الشيخ عباس (ت 1359هـ)، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، الطبعة الخامسة، طهران، 1459هـ.

539. القمي، الشيخ محمد المؤمن، كلمات سديدة في مسائل جديدة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1415هـ.

540. القمي، الميرزا أبو القاسم بن مولى محمد حسن الجيلاني (1231هـ)، جامع الشتات، تحقيق: مرتضى رضوي، انتشارات: كيهان، طهران، الطبعة الأولى، 1371هـ. ش.

541. القمي، نفسه، مناهج الأحكام، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1420هـ.

542. القمي، نفسه، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: المحقق عباس تبريزيان

/ المساعدان: عبد الحليم الحلّي، السيّد جواد الحسيني، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417 - 1375 ش.

543. القمي، نفسه، قوانين الأصول، طبعة قديمة. وأيضاً نسخة: دار المرتضى، تعليق: رضا حسين صبح، ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ.

544. القمي، علي بن إبراهيم القمي (القرن الرابع)، تفسير القمي، تحقيق: السيد طيب الجزائري، دار الكتب، قم، 1404هـ.

545. القمي، علي بن بابويه (ت: 329هـ)، الفقه الرضوي/ فقه الرضا، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، 1406هـ

546. القمي، الشيخ حسين الكريمي القمي، قاعدة القرعة، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، 1420هـ.

547. الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت: 587هـ)، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبة، باكستان، الطبعة الأولى، 1406هـ.

548. الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت: 1091هـ)، مفاتيح الشرائع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، 1401هـ.

549. الكاشاني، نفسه، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1406هـ. (الشعراني، حاشية الوافي) الشعراني، أبو الحسن، حواشي الوافي.

550. الكاشاني، نفسه، الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

551. الكاشاني، نفسه، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الاسلامية (محمد حسين درايتي - ومحمد رضا نعمتي)، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1420ق/ 1378ش.

552. الكاشاني، نفسه، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، الناشر: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم.

553. الكاشاني، الملا فتح الله (ت: 988هـ)، زبدة التفاسير، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 1423هـ.

554. الكاشاني، رضا المدني، كتاب الديات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1408هـ.

555. الكاشاني، نفسه، القصاص للفقهاء والخواص، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1410هـ. ق.

556. الكاشاني، ملا حبيب الله الشريف (ت: 1340هـ)، مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط الفوائد، تحقيق: به همّت: آقاى حاج آقا محمد شريف نجل المؤلف.

557. الكاشاني، نفسه، تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس القواعد الفقهية، المطبعة العلمية - قم، 1404هـ.

558. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر النجفي (ت: 1228هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

559. كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين (ت: 1373هـ)، تحرير المجلة (ج5)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1359هـ.

560. كاشف الغطاء، نفسه، الفردوس الأعلى، تحقيق: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، الناشر: مكتبة فيروز آدابي، قم، الطبعة الثالثة، 1402هـ/ 1982م.

561. كاشف الغطاء، الشيخ حسن بن الشيخ جعفر (1201هـ- 1262هـ)، أنوار الفقاهة، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، تحقيق وإعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1436هـ/ 2015هـ.

562. كاشف الغطاء، الشيخ علي بن محمد الشيخ محمد رضا (ت1991م)، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1964م.

563. الكاظمي، الفاضل الجواد (ت: أواسط القرن الحادي عشر)، مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام، تصحيح وتحقيق: محمد الباقر بهبودي، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 1347هـ.

564. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت

565. الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: 940هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

566. الگلپايگاني، السيد محمد رضا (ت: 1414)، كتاب الطهارة، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، قم- إيران.

567. الگلپايگاني، نفسه، مناسك الحج، الناشر: دار القرآن الكريم، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1413هـ. ق.

568. الگلپايگاني، الشيخ لطف الله الصافي (معاصر)، ثلاث رسائل فقهية، نسخة الكترونية مدرجة في مكتبة آل البيت.

569. الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران، 1365هـ.ش.

570. الكناني، علي بن محمد (ت: 963هـ)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى، مكتبة القاهرة، 1994م.

571. الكوفي، محمد بن محمد الأشعث (القرن 4 ×)، الجعفريات، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، الطبعة الأولى.

572. الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1416هـ.

573. اللاري، السيّد عبد الحسين (1264- 1342هـ. ق)، التعليقة على المكاسب، تحقيق

ونشر: اللجنة العلمية للمؤتمر - مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 1418هـ. ق.

