

تاريخية النص الديني

ا.م.د شهاب احمد علي فيحان¹

¹ جامعة الامام الصادق عليه السلام - العراق

العدد الثامن عشر - آب - August / 2026

ملخص. تفكيك المصطلحات من جملة الأطر الاجتهادية التي توفر سعة للشرعية وقدرتها على تغطية الوقائع المستجدة والاستجابة لها هي تاريخية بعض النصوص والأحكام، ولكي تتجلى الفكرة أكثر لا بد من التمييز بين نوعين من التاريخية: الأول: التاريخية المعرفية، يُقصد بها إنَّ القارئ للنص يدرس مدلولاته في ضوء المعطيات التاريخية والبعد التاريخي، فتكون له صورة توضّح مدلول النص ومعطياته واهدافه، سواء أكانت تلك الصورة تجعل النص ممتداً عبر المراحل الزمنية أم يكون النص مقيداً بالصورة التاريخية. ولتوضيح التاريخية المعرفية نستعين بما نقله الحر العاملي (العاملي، 2002: 224 الفائدة 51) من أنَّ فقيهاً شيعياً كتب بحثاً في تحريم القهوة، واستند في ذلك لروايات ناهية عنها، ولكن اتضح بعد ذلك الخطأ الجسيم الذي ارتكبه؛ فإنه في الزمن السابق تطلق كلمة (القهوة) على الخمر فأفتى بحرمته شربها؛ لأن الصورة التاريخية لهذه الكلمة لم يعلم بانطباقها على الخمر، بل لعلّه في زماننا هذه القهوة لا وجود لها في ذلك الوقت. وهذه التاريخية المعرفية لا علاقة لها ببحث تاريخية النص (حب الله، 2011: 665). الثاني: التاريخية الواقعية، يُقصد بها أنَّ النص التشريعي يُقرأ على أساس التاريخية، فيبقى النص محاطاً بعنصر الزمان والمكان وليس له امتداد مرحلي أكبر مما ورد فيه، مما يعني أن يطرأ على الحكم السابق تبديل، أو بعض التعديل فلا تشترك كل الاجيال في الحكم الصادر أولاً وإنما لكل جيل حكمه الخاص به (الطعان، 2007: 332). ولكي تتضح الصورة أكثر نقدم أنموذجاً مشهوراً وهو أنصبة الزكاة؛ إذ النصوص التشريعية (العاملي، 2008: 10/9) أوجبت الزكاة في الاصناف التسعة المعروفة، وهي الغلات الاربع والانعام الثلاثة والنقدين المسكوكين بسكة المعاملة، ومن الواضح أنَّ الغرض من تشريع الزكاة حسب ما صرّحت به الروايات (العاملي، 2008: 10/9) هو لسد احتياجات الفقراء، فالنصوص لا بد أن تقرأ قراءة تاريخية بمعنى أنَّ الشارع أوجب الزكاة في الاصناف المعروفة من أجل أنها تشكّل عاملاً اقتصادياً للمجتمع آنذاك فيمكن من خلالها سد الحاجة، ويلزم من ذلك أنَّ هذه الاصناف إذا كانت لا تسد الحاجة في

وقتنا الحاضر، بل بلغت من الضالة بدرجة لا تشكّل عاملاً رئيسياً لسد الاحتياج كالزبيب، وإعيان النّقدين، أي: المسكوكات فإنها غير موجودة اليوم أو سقط التعامل بها واستبدلت بأوراق نقدية، لا سيّما إذا ضمنا مسألة الحول ومسألة السوم، كلّ ذلك يجعل أنّ مسألة تشريع الزكاة بلا طائل، فعلى هذا الأساس يتضح أنّ ملاك وروح تشريع تلك الاصناف هو لأنها تشكّل عاملاً مؤثراً في حياة المجتمع آنذاك، فإذا ارتفع هذا العامل الاقتصادي فلا تسقط الزكاة بلحاظها وإنما علينا توسعة المصاديق إلى ما يسدّ رمق الفقراء.

عناوين مقاربة

فإذا انتضح على نحو الاجمال فكرة تاريخية النص الديني، فهناك بعض العناوين قد يحصل لبس فيما بينها وبين تاريخية النص فلا بد من تمييزها حتى يتجلّى معنى التاريخية.

العنوان الأول: تبعية الاحكام لعناوينها أو لموضوعاتها، ومعناها أنّ الحكم الفعلي إذا كان مرتبطاً بموضوع ما فيثبت بثبوت موضوعه ويزول بزواله، فتوجد علاقة عضوية بين الاحكام وموضوعاتها، كما لو حرّم الشارع الخمر وتبدّل إلى خلٍ (الهاشمي، 2010: 77-78).

ووجه الاختلاف يظهر من ناحيتين:

الأولى: في تاريخية النص الديني، هل لاحظ المشرع الحكم مع قيوده الزمانية وعليه الحكم يكون مرحلياً، أو هو أبدي بأبديّة الشريعة؟ بينما في قاعدة تبعية الاحكام لعناوينها نفترض مسبقاً فيها أبدية وديمومية الحكم لموضوعه، غايته يزول الحكم بزوال الموضوع، ولا يرتبط بعنصر الزمان أو المكان.

الثانية: تاريخية النص الديني تارة يفترض فيها التعميم وأخرى التخصيص، ومثال الأول ما دلّ على وجوب الزكاة في الاصناف التسعة، فإذا لم نُعمل النظرة التاريخية فنجد حصر الوجوب لتلك الاصناف، ومع إعمالها فتحصل عملية تعميم، أي: بإندراج عناصر أخرى غير العناصر التسعة على أساس إنّ الغرض والملاك من جعل وجوب الزكاة على تلك الاصناف لقوة المورد الاقتصادي فيها، وبما إنّ لم تعد كذلك لا أقل في بعض الاصناف كالزبيب فقد يتعدّى الامر إلى صنف آخر كالنّفط مثلاً فهو عنصر إقتصادي مهم.

العنوان الثاني: هناك بعض العناوين تعطي ديمومية للتشريع من قبيل الأحكام الولائية لولي الفقيه أو بتدخل الحكام الشرعي في منطقة الفراغ (الصدر، 1982: 799) أو الأحكام الثانوية التي تتقدم على الأحكام الأولية عند المعارضة (الخراساني، 1989: 196)، إنّ هذه العناوين تقرّ بديمومية التشريع بينما تاريخية النص الديني بحث أسبق يدرس النص ليرى هل هو ذات طابع مرحلي أو خطاب للجميع؟ (حب الله، 2006: 716).

العنوان الثالث: أنَّ تاريخية النص الديني تختلف عن ظهور مصاديق جديدة للعنوان؛ فإنَّ فهم النص يتوقف على عنصرين مزدوجين:

- 1- فهم مفرداته عن طريق اللغة.
 - 2- دراسة ما يحيط بالنص من قرائن، ولو كانت القرينة مرحلية للنص الزمني.
- إذاً: الخروج بأمانة لفهم النص لا يتوقف على دراسة فردية لمدلول الكلمات وإنما إحاطة كاملة بظروف النص.

إذا اتضح ذلك قد يحصل إلتباس في أن من يتخطى نماذجاً قديمة لبعض العناوين يوصف بالقائلين بالتاريخية، كما في التعددي من الوسائل البدائية من إعداد القوة (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) (الأنفال، الآية 60) إلى كلِّ الوسائل المتطورة، أو يُعدى الأمر إلى عدم الاكتفاء في فريضة النهي عن المنكر بالردع باللسان، وإنما بكلِّ الوسائل المتاحة اليوم للنهي عنه، فهذا التخطي لا علاقة له بالقول بالتاريخية، فإنَّ ظهور مصاديق جديدة للعنوان قد ينسجم مع القول من أنَّ الحكم الشرعي ليس مرحلياً وإنما هو مستمر إلى كلِّ الأوقات وعليه لا ملازمة بين من يوسّع العنوان إلى المصاديق الجديدة وبين القول بتاريخية النص الديني.

العنوان الرابع: تبعية الأحكام للزمان والمكان موضوعها تغير بعض الخصوصيات التي تشكل العنصر المرن في موضوع الحكم، أو تغير فهم الفقيه نتيجة تطور الحياة، بينما تاريخية النص الديني موضوعها المشرع هل شرع الأحكام لكل الأزمنة أو قصرها على زمنه الذي كان يعيش فيه؟ (حب الله، 2006: 717).

إذا اتضح ذلك يقع الكلام في عدة نقاط:

النقطة الأولى: العناصر البنيوية لتاريخية النص الديني

العنصر الأول: أنَّ تاريخية النص الديني عند القائلين بها لم تتم في مطلق القرآن الكريم والسنة الشريفة، وفي هذا الضوء خرج منها أمران:

- 1- تمام السنة النبوية، فإنَّ القائلين بها لم يتجرأ الأغلب منهم بأنَّها تشمل تمام السنة النبوية؛ لأنه يؤدي إلى عدم حضور النص الديني ونفتقد أي مرجعية شرعية؛ لأنَّ الجزئي في التاريخ لا يمكن تعميمه ما دام الزمان جزءاً منه، وإذا مثلاً شيئاً فهو يمثل تجربة تاريخية على الإنسان أن يستفيد من قراءتها.
- 2- القرآن الكريم (شمس الدين، 1999: 86-87)، ويمكن ذكر بعض التبريرات لإثبات الاستثناء المذكور:



الأول: التمسك بقوله تعالى: (وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (الأنعام، الآية 19).

تقريب الاستدلال: إنَّ القرآن الكريم يمثل المعجزة والمرجعية للمسلمين، فالقول بتاريخيته يلزم منه نفي وجود الإسلام.

وهذا التبرير ليس واضحاً في معالجة الاستثناء المذكور؛ كما ذكر بعض المعاصرين (حب الله، 2011: 669)؛ لأنَّ تاريخية القرآن الكريم لا يلزم منها تاريخية تمام آياته والالتزام بتاريخية بعضها ليس فيه مشكلة بشرط أن تتم القرائن عليه-؛ لأنَّ تاريخية بعض آياته لا يعني إنتهاء أمد الآية وديموميتها، وإنما توقف العمل بها لفترة ما.

ومما يؤكد ذلك: ما يطرح في مسألة النسخ؛ إذ معناه إنَّ الآية شرعت في لمرحلة زمنية وتأثرت بظرف تاريخي.

ويبدو: إن ربط قبول التاريخية بقضية النسخ ليس وجبهاً كما سيأتي بيان ذلك عند أدلة القائلين بالتاريخية.

الثاني: التمسك بالنصوص التي تتحدث من أنَّ القرآن الكريم لو كان مختصاً بزمن أو بقوم ومات القوم لمات القرآن الكريم، من قبيل ما رواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن أبي جعفر الباقر أنَّه قال: (إنَّ القرآن حي لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية ومات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين) (العياشي، د.ت.: 2/ 203)، وقول الامام الصادق (إنَّ القرآن حي لم يموت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا) (العياشي، د.ت.: 2/ 203 و 204)، والروايتان واضحتا الدلالة من أنَّ القول بتاريخية القرآن الكريم معناه بتغيّر العامل الزمني لا بدّ أن تموت الآية وتنتهي، وهذا ما رفضه الإمام. ويلاحظ عليه: أنَّ الرواية بالإضافة إلى ضعف سندها -من جهة أنَّ تفسير العياشي كُلُّه مراسيل- (البروجدي، 2005: 22/11) ليست تامّة الدلالة على عدم تاريخية القرآن الكريم؛ لأنها بصدد إعطاء قاعدة كليّة، أي: إنَّ تمام آيات القرآن الكريم لا تخضع لعامل مرحلي ولا تريد أن تؤسس لفكرة الاستمرار كقاعدة عامّة للقرآن الكريم في جميع آياته.

والذي يؤكد ذلك قرينتان:

أ- قرينة داخلية، وهي التعبير (لمات القرآن)، أي: هي تنفي تاريخية القرآن الكريم بتمامه، ولا تنفي تاريخية بعض آياته.



ب- قرينة خارجية، وهي النسخ في القرآن الكريم، فإنَّ انتهاء البعد الزمني لبعض آياته لا يعني موت النص القرآني بأجمعه (حب الله، 2011: 718).

الثالث: ما دلَّ من النصوص على مرجعية القرآن الكريم ومعياريته، سواء أكانت عند المعارضة أم عند التأكد من صدور الحديث، فالقول بتاريخية القرآن الكريم معناه سقوط مرجعيته ومعياريته للروايات التي تقول (ما أتاك عنا فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالفه فاطرحوه) (الطوسي، د.ت.: 158/3).