574. اللنكراني، الشيخ فاضل (ت: 1428هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النجاسات وأحكامها)، الناشر: المؤلف، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1368/ 01/ 20ش.

575. اللنكراني، نفسه، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الطلاق والمواريث)، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.

576. اللنكراني، نفسه، نهاية التقرير، من تقرير لبحوث آية الله السيد البروجردي، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1420هـ.

577. اللنكراني، نفسه، القواعد الفقهية، قدم له نجله محمد جواد الفاضل اللنكراني، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ.

578. المارديني، العلامة علاء الدين بن علي بن عثمان الشهير بـ ابن التركماني (ت: 750هـ)، الجوهر النقي، دار الفكر.

579. المازندراني، الشيخ إسماعيل المازندراني (1173هـ): الرسائل الفقهية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء، قم إيران، سنة 1411هـ.

580. المازندراني، المولى محمد صالح (ت: 1081هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1421هـ.

581. المازندراني، الشيخ علي أكبر السيفي، مباني الفقه الفعال، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1425هـ.

582. المامقاني، الشيخ محمد حسن (1290 - 1351 هـ)، دراسات في علم الدراية، تلخيص مقباس الهداية، تلخيص وتحقيق: الأستاذ علي أكبر الغفاري، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، 1369هـ.

583. المامقاني، نفسه، غاية الآمال، ط. ق

584. الماوردي، علي بن محمد البغدادي (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الناشر: توزيع دار التعاون للنشر والتويع عباس أحمد الباز مكه المكرمة، الطبعة الثانية، 1386هـ/ 1966م.

585. المباركفوري، عبد الرحمن (ت: 1282هـ)، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

586. المجلسي، العلامة محمد باقر المجلسي (ت: 1111هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الرابعة، بيروت، 1404هـ.

587. المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1398ق/ 1356ش.

588. المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، 1407هـ.

589. المجلسي، المولى محمد تقي (المجلسي الأول) (ت 1070هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، بنياد فرهنگى إسلامى، قم ـ إيران، ط1، 1413هـ.، وأيضاً: طبعة شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ط 1، بيروت 2009م.

590. المجلسي الأول، نفسه، لوامع صاحبقرانى المشتهر بشرح الفقيه، ناشر: انتشارات اسماعيليان، 1414هـ

591. المحسني، محمد آصف (2019م)، حدود الشريعة - المحرمات، الطبعة الثانية.

592. المحسني، نفسه، الأرض في الفقه، الطبعة الأولى، 1377هـ. ش. / 1419هـ. ق.

593. المختارى، رضا (ت: 1342هـ)، غنا، موسيقى (عربي - فارسي)، رسالة في تحريم الغناء، مركز تحقيق: مدرسهء ولى عصر (عج)، به كوشش: رضا مختارى/ محسن صادقى، قم: نشر مرصاد، 1376.

594. المدرسي، السيد محمد تقي، الفقه الإسلامي (تعليقات على العروة الوثقى ومهذب الأحكام)، دار القاري، الطبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م.

595. المدني، السيد علي صدر الدين المدني ابن احمد نظام الدين الحسيني الحسني المعروف بابن معصوم (القرن الحادي عشر)، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، عنيت بنشره المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

596. المراغي، السيد مير عبد الفتاح الحسيني (ت: 1250هـ)، العناوين الفقهية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1429هـ.ق.

597. المرتضى، الإمام أحمد (ت: 840هـ)، شرح الأزهار، الناشر: مكتبة غمضان، صنعاء - اليمن.

598. المرتضى، علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت: 436هـ)، الأمالي، تصحيح وتعليق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، 1403هـ. ق.

599. المرتضى، نفسه، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1415هـ.

600. المرتضى، نفسه، الذريعة إلى أصول الشريعة (أصول الفقه عند الشيعة)، تحقيق: تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، 1346ش.

601. المرتضى، نفسه، الناصريات، تحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، 1417هـ/ 1997م.

602. المرتضى، نفسه، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1415هـ.

603. المرتضى، نفسه، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ.

604. المرتضى، نفسه، جُمَلُ العِلْمِ وَالْعَمَلِ، تحقيق: السيد احمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولَى، 1378هـ.

605. المروج، السيد محمد جعفر (1419هـ)، هدى الطالب إلى شرح المكاسب الناشر: انتشارات دار المجتبى عليه السلام، الطبعة الثانية، 1383ش.

606. المروج، نفسه، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، الناشر: مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة السادسة، 1415هـ.

607. المزني، إسماعيل (ت: 264هـ)، مختصر المزني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان

608. المزّي، يوسف (ت: 742 هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1406هـ/ 1985م.

609. المسعودي، علي بن الحسين ابن علي (ت: 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجواهر، وضع فهارسه الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1984هـ.

610. المشكيني، الشيخ علي (ت: 2007م)، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، تقرير بحث السيد الخميني (المجلد الثاني) تحقيق: السيد مرتضى إبراهيمى، نشر: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية مركز الطباعة والنشر، 1434ق/ 1392هـ. (المجلد الثامن تحقيق: حميد الأحمدي الجلفائي).

611. المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق 12)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد- إيران، الطبعة الأولى، 1991م.

612. المصري، ابن نجيم المصري الحنفي (970هـ)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

613. المصري، القاضي نعمان بن محمد من منصور المغربي التميمي (ت: 363هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

614. المصري، نفسه، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، المحقق: السيد محمد الحسيني الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

615. المصطفوي، السيد محمد كاظم المصطفوى، القواعد - مائة قاعدة فقهية معنى ومدركاً ومورداً، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة، 1421هـ.ق.

616. المصطفوي، الشيخ حسن (معاصر)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417هـ. ق.

617. مطهري، الشهيد مرتضى، يادداشتهاى استاد مطهرى (فارسي)، الناشر: انتشارات صدرا، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 1385ش.

618. المطهري، نفسه، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، 2005م.

619. المظفر، الشيخ محمد رضا (1964م)، المنطق، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

620. المظفر، نفسه، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، تقديم المحقق: الشيخ محمد مهدي الآصفي.

621. المظفر، نفسه، عقائد الإمامية، الناشر: انتشارات أنصاريان، إيران - قم.

622. مغنية، الشيخ محمد جواد (ت: 1400هـ)، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1421هـ.

623. مغنية، نفسه، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1978م.

624. مغنية، نفسه، التفسير المبين، الطبعة الثانية، 1403هـ/ 1983م.

625. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت: 413هـ)، الاختصاص، تحقيق: علي أكبر الغفاري- السيد محمود الزرندي، دار المفيد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 1414هـ/ 1993م.

626. المفيد، نفسه، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية المفيد، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ/ 1993م.

627. المفيد، نفسه، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1414هـ.

628. المفيد، نفسه، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.

629. المفيد، نفسه، أقسام المولى في اللسان، تحقيق: الشيخ مهدي نجف.

630. المفيد، نفسه، أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجموع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، مشهد، إيران، 1435هـ.

631. المفيد، نفسه، الأمالي، تحقيق: الحسين استاذ ولي وعلي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1414هـ.

632. المكي، محمد بن أحمد (854هـ)، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، تحقيق: علاء إبراهيم الأزهري - أيمن نصر الأزهري، الناشر: محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

633. مقاتل بن سليمان، أبو الحسن (ت: 150هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى

634. المقرم، عبد الرزاق الموسوي، الامام زين العابدين، دار الشبستري للمطبوعات.

635. المقريزي، أحمد بن علي (ت: 845هـ)، إمتاع الأسماع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.

636. المليباري، زين الدين أحمد بن عبد العزيز(987 هـ)، فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، حارة حريك، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

637. المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

638. المنتظري، الشيخ حسين علي (ت: 2009م)، ولاية الفقيه، أو دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.

639. المنتظري، نفسه، كتاب الزكاة، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.ق.

640. المنتظري، نفسه، نظام الحكم في الاسلام، خلاصة كتاب: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، تلخيص وتعليق: لجنه الأبحاث الاسلامية في مكتب الشيخ المنتظري، طهران، الطبعة الأولى، 1380هـ.

641. المنتظري، نفسه، منية المطالب في اللحية والشارب، ناشر: آراغون دانش، الطبعة الأولى، 1387ش.

642. المنتظري، نفسه، دراسات في المكاسب المحرمة، انتشارات آرغون، قم، 1428ق. 1385ش.

643. المولوي، الشيخ فيصل المولوي (2011م)، المسلم مواطناً في أوروبا، من إصدارات: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين لجنة التأليف والترجمة، 1429هـ/ 2008م.