ويلاحظ عليه: أنَّ كون الشيء مرجعاً لشيء فرع تمام دلالاته وظهوره، فإذا قُيد بمقيّد فيخرج عن المرجعية بمقدار هذا القيد، ويكون مرجعاً في غير ما طرأ عليه التقييد، ويفقد مرجعيته بهذا المقدار، وتبقى له المرجعية في الآيات التي هي غير خاضعة للتاريخية (حب الله، 2011: 671).

العنصر الثاني: هناك نحوان من التعامل في العناوين التي يجعل الشارع عليها أحكاماً، فبعض العناوين محمولة على الموضوعية -التي هي عبارة عن العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية بما هي موضوع الحكم حقيقة، أي: أتحذ الموضوع الإثباتي مع الموضوع الثبوتي (الخباز، 1993: 192)- وهي الأصل في ذلك (النراقي، 1996: 200؛ الصدر، 2000: 45/2؛ الفياض، د.ت.: 196/9)، وبعضها محمولة على الطريقية -وهي عبارة عن كاشفية وجود شيء من آخر مباين له ماهية ووجوداً لمجرد الملازمة بينهما في الوجود (الأصفهاني، 1988: 109)- ومن الواضح أنَّ النحو الثاني ينسجم مع التاريخية، كما لو استظهر من موثقة ابن بكير عن أبي عبد الله صُمَّ للرؤية وأُفطر للرؤية (الطوسي، د.ت.: 139/4) أنَّ الرؤية مأخوذة كطريق لليقين بدخول الشهر، وليس لها خصوصية فإذا حصل يقين بدخول الشهر من الحسابات الفلكية أو غير ذلك فيثبت آنذاك الشهر الشرعي (الحسيني، د.ت.: 120).

العنصر الثالث: أنَّ تاريخية النص الديني في الجملة تعطينا نتائج مختلفة ولا تقتصر على بُعد من الأبعاد، ومن هذه النتائج:

النتيجة الأولى: إلغاء الحكم من الأساس، ويمكن ذكر أنموذجين لها.

الأول: تعدد الزوجات، أنَّ القرآن الكريم حينما تناولها: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) (النساء، الآية 3)، كان النظر فيها إلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمرأة فالشارع لاحظ هذه الاعتبارات عند تشريعه وأراد في مقام التدرج لأحكامه الاقتصار على واحدة، فالمأخوذ في جواز التعدد هو عدم الزيادة لا تقرير جواز أكثر من الواحدة، ومن هنا فلو زال هذا الوضع عن المرأة في وقتنا الحاضر فيزول الحكم بالتعدد كلياً (أبو زيد، 1991: 487، 288).

الثاني: تشريع الجهاد هو لمرحلة التأسيس لا لمرحلة الاستقرار، بمعنى أن أساس تكوين الدولة الإسلامية كان مُهَدَّدًا من قبل جماعات كثيرة فشَرَعَ الجهاد من أجل تأسيس الدولة الإسلامية، وأما بعد الاستقرار وبناء كيان الدولة فلا معنى للجهاد فيسقط وجوبه.

النتيجة الثانية: تضيق الحكم وتقيده، ويمكن ذكر أنموذجين:

الأول: ما دلّ من الروايات على التشجيع على النكاح من أجل كثرة النسل، كما روي عن النبي ' لا تزوجوا الحساء الجميلة العاقرة فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة (المجلسي، 1983: 293/5)، فقد يُقال: إنَّ الظرف التاريخي لتلك الروايات هو قلة عدد المسلمين، وأما الآن فإنَّ عدد المسلمين كثير جداً فلا معنى للتشجيع على زيادة النسل، فالحكم المذكور مقيد وليس ملغى من الأساس (الشيرازي، 2007: 275).

الثاني: ما دلّ على استحباب الابتداء بالملح عند تناول الطعام، فالاستحباب المذكور كما ورد عن النبي ' افتتح طعامك بالملح واختم به فان من افتتح طعامه بالملح وختم به (العالمي، 2008: 403/24) كان يراعي المناخ الصحراوي؛ إذ عادة يفقد الشخص كمية من الأملاح فيحتاج إلى التعويض عنها بهذا المقدار، ولا يمكن تسرية الاستحباب في أفراد يعيشون في مناطق منجمدة وباردة جداً؛ إذ قد يتعرضون لمانع صحي (شمس الدين، 1999: 91/1).

النتيجة الثالثة: توسعة الحكم، ويمكن التمثيل له بحرمة الاحتكار فإنَّه وإنَّ ورد في الموارد الخمسة المنصوص عليها كما ورد عن أبي عبد الله قال: ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن (العالمي، 2008: 425/17) إلا أنه يمكن إضافة بعض الموارد التي تشكل عاملاً اقتصادياً للمجتمع فهنا توسعة لمصاديق الاحتكار (شمس الدين، 1990: 106).

النتيجة الرابعة: تضيق وتوسعة الحكم معاً، كما في مسألة أصناف الزكاة فمن جهة تدخل غير الأصناف التسعة لوجوب الزكاة كالنفط ما دام يشكل عاملاً اقتصادياً مهماً، باعتبار أنَّ الغرض من تشريع الزكاة هو سد حاجة الفقراء، ويمكن إخراج الزبيب الذي ليس له ذاك التأثير على وضع الناس اقتصادياً. والغرض من ذكر هذا العنصر الثالث هو التخفيف من التهويل الذي وجه للقول بتاريخية النص الديني فقد توهم أن الالتزام بها يؤدي إلى إلغاء الحكم رأساً وهذا عدم فهم لحقيقة هذه النظرية أو تهويل لا مبرر له؛ فإنَّ أحد النتائج هو إلغاء الحكم بينما توجد نتائج أخرى، إما تضيق أو توسع أو تضيق وتوسع من دائرة الحكم.

النقطة الثانية: الضوابط المنهجية لتاريخية النص الديني

ينبغي الحذر الشديد من إعمال التاريخية على النصوص اجراء اعتبارياً لا يخضع لضوابط منهجية وعلمية، ويمكن أن تصنف هذه الضوابط إلى صنفين:

الأول: أن تبرز قرائن صريحة على التاريخية، كرواية حبس لحوم الاضاحي والفرار من الطاعون - وسيأتي ذكرها في الدليل الأول من أدلة التاريخية-؛ إذ ورد التصريح بتاريخية هذه الموارد، أو قيام قرينة ظهورية تعتمد على الظهور كالروايات التي تشتمل على المقابلة بين شيئين، أي: إنَّ هذا يثبت وليس ذاك، مثال على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر: إذا رأيت الهلال فصوموا وإذا رأيت الهلال فافطروا وليس بالرأي ولا بالتظني... (العالمي، 2008: 289/10).

فمفادها أنَّ ما يُقابل الظن هو اليقين، فالمدار على اليقين بدخول الشهر، وليس على الرؤية بالعين المجردة فكُلَّ وسيلة يحصل منها ذلك ولو بالعين المسلحة يكفي لثبوت أول الشهر (الهاشمي، د.ت.: 64). هذا على مستوى القاعدة وتبقى مسألة التطبيق محل نظر وخلاف، فقد يُدعى لأجل قرينة ما إنَّ النص هنا تاريخي، والآخر لم يعتن كثيراً بتلك القرينة، ففي مجال التطبيق الخلاف وارد، إلّا أنَّنا بصدد الحديث عن القاعدة العامة (حب الله، 2011: 692).

الثاني: أنَّ الاختصار على إستجلاء طاقة النص بحسب دلالاته الصريحة أو الظاهرة لا يكفي للذهاب إلى تاريخية النص الديني، وإنما التحليل العقلي للحكم نفسه يُساعدنا على القول بتاريخية النص، فلا تكون معطيات النص اللفظية فقط هي الأساس وإنَّما ممارسة التحليل العقلاني للحكم عامل آخر ومهم جداً، وقد أفرط عبد الكريم سروش فذهب إلى أنَّ التحليل العقلاني فقط هو الأساس لفهم النص تاريخياً بقطع النظر عن دلالة النص، إلّا أنَّ المجال مفتوح للصنفين من الشروط، فكما دلالة النص الصريحة أو الظاهرة تساعدنا على فهم التاريخية كذلك التحليل العقلاني للنص (حب الله، 2011: 692).

ويرد عليه: أنَّ عملية الدمج بين ملاحظة القرائن الإستظهارية والتحليل العقلي إنَّ كان هذا التحليل يؤدي إلى اليقين بالعلّة فهذا يرجع إلى العلة المنصوصة في كلمات المعصومين (ع)، وإنَّ كان هذا التحليل يؤدي بنا إلى ظنية العلة كالموارد التي ذكرت من أنَّ الجهاد شرع لتأسيس الدولة أو غير ذلك فلا يمكن اعتبارها كالعلل المنصوصة، فالصحيح هو الاختصار على الصنف الأول من الضوابط المنهجية لتاريخية النص الديني.

النقطة الثالثة: أدلة القائلين بتاريخية النص الديني

تمهيد:



قبل استعراض الأدلة التي ذكرها القائلون بعدم التاريخية، وهو يمثل الاتجاه السائد في حواضرنا العلمية، نُشير إلى قضية مهمة وهي:

إنه لا إشكال في أن بعض النصوص الفقهية تحمل طابعاً تاريخياً وهي ما سوف نذكره ضمن الدليل الأول، وأيضاً لا إشكال في أن بعضاً من هذه النصوص تتعالى عن التاريخية من قبيل وجوب الحج، والصلاة، والصوم، وإيضاً لا يوجد عندنا ضابط واضح من خلاله إلى القول بتاريخية هذه النصوص وعدم تاريخيتها، فإذا لم تحسم القضية من الطرفين فما هو المرجع عند الشك في حكم ما أنه تاريخي أم لا؟ يوجد إتجاهان متناقضان:

الأول: ما عليه السائد من فقهاء الذين يذهبون إلى تأييد النصوص، و أنها صالحة لكل زمان وإن علينا أن نؤمن بدراسة النص دراسة حرفية، وأن لا نفكك بين مدلولاته بحسب الأزمنة، فالمرجع عند الشك هو اللا تاريخية.

الثاني: ما تبناه سروش في أن الأصل في النصوص هو التاريخية، فإذا أردنا حمل النصوص على اللا تاريخية نحتاج إلى قرينة وشواهد واضحة (سروش، 2002: 73-79). إذا عرفنا ذلك لا بد من استعراض أدلة كلا الطرفين، وإذا لم تتم دلالتهم فلا بد من الرجوع إلى مقتضى الأصل:

أدلة القائلين بتاريخية النص الديني:

الدليل الأول: التمسك بالنصوص الروائية؛ إذ يوجد في بعض السنة الروايات ما يؤكد التاريخية (حب الله، 2011: 690).

وبعبارة أخرى: أن الذي يقرأ بعض النصوص يجد أن الإمام يقرأ النص قراءة تاريخية، نذكر بعض العناوين لا على سبيل الحصر:

الأول: الفرار من الطاعون، فهناك روايات ناهية من الفرار من الطاعون، وأن حرمة الفرار منه كحرمة الفرار من الزحف، فهذه تعتبر قراءة حرفية لهذا النص، ولكن الامام في رواية أخرى يشرح النهي عن الفرار من الطاعون هو من جهة مسألة استثنائية ترتبط بالحرب والقتال لا أكثر، لاحظ ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عن الوباء يكون في ناحية مصر فيتحوّل الرجل إلى ناحية أخرى أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره فقال: لا بأس إنما نهى رسول الله عن ذلك المكان ربيّة كانت بحيال العدو فوقع فيهم الوباء



فهربوا منه فقال رسول الله: ' الفار منه كالفار من الزحف كراهة أن يخلو مراكزهم (الكليني، 1988: 8 /76).

الثاني: حبس لحوم الاضاحي، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال: كان النبي ' نهى أن يُحبس لحوم الاضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس به (الصدوق، 1966: 439/2).

الثالث: بناء الجدران حول البساتين، لاحظ رواية علي بن جعفر: سألته عن رجل يمرُّ على ثمرة فيأكل منها؟ قال: نعم، قد نهى رسول الله ' أن تُستر الحيطان برفع بنائها (علي بن جعفر، 1988)، وفي رواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد: أنه سُئل عما يأكل الناس من الفاكهة والرطب مما هو لهم حلال؟ فقال: لا يأكل أحدٌ إلّا من ضرورة، ولا يفسد إذا كان عليها فناء محاط، ومن أجل الضرورة نهى رسول الله ' أن يبنى على حدائق النخل والثمار بناء لكي يأكل منها كلُّ أحد (العالمي، 2008).

فإن النص الأول يعطي حرمة أو كراهية أن يبنى شخص بناءً على البستان إلّا إن النص الثاني يُجَلِّي النص الأول بشكل واضح، وأن النهي المذكور كان لأجل الضرورة وأما إذا زالت الضرورة فيزول ذلك النهي عن البناء.