644. الميلاني، السيد محمد هادي الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية (الصلاة)، جمعها وعلق عليها فاضل الحسيني الميلاني.

645. الميلاني، السيد علي الحسيني، تحقيق الأصول، على ضوء أبحاث الشيخ الوحيد الخراساني، نشر: الحقائق، الطبعة الثانية، 1428هـ.

646. النائيني، الميرزا محمد حسين (ت: 1355هـ)، أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي (1355هـ)، الناشر: مؤسسة مطبوعات ديني، قم، الطبعة الثانية، 1369ش.

647. النائيني، نفسه، فوائد الأصول، تقرير: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (1365هق)، مع تعليقات الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (1361هق)، تحقيق: الشيخ رحمت الله رحمتي الأراكي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، 1406هـ.ق.

648. النائيني، نفسه، منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير: الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري (1363هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1418هـ.

649. النحاس، أبو جعفر (ت: 338هـ)، معاني القرآن للنحاس، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، 1409هـ.

650. النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: 450هـ)، الفهرست المعروف برجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، جماعة المدرسين، 1407هـ.

651. النجفي، الشيخ محمد حسين (ت: 1266هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائح الإسلام، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران، 1395هـ.

652. النجفي، السيد المرعشي، القصاص على ضوء القرآن والسنة، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، بقلم: السيد عادل العلوي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة، 1415هـ.

653. النراقي، الشيخ أحمد بن محمد مهدي (1185- 1245هـ)، عوائد الأيام، التحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417ق/ 1375ش.

654. النراقي، نفسه، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، 1417هـ.

655. النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، السنن، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، 1930م.

656. النعماني، الشيخ محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بالنعماني (ت: 360هـ)، الغيبة، تحقيق: فارس حسن كريم، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، 1404هـ.

657. النقوي، السيد علي محمد النصيرآبادي الهندي (1262 - 1312 هـ)، الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة مدرج في رسائل في دراية الحديث، إعداد: البابُلي، أبو الفضل حافظيان، دار الحديث، قم، 1423 ق 1382هـ.

658. النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (ت: 1405هـ)، مستدركات علم الرجال، الطبعة الأولى، طهران، 1412هـ.

659. النميري، عمر بن شبة (173- 262هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

660. النوري، الشيخ حسين (ت: 1320هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، 1408هـ.

661. النووي يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

662. النووي، نفسه، المجموع - شرح المهذب، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، لا.ت، لا.ط.

663. النووي، نفسه، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، لبنان، 1987م.

664. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، لا.ط.

665. النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

666. الهاشمي، السيد محمود (معاصر)، مقالات فقهية بحوث استدلالية في قضايا فقهية المعاصرة، الغدير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1996م.

667. الهاشمي، نفسه، كتاب الزكاة، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.

668. الهاشمي، نفسه، منهاج الصالحين، الناشر: دفتر آية الله العظمى السيد محمود الهاشمي، الطبعة الثانية، 1432هـ/ 2011م.

669. الهمداني، آقا رضا (1322هـ)، مصباح الفقيه، تحقيق ونشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث التحقيق: محمد الباقري ونور علي النوري ومحمد الميرزائي، الإشراف: السيد نور الدين جعفريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

670. الهمداني، نفسه، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: الشيخ محمّد رضا الأنصاري القمي، قم، الطبعة الأولى، 1420هـ.

671. الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت: 1137هـ)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

672. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

673. الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: 468هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968م.

674. الواحدي، نفسه، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1415هـ.

675. الواسطي، علي بن محمد الليثي (ق: 6)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: السيد حسن الحسني البيرجندي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم، 1418هـ.

676. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: 207هـ)، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسيدان جونس، دانش إسلامي، إيران، 1405هـ.

677. وجدي، الأستاذ محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، 1980م.

678. اليزدي، السيد محمد كاظم الطبطبائي (ت: 1337هـ)، العروة الوثقى، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين- قم، الطبعة الأولى، 1420هـ.

679. القواعد الأصولية والفقهية، إعداد: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، مديرية النشر والمطبوعات، وإشراف الشيخ محمد علي التسخيري.
680. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 10، مقال للسيد محسن الخرازي
681. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 32، من مقال للشيخ محمد الرحماني.
682. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

المحتويات

المحور الثاني: قواعد القطيعة والعلو التشريعي للمسلم 5

القاعدة الأولى: قاعدة حرمة تولي غير المسلم 6

1 – موارد الاستدلال بالقاعدة 7

2 – مستند القاعدة 8

3 – تحديد الولاية المحرمة 9

أ – الموالاة التي لا تنظر إليها الآيات 10

ب – الولاية المنهي عنها 11

النوع الأول: قرينة السياق التاريخي العام 13

النوع الثاني: القرينة اللغوية 14

النوع الثالث: قرائن السياق القرآني العام 16

النوع الرابع: قرائن السياق القرآني الخاص 18

القاعدة الثانية: النهي عن مودة غير المسلمين 20

1 – الفقهاء والنهي عن مودة غير المسلمين 20

2 – مناقشة دليل النهي عن مودتهم 23

أ – معنى الموادة 23

ب – من هم الذين حادوا الله تعالى ورسوله ﷺ؟ 25

3 – ما دلّ على مشروعية مودتهم 30

القاعدة الثالثة: قاعدة نفي السبيل 38
1 – العلاقة بين قاعدة نفي السبيل وقاعدة العلو الشرعي 38
2 – موارد الاستدلال بالقاعدة 39
3 – أدلة القاعدة 43
أولاً: الإجماع 43
ثانياً: مناسبات الحكم والموضوع 45
ثالثاً: تنقيح المناط 46
رابعاً: آية نفي السبيل 47
النقطة الأولى: مدلول الآية بين النفي والنهي 47
النقطة الثانية: المراد بالسبيل المنفي في الآية 48
الأول: السبيل الأخروي 49
الثاني: السبيل البرهاني، بمعنى الحجة 52
الثالث: السبيل الخارجي 55
الرابع: السبيل التشريعي 61
النقطة الثالثة: محاولات للتعميم 66
تلخيص واستنتاج 71
القاعدة الرابعة: قاعدة العلو الشرعي للمسلم 72
1 – موارد الاستدلال بالقاعدة 72
2 – أدلة القاعدة 74
أولاً: القرآن الكريم 74
ثانياً: السنة 83
3 – مفاد حديث "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" 88
أولاً: بين الإخبار والإنشاء 88

ثانياً: شواهد التشريعية 90
ثالثاً: شواهد عدم إرادة التشريعية 95
رابعاً: شواهد الحكاية المحضة 98
وخلاصة الكلام 102

القاعدة الخامسة: قاعدة التمايز بين المسلمين وغيرهم
في اللباس والأزياء والسلوكيات 103
أولاً: منع الآخر من التشبه بالمسلمين في اللباس والزي 103
1 - أقوال الفقهاء 104
أ - فقهاء السنة 104
ب - فقهاء الشيعة 107
2 - مناقشة أدلة القول بإلزام الآخر بالتمايز عن المسلم 112
الوجه الأول: التمييز إذلالاً 112
الوجه الثاني: ما جاء في عقود الجزية 115
3 - دليل عدم إلزامهم بالتمايز في اللباس وغيره 119
4 - وضع علامة على بيته 120
ثانياً: حرمة تشبه المسلم بالآخر 120
1 - أقوال الفقهاء 121
2 - أدلة حرمة التشبه 123
أولاً: من القرآن: 123
ثانياً: الإجماع 128
ثالثاً: الأخبار: 129
المجموعة الأولى: ما ورد بعنوان النهي عن التشبه 129
المجموعة الثانية: ما ورد بعنوان النهي عن سلوك مسالك أعدائهم عليهم السلام 132

المجموعة الثالثة: ما ورد في اللباس 138
المجموعة الرابعة: ما ورد في اللحية 144
الأول: خضاب اللحية / تغيير الشيب 144
سبب امتناع علي عليه السلام عن الخضاب 148
الثاني: ما ورد في حلق اللحية 149
المجموعة الخامسة: ما ورد في الصلاة 155
الأول: النهي عن التكفير 155
فائدة لغوية وفقهية: 158
الثاني: النهي عن قول آمين 161
المجموعة السادسة: ما ورد في شمّ الريحان للصائم 165
إهداء الزهور وتقليد الغرب! 168
المجموعة السابعة: في الجنائز 171
الأول: ترك المشي أمام الجنازة 172
الثاني: تخمير وجوه الموتى 173
الثالث: الأكل عند أهل المصيبة 174
الرابع: الجلوس قبل وضع الجنازة في اللحد 175
المجموعة الثامنة: في المساجد 176
الأول: كسر المحاريب 177
أ - ما المراد بالمحاريب؟ 177
ب - الخبر بين الحرمة والكراهة 179
ت - الكراهة لا تتعدى موردها 180
الثاني: جعل شرفة للمسجد 180
أ - ما المراد بالشُرَف؟ 181