ويرد عليه: أنّ الدليل الأول قابل للمناقشة من عدة وجوه:

الأول: أنّ مراجعة الأصحاب للمعصوم يكشف عن وجود ارتكاز بعدم صحة قراءة النص قراءة تاريخية إلّا من قبل المعصوم نفسه فهو فقط من يقرر إنتهاء أمد الحكم من عدمه، وعليه هذا الدليل يكون في صالح القول بعدم التاريخية لا للقائلين بها.

الثاني: أنّ المتأمل في هذه النصوص يجد أنّ الأحكام فيها منصوصة العلة، ومن الواضح أن الأحكام تدور مدار عللها كما تدور مدار موضوعاتها فالإمام يبين أنّ علة الحكم انتفت لذا انتفى الحكم، وهذا مسلم لدى الجميع وليس له علاقة بالقول بالتاريخية كما نوهنا على ذلك في مستهل التمهيد في هذه النقطة الثالثة.

الثالث: لو غضضنا النظر عما تقدم فإنّ هذا الدليل أخص من المدعى، إذ النصوص المذكورة كلها واردة في إلغاء الحكم، وليس هناك ما يدل على التوسعة أو التضييق أو كلاهما معاً في الحكم، فيقتصر فيها على موردها، ولا تنفع دعوى الأولوية على أساس إذا كانت النصوص نازرة إلى إلغاء الحكم فيتعدى إلى توسعته وتضييقه من باب أولى؛ وذلك أن الأولوية المذكورة عقلية وليست عرفية فلا تنفعنا في التعدية. الدليل الثاني: النسخ في القرآن الكريم، فإنّ معناه رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمد وزمانه، سواء أكان ذلك الامر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، سواء أكان من المناصب الإلهية



أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع، وهذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط، وإنما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع ملكية شخص لماله بسبب موته، فإن هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد (الخوئي، 2007: 276).

فهو تعبير واضح عن وجود أحكام مرحلة شرعت وانتهى أمدّها الزمني (حب الله، 2011: 690). ويرد عليه: أنّ الدليل قابل للمناقشة؛ فإنّ مسألة قياس التاريخية على النسخ ليس صحيحاً؛ لأنّ النسخ لم يكن حالة عامة وغالبة في الشريعة، فهو حالة استثنائية فأقصى ما يمكن إثباته في هذا الدليل هو جواز تشريع بعض الأحكام على نحو المرحلة والتاريخية، وهو محل وفاق عند الطرفين، أي: القائلين بالتاريخية وعدمها.

وبتعبير أوضح أنّ ما يثبت هذا الدليل هو محل وفاق، ومحل الخلاف أنّ الأصل في التشريعات يصدرها الشارع بنحو مرحلي تاريخي أو يصدرها بشكل دائم لا سيما أنّ صاحب الدليل يؤسس إلى أنّ الأصل هو التاريخية.

الدليل الثالث: المباحث الفقهية المتفرقة؛ إذ يحصل للفقيه يقين بصور مثل هذه الأحكام التاريخية في السنة، فلا تكاد تجد فقيهاً لم يفهم بعض الروايات فهماً تاريخياً، فالشيخ الصدوق (الصدوق، 1993: 115) بالرغم من كونه محدثاً إلاّ أنّه فهم بعض النصوص في الطب النبوي فهماً تاريخياً، وكذا المفيد (المفيد، 1993: 144) والسيد الصدر (الصدر، 1982: 414، 415).

هذا وثمة نماذج كثيرة متأخرة تثبت الحضور التدريجي للوعي التاريخي في الجهود الفقهية (حب الله، 2011: 691).

الأول: أنه يوجد تعارض في الروايات الدالة على زيارة الإمام الحسين فبعض الروايات تحث على الزيارة على نحو الوجوب، وبعض على نحو الاستحباب؛ لذا حاول بعض المتأخرين أن يعالج التعارض المذكور عن طريق تاريخية النص فقال: تُحمل الروايات الدالة على الوجوب لأجل قلّة الشيعة آنذاك وهكذا مريدي الزيارة له بينما عندما كثر التشيع وأصبح أمر الزيارة واضحاً عند الشيعة نجد أنّ الإمام صاغ الروايات على نحو الاستحباب (مطهري، د.ت.: 296/21).



الثاني: العاقلة في قضية القتل الخطأ، فالعاقلة تشترك في الدية فهذا كان تاريخياً بإعتبار أن هناك علاقات أسرية وترابط، وأمّا إذا حصل التفكيك بين الأسر لتباعد سكانهم فلا تتحمل الدية ذلك (الشيرازي، 1995: 364/14).

الثالث: حرمة حلق اللحية (الصدوق، 1957: 172/1)، فقد يُقال: إنّ الحرمة كانت لأجل موروث عُرفي قبلي وهو السخرية والاستهزاء من حليق اللحي وليس نهياً شرعياً صادراً بما هو حكم شرعي، وبما أنّ الاستهزاء قد زال اليوم فينبغي الحكم بالجواز (فضل الله، 1998: 615/1).

الرابع: حلية الربا الإستثماري وهو ما ذهب إليه يوسف الصانعي على أساس أن حرمة الربا الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف حكماً تاريخياً، بمعنى أنّ الربا الذي كان سائداً عصر النص ليس إلّا الربا الإستهلاكي؛ إذ يستدين فيه الفقير من الغني مالاً لكي يستهلكه في معاشه، لا لكي يستثمره في إنتاج مالي أو مشروع اقتصادي؛ لهذا لم تكن الفوائد البنكية المعاصرة محرمة؛ لاختصاص تلك النصوص بظرفها التاريخي (الصانعي، د.ت.: 242).

الخامس: صنع التماثيل ففي باب المعاملات يحرم صنع التماثيل المجسمة (الكليني، 1988: 6 / 526) ومن المظنون به هو أن المسلمين كانوا حديثي العهد بالسجود إلى الاصنام فالشارع نهى عن صنعها، وأمّا اليوم لا يوجد ولو على مستوى الاحتمال أنّ المسلم يسجد لصنم، فلا بدّ أن تزول حرمة صناعتها (لطفی، 1995: 288/3، 330).

السادس: أصناف الدية، فإنّ الشارع إنما خيرَ الجانيّ لأجل تقارب تلك الاصناف في القيمة السوقية آنذاك، وأمّا اليوم فالنقاوت كبير بينهما، من هنا يرى بعض الفقهاء إنه لا يجوز اختيار الصنف الأقلّ إلّا برضى ورثة المجني عليه (حقيقت، 1995: 61/2).

ويرد عليه: أنّ هذا الدليل كسابقه هو حيادي بالنسبة لمحل النزاع؛ إذ وجود فتاوى مبنية على التاريخية لا يعني أنّ الفقيه يقول بها؛ لأنّ القائل بعدم التاريخية لا يمنع منها في بعض الموارد على نحو الاستثناء وفق ضوابط معينة.

بالإضافة إلى ذلك أنّ فتوى الفقيه بحد ذاتها ليست حجة ما لم تمثل إجماعاً في المسألة، ولا توجد هكذا دعوى للإجماع عند القائلين بالتاريخية.

الدليل الرابع: وهو المعطيات الخارجية، وتقريبه أنّه ينسجم مع الوضع الإمامي القائم آنذاك؛ فإنّه وفق حساب الاحتمالات من غير المعقول أنّ الأئمة^{هـ} لم يتعاملوا مع النصوص التي صدرت منهم بواقع تاريخي، ومن المستبعد أن لا يصدر منهم أحكاماً بوصفهم حكّام واقعيين للأمة لا سيّما من خاض التجربة السياسية

منهم، وعاش غمار بناء الدولة، كالذي حصل مع النبي ' وأمير المؤمنين فإن من يلاحظ المتغيرات السياسية التي تعصف بالأمة يمكن أن يلتبس بوضوح كبير أن بعض ما يصدر من المعصوم كان يحمل بُعداً تاريخياً وأنه جاء بالعلاج في ظرف زمانٍ ما، من هنا صار بعض الفقهاء كالسيد الخوئي (الحسيني، 2005: 618/47) يتعامل مع بعض ما صدر من المعصوم إنه صدر منه لا على أساس أنه حكم شرعي إلهي وإنما بوصفه حاكم ورئيس للدولة بمعنى (الحكم الولائي) وقد برزت ملامح جديدة للمعصوم وهي ملامح الحاكمية أي إن ما يصدر منه بوصفه حاكم (حب الله، 2011: 691).

ويرد عليه: أن الدليل الرابع يرد عليه ما ورد على الثاني والثالث من كونه يثبت التاريخية لبعض الأحكام على نحو الاستثناء، لا أن الأصل في التشريعات التاريخية، وهذا ليس محلّ النزاع بين الطرفين، بل محلّ النزاع هو أن الأصل في الأحكام الصادرة من الشارع تاريخية أو ثابتة؟

النقطة الرابعة: أدلة النافين لتاريخية النص الديني

الأول: التمسك بالأصل اللفظي.

من أن الأصل بالعناوين التي تذكر في لسان الأدلة هو الحمل على الموضوعية الصرفة لا على الطريقية.

والمستند الفني للأصل المذكور أن المتكلم عندما يريد أن يبين موضوعاً ما وجعل حكماً عليه، فالظاهر من ذلك أن الموضوع بما هو مطلوب عنده لا إنه طريق إلى شيء آخر، فحملة على الطريقية خلاف ما عليه أهل المحاور من التعبد بموضوعية ما يُذكر في الدليل (الهاشمي، 2010: 111/6؛ الصدر، 2000: 15/4).

وناقشه بعض الباحثين بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنه لا يصلح أن يثبت امتداد النصوص بحسب الزمان، وإنما يرشدنا أن نتعامل معها تعاملًا حرفياً، فلا يصح ارتكاب خلاف الظاهر وحمل الموضوع على أنه مثال لشيء آخر أو هو طريق لشيء آخر، فمثلاً ما دلّ على حرمة لعب الشطرنج لا يمكن حملة على أنه طريق لكونه آلة للقمار حتى إذا زالت القمارية عنه لا نفتي بحليته، وأن الشطرنج بما هو حرام سواء أكان آلة للقمار أم لم يكن (حب الله، 2011: 699).

ويرد عليه: أنَّ المناقشة المذكورة قابلة للدفع؛ لأنَّه قد تقدّم في العنصر الثاني من العناصر البنيوية للتاريخية أنَّها تتسجم مع الطريقية، فمن يقول بالتاريخية لا بدَّ أنَّ يتبنى طريقية العناوين بخلاف اللاتاريخية فإنَّها منسجمة مع الموضوعية.

المناقشة الثانية: أنَّ الأصل اللفظي المذكور ليس نصّاً تعبدياً، وإنَّما هو أصل أسسه العقلاء، والمستند في ذلك هو السيرة العقلانية (الخراساني، 2011: 42/1)، ومن هنا نجد أنَّ الفقهاء يحملون العنوان على الموضوعية إذا لم يحصل هناك شك أو أطمأنوا بعدم الطريقية وأمَّا إذا وجد شك معتد به في الحمل على الموضوعية فلا يبيني العقلاء على الأصل المذكور.

وللتوضيح أكثر: أنَّ الاصول العقلانية إنما يجري عليها العقلاء من باب أنها كاشفة كشفاً نوعياً عن شيء ما بحكم الغلبة، فالغالب في العناوين أنَّها الموضوعية فإذا أكتنف هذا الأصل عند العقلاء بقرينة تساعد على الطريقية فلا يلتزم العقلاء بأصل الموضوعية؛ للشك في الحمل على الموضوعية، ومن الواضح بأنَّ الأدلة اللبّية يقتصر فيها على القدر المتيقّن دائماً، والقرينة التي أوجبت الشك هنا هي ما يقوله أصحاب التاريخية في فهم النص؛ فإنَّ من المحتمل أنَّ النصوص الشرعية هي لتشريع حالة في زمان معين، وهذه القرينة التي تكتنف ظواهر النصوص ليست مستبعدة جداً، وإنَّما قد قامت عليها شواهد وهي التي ذكرناها سابقاً (حب الله، 2011: 700).

ويلاحظ عليه: أنَّ القرينة المحتملة لا تخلو: إن كانت لفظية فيمكن نفيها بشهادة الراوي السكوتية في أنَّ ما لم ينقله لم يذكره المشرع، وإلّا لو كانت القرينة موجودة ولها تأثير على المقصود لكان عليه أن يذكرها وإلّا تمثل خيانة من قبل الراوي، وإن كانت ارتكازية فصحيح أنَّ القرائن الارتكازية تجمل الخطاب، لكنَّها لا بدَّ أنَّ تبلغ درجة من الوضوح يمكن أن يعتمد عليها المشرع في تقييد خطابه، وتقدّم أنَّ شواهد التاريخية ليست بتلك الدرجة من الوضوح.