ب – ما هو نوع الحكم في المسألة؟ 181
ت – هل مناط الكراهة هو التشبه؟ 182
الثالث: رطانة الأعاجم في المسجد 183
أ – الفقهاء وكراهة الرطانة 184
ب – ما المقصود بالرطانة في الخبر؟ 185
الرابع: الوقف للمسجد 188
المجموعة التاسعة: ترك القيام للغير 191
المجموعة العاشرة: قطع الخبز بالسكين 192
المجموعة الحادية عشرة: امتهان التماثيل 194
استنتاج: ما المقصد الكلي المستفاد من النصوص؟ 196
دور الحكم التدبيري في تحقيق هذا المقصد 199
3 – في المتعلق / مفهوم التشبه 201
أ – مفهوم التشبه وصوره 201
ب – التشبه بين المبدأ والوسيلة 206
ت – تغير عنوان التشبه 208
ثالثاً: هل تلزم غير المسلمات بالستر الشرعي؟ 211
1 – دليل عدم إلزامهنّ بالحجاب 211
2 – منعهنّ من التبرج الفاضح 215
المحور الثالث: قاعدة المقابلة بالمثل 217
أولاً: مبدأ الدفاع والرد على الاعتداء 217
الردّ الأخلاقي على الظلم 218
ثانياً: قاعدة المقابلة بالمثل عند الفقهاء 220
1 – في القصاص 221

2 – في الضمان 221
3 – ما نترقبه من القاعدة 222
ثالثاً: نظرة في القاعدة ومبرراتها ونطاقها وضوابطها 223
1 – العلاقة بين مبدأي الدفاع عن النفس والرد بالمثل 223
2 – الرد بالمثل ملاكاً وتشريعاً 224
3 – مبررات ودوافع إقرار قاعدة الرد بالمثل 224
4 – مورد القاعدة ونطاقها 225
5 – ضوابط الرد بالمثل 228
رابعاً: أدلة قاعدة المقابلة بالمثل 229
خامساً: حدود القاعدة ومدياتها 237
المدى الأول: شمول القاعدة للعدوان العام 237
المدى الثاني: المماثلة في الاعتداء والمعتدَى به 238
المدى الثالث: في رد الإساءة المعنوية بمثلها 242
1 – أقوال الفقهاء 243
2 – أدلة الشمول 245
3 – أدلة عدم جريان القاعدة في الإساءة المعنوية 252
قيود الرد بالمثل في الإساءة المعنوية 254
سادساً: من تطبيقات قاعدة المقابلة بالمثل 255
التطبيق الأول: القاعدة والعلاقات الدولية 255
التطبيق الثاني: رد المُثلة بالمُثلة 256
التطبيق الثالث: قصف الأماكن الآهلة بالمدنيين 258
التطبيق الرابع: المماثلة في القصاص 259
1 – آراء المذاهب 259

2 – أدلة القائلين بالمماثلة التامة 261
3 – الأدلة المعارضة 263

الباب الثالث: قبول قول غير المسلم 267

القاعدة الأولى: قبول رواية غير المسلم في الأحكام 269
1 – أقوال الفقهاء 270
2 – أدلة عدم قبول روايته 272
الدليل الأول: القرآن 272
الدليل الثاني: الإجماع 276
الدليل الثالث: الرواية منصب شريف 278
الدليل الرابع: قبول الرواية تكريم والمطلوب إهانته 279
الدليل الخامس: الكافر لا يؤتمن على الدين 279
3 – دليل قبول روايات الكافر المتحرز عن الكذب 280
الوجه الأول: 280
الوجه الثاني: السيرة العقلائيّة 282
الوجه الثالث: رواية أبي طالب عن النبي ﷺ 283
الوجه الرابع: التمسك بما دل على قبول رواية فاسدي المذهب 284

القاعدة الثانية: قبول قول غير المسلم في الموضوعات العاديّة 286
1 – أقوال الفقهاء 286
2 – أدلة حجية خبر الواحد في الموضوعات وشمولها للمقام 289
الوجه الأول: السيرة العقلائية 289
الوجه الثاني: دعوى الأولويّة 298
الوجه الثالث: التمسك بما دلّ على حجية خبر الثقة في الأحكام 300