الدليل الثاني: التمسك بقاعدة الاشتراك، أي: إنَّ الاحكام مشتركة بين الرجل والمرأة والعالم والجاهل والصغير والكبير والذي عاصر النص والذي جاء بعده فالقاعدة يُستفاد منها التعميم بلحاظ افراد المكلفين وبلحاظ أزمنة وجودهم وهذه القاعدة عُدت من ضروريات الفقه، بل إنها من ضروريات الاسلام (النكراني، 2004: 305/1، 306، 316)؛ وذلك لأنَّ أكثر الأسئلة التي وجَّهت للمعصومين^٨ كانت من قبل اشخاص محدودين والأجوبة كانت محدودة أيضاً فلولا القول بقاعدة الاشتراك لما قام للفقه عماد، ومن الواضح أنَّها قاعدة لم تُذكر بنص شرعي من المعصوم وإنَّما استُقيدت من مجموع الأدلة التي اقتُنصت منها قاعدة الاشتراك، وهذه النصوص تكون على صنفين:



الأول: النصّ القرآني كما في قوله تعالى: (وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (الأنعام، الآية 19).

بتقريب: أنّ الآية المباركة جعلت القرآن الكريم مصبّه على من سمعهُ ومن بلغهُ، فالذي يبلغهُ يكون داخلاً تحت إنذاره (المراغي، 1996: 26/1).

وأورد عليه بعض الباحثين: أنّ الاستدلال بهذه الآية لا يثبت قاعدة الاشتراك؛ لأنها في سياق تنجز التكليف على من بلغه القرآن الكريم وليس في سياق شمول القرآن الكريم لغير الموجودين في عصر صدوره، فالآية المباركة أجنبية عن مسألة الاشتراك، وإنّما تتحدث عن منجزية التكليف إذا تحقق عنوان الإنذار بالقرآن الكريم، أي: إنّ الآية الكريمة ليست في مقام بيان جهة الاشتراك في الاحكام.

الثاني: السنّة الشريفة.

والتي منها:

1- الحديث النبوي المشهور: حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ (الأحسائي، 1983: 98/2). وتقريب الاستدلال: أنّ النبي ' لم يُفَرِّقْ في حكمه بين فرد وفرد وبين زمان وزمان فالحكم الذي يكون على شخص هو على جماعة الأشخاص سواء كانوا موجودين في عصر صدور النص أو بعده (المراغي، 1996: 26/1؛ البجنوردي، 2005: 59/2؛ النكراني، 2004: 301/1-302).

ويلاحظ على هذا الحديث: أنّه بالإضافة إلى ضعف سنده بالإرسال هو أنّ التعميم ناظر إلى مسألة الافراد دون مسألة الازمنة، فهو يتحدث إنّ الحكم المَجْعُول على فرد هو مَجْعُول على جماعة الناس، وأمّا إنه هذه الجماعة لا فرق فيها بين حضورها في مجلس الخطاب أو فيما بعد ذلك لا يُستفاد من الحديث ذلك (حب الله، 2011: 732).

2- ما ورد من أنّ: حلالُ مُحَمَّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامُ مُحَمَّدٍ حرامٌ إلى يوم القيامة. وهذه الرواية من أقوى ما يُمَسِّكُ به في اثبات قاعدة الاشتراك، والمقصود بالحلال والحرام هو إشارة إلى مطلق الاحكام لا خصوص الحليّة والحرمة فكلّ الاحكام ثابتة إلى يوم القيامة.

والكلام في هذا الحديث الشريف يقع من جهتين:

الأولى: السند، فهناك مصادر خمسة نقلت الحديث الشريف وهي كالاتي:

- 1- ما نقله مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي (الكليني، 1988: 109/1-110).
- 2- ما نقله مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّار (الصفار، 1983: 168).
- 3- ما نقله أَبُو الْفَتْحِ الْكَرَاجِكِي (الكراجكي، 1989: 164).



4- ما نقله أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي (الأربلي، 2000: 414/2).

5- ما نقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي (البرقي، 1992: 269/2).

هذه هي المصادر التي نقلت الحديث الشريف، ولابد من الخوض في طرقها وأسانيدھا واحداً واحداً.

أمّا الكافي فالسند لا إشكال فيه سوى وقوع محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني؛ إذ رواه عن يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، والمشكلة هو أنّ الشيخ النجاشي قال: إنّ أبا جعفر وهو (الصدوق) قد نقل عن شيخه بن الوليد أنّه استثنى ما انفرد فيه محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وبما أنّ السند هو كذلك فيسقط السند المذكور عن الاعتبار (النجاشي، 1995: 242-244).

وللتوضيح أكثر: أنّ ابن الوليد أخرج جماعة من الرواة من كتاب (نوادير الحكمة) وكان من ضمنهم ما انفرد فيه محمد بن عيسى عن يونس.

ويعلق الشيخ الصدوق على كلام استاذہ: أنّه قد أصاب شيخنا في ذلك إلّا في محمد بن عيسى بن عبيد لا أدري ما رأيه فيه فإنه على ظاهر العدالة والوثاقة.

وأيد هذا الاعتراض الشيخ النجاشي (النجاشي، 1995: 242) إلّا أنّ الشيخ الطوسي في مواضع عديدة أخذ بتضعيف محمد بن عيسى (الطوسي، د.ت.: 222/3).

إذاً فما هو الموقف؟

ذكر السيّد الخوئي أنّه لا عبرة بتضعيف الشيخ الطوسي؛ وذلك لأنّ التضعيف هو مبني على ما استثناه بن الوليد، وبما أنّه لا نعلم ظاهر حال هذا الاستثناء فلا قيمة فيه (الخوئي، 1992: 119/18). وهذا الكلام من قبل السيّد الخوئي ليس واضحاً، فإنّ عدم معرفة حال الاستثناء صحيح قد يرفع الشك عن الشخص الذي هو (محمد بن عيسى) إلّا إنه تبقى المشكلة في السند فإنّ ما انفرد فيه بحسب تصريح بن الوليد عن يونس لا أقبله فيبقى عندنا شك في السند وإن يرتفع الشك في الشخص، ولعلّ سبب عدم القبول في حال الانفراد هو أنّ بن الوليد كان معاصراً لمحمد بن عيسى ولعلّه كان يعلم أنّ ابن عيسى لا يروي عن يونس مباشرة فمن هنا استثناه.