الوجه الرابع: الأخبار الواردة في الموارد المختلفة 304
3 – ما يدل على عدم حجيّة قول غير المسلم 309
القاعدة الثالثة: حجية قول ذي اليد غير المسلم 310
1 – قاعدة حجية قول ذي اليد وفرقها عما سواها وملاك حجيتها 310
2 – أقوال الفقهاء 313
الاتجاه الأول: عدم قبول قول غير المسلم إلا في الطهارة والنجاسة 313
الاتجاه الثاني: الاستشكال في اعتماد قول غير المسلم 315
الاتجاه الثالث: قبول قول ذي اليد الكافر مطلقاً 317
3 – الدليل على حجيّة قول ذي اليد 319
الوجه الأول: السيرة المتشرعيّة 319
الوجه الثاني: السيرة العقلائية 321
الوجه الثالث: لو كان قوله ليس حجة لبان وعرف 323
الوجه الرابع: الأخبار 325
الرواية الأولى: ما ورد في ثوب المصلي 325
الرواية الثانية: في بيع الزيت ليستصبح به 325
الرواية الثالثة: ما ورد في ادعاء المطلقة ثلاثاً أنّها تحللت 326
الرواية الرابعة: ما ورد في الجلود 326
4 – ما استدل به لعدم قبول قول ذي اليد الكافر 329
5 – هل يكفي عدم الاتهام أو يشترط الوثاقة؟ 334
القاعدة الرابعة: قبول قول الشخص فيما لا يعرف إلا منه 335
1 – المراد بالقاعدة وفرقها عما سبق 335
2 – موارد القاعدة في كلمات الفقهاء 336
3 – دليل القاعدة 339

الوجه الأول: النصوص المتفرقة 340
أولاً: ما ورد في الحَبَل 340
ثانياً: ما ورد في الحيض والطهر 341
الوجه الثاني: الأولوية 342
الوجه الثالث: السيرة العقلائية 342
الوجه الرابع: الإجماع 343
4 - هل يشترط الوثاقة؟ 343

القاعدة الخامسة: قبول قول غير المسلم في الموضوعات الخبرويّة 345
1 - أقوال الفقهاء في المسألة 346
2 - الأدلة على الاعتداد بقوله 349
الوجه الأول: الأخبار التاريخية 349
الوجه الثاني: صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ 360
الوجه الثالث: السيرة العقلائيّة 361
الوجه الرابع: سيرة المتشرعة 362
3 - الأدلة على عدم الاعتداد بقول الخبير غير المسلم 367
الوجه الأول: الرجوع إليه ركون منهي عنه 367
الوجه الثاني: الإجماع على اشتراط العدالة 370

الملاحق 371

ملحق (1) حجيّة شرع من قبلنا 373

المقام الأوّل: تعبد النبي ﷺ قبل البعثة بشرع من قبله 375
1 - الاتجاهات في المسألة 375
2 - دراسة الاتجاهات 378

المقام الثاني: تعبّد النبي ﷺ بعد البعثة بالشرائع السابقة 391

1 – أقوال الفقهاء والأصوليين 392
2 – البحث الثبوتي: بين الإمكان والاستحالة 396
3 – البحث الإثباتي / دراسة الأقوال وأدلتها 397
أ – تحرير محل الكلام 397
ب – تحقيق في الأقوال 403
القول الأول: عدم حجيّة الشرائع السابقة برمتها 403
القول الثاني: حجيّة شرع من قبلنا مطلقاً 411
القول الثالث: التفصيل 419
4 – الإسلام ونسخ الشرائع السابقة 421
أ – إمكان النسخ 421
ب – هل التزام النسخ خاص بمن آمن بالإسلام؟ 422
ت – حدود النسخ في كلمات الأعلام 422
ث – أدلة نسخ الجميع أو المجموع 424
ج – أدلة عدم النسخ العام للشريعة السابقة 427
5 – بيان حكم الشك/استصحاب شرع من قبلنا 432
أ – إجراء الاستصحاب بلحاظين 433
ب – موانع إجراء الاستصحاب 434
6 – تطبيقات قاعدة شرع من قبلنا 435
ملحق (2) كلمة حول سند رسالة الحقوق 462
الأمر الأوّل: مصادر الرسالة 462
الأمر الثاني: دراسة أسانيدها 463
الأمر الثالث: الاختلاف في متنها 468
المصادر والمراجع 471