إذاً: المشكلة تولّد لنا إشكال في السند وإنّ كان الرجل ثقة.

وأما ما رواه صاحب كتاب (بصائر الدرجات)، فيرويه بسنده عن علي بن ابراهيم عن ابراهيم بن هاشم عن يحيى بن أبي عمران عن يونس عن حماد بن عيسى، وهذا السند يشتمل بالإضافة إلى ابراهيم بن هاشم الذي لا طريق إلى توثيقه إلّا الحكاية التي نقلها النجاشي أنّه نقل أحاديث الكوفيين في قم (النجاشي،

1995: 16)، وهي مدرسة معروفة بالتشدد في قبول الحديث الشريف، فإذا نشر تلك الأحاديث ولم يعترض عليه فهذا يكشف عن وثاقة إبراهيم بن هاشم (الخوئي، 1992: 291/2). ويرد عليه: أنَّ القرينة المذكورة ليست واضحة على وثاقته؛ إذ لعلَّ قبول الأحاديث لا لوثاقته، وإنما لأجل أنَّ مضمون رواياته ينسجم مع أجواء هذه المدرسة، فلو صرفنا النظر عن ذلك وأنه ثقة أو حسن، لكن تبقى مشكلة وقوع يحيى بن أبي عمران في السند؛ إذ لا طريق لتوثيقه إلاَّ على أساس مبنيين رجاليين قابلين للمناقشة:

الأول: أنه من وكلاء الامام.

الثاني: وروده في تفسير القمّي (الخوئي، 1992: 28/21-30).

وأما ما نقله العلامة المجلسي في البحار عن كتاب (كنز الفوائد) إذ يشتمل هذا النقل على مشكلتين: الأولى: من جهة سلام بن المستنير، فهو شخص مجهول وتوثيقه منحصر بقبول كبرى تفسير القمّي (الخوئي، 1992: 181/9) والكبرى غير ثابتة.

الثانية: في شيخ الكراجكي محمد بن علي بن طالب البلدي؛ إذ لم يرد فيه توثيق سوى الترحم عليه في موارد قليلة جداً (الشهرودي، 1991: 234/7)، والترحم عبارة عن دعاء وليس فيه دلالة على التوثيق.

النتيجة هذا الطريق أيضا ساقط.

وأما ما رواه صاحب كتاب (كشف الغمة) فأيضاً هذا الطريق ضعيف من جهة الارسال.

وأما ما ذكره البرقي أحمد بن محمد بن خالد فقد نقله عن عثمان بن عيسى عن حماد بن عثمان، وهذا الطريق بحسب ظاهره لا مشكلة فيه؛ لأن هؤلاء الثلاثة كلهم ثقات إلاَّ إنه من يلاحظ حال الطبقة يجد وجود ارسال خفي بين البرقي وعثمان بن عيسى؛ وذلك لأنَّ البرقي متوفى عام (270 أو 280) وهو من أصحاب الامام الجواد ومن بعده، بينما عثمان بن عيسى من أصحاب الامام الرضا والكاظم (ع) فالبرقي وعثمان بن عيسى ليسا في طبقة واحدة فيحصل احتمال بوجود واسطة محذوفة بينهما، فيسقط أيضاً هذا الطريق عن الاعتبار (الخوئي، 1992: 15/12).

وعليه إنَّ الحديث الشريف بجميع طرقه قابل للمناقشة، هذا كله من ناحية السند (حب الله، 2011: 737).

لهم إلا أن يقال: إنَّ وحدة مضمون الحديث مع تعدد طرقه يُولد الإطمئنان بصدوره عن المعصوم.

الجهة الثانية: الدلالة فقد تقرب دلالاته على المقصود أنه يبلور عمومية الأحكام وأنها عابرة للأزمنة بقرينة حاله حلال إلى يوم القيامة فيُستفاد من هذا الحديث الشريف أن الأحكام الشرعية ليست ذات طابع مرحلي زمني وإنما هي مستمرة باستمرار الأجيال (البحراني، 1984: 424/9-425؛ الحكيم، 2010: 474/1؛ الكلبيكاني، 1989: 391/2).

وهذا التقريب قابل للمناقشة من وجهين:

الأول: أن الحديث يتحدث عن استمرار الدين الإسلامي، ولا علاقة له بالأحكام المتضمنة في الدين، وذلك بأحد قرينتين:

القرينة الأولى: ما ذكره السيد محمد سعيد الحكيم من أن الحديث أب عن التخصيص والتقييد، فإذا ضمنا إلى ذلك أن بعض أحكام النبي قد نسخت قطعاً فتعين تفسيره بنسخ الديانة (الحكيم، 1994: 294/5).

وأورد عليه بعض الباحثين في أن إباء التخصيص لا بد أن يكون في ضوء قرينة ولم يبرز قرينة على ذلك (حب الله، 2011: 738).

ويرد عليه: أن السيد الحكيم يقصد أن سبب الإباء هو أن الرواية إذا كانت واردة في مقام التحديد أو إعطاء قاعدة كلية يجعلها بسبب ذلك آية عن التخصيص، وروايتنا كذلك؛ إذ أنها أشارت إلى كلمة (أبداً) وهكذا كلمة (يوم القيامة) فهي صريحة التحديد، فلعل الإباء جاء من هذه الناحية.

القرينة الثانية: ما ذكره بعض الباحثين، وهو التمسك بقرينة السياق، فقد ورد في بعض طرقه -وهو طريق البرقي- في سياق الحديث عن أولي العزم من الرسل، فكل واحد منهم جاء ثم جاء الآخر بعده وألغى شريعته إلا محمداً فشريعته باقية إلى يوم القيامة فلا يستفاد منه أبدية الأحكام حكماً حكماً (حب الله، 2011: 738).

ويرد عليه: أن القرينة المذكورة قابلة للمناقشة من وجهين:

أ- إن قرينة السياق وإن كانت تزعم الظهور إلا أنها لم تبلغ حداً للإحتجاج بها.

ب- لو سلمنا بها فإن قرينة السياق واردة في طريق البرقي فقط، ولا معنى أن تشكل قرينة على باقي الروايات المجردة عن ذلك.

الثاني: ما ذكره السيد علي أكبر الحائري إن هذا المقطع من الرواية يتكلم عن استمرارية الحكم بلحاظ الجعل التشريعي لا بلحاظ المَجْعُول الفعلي فبناءً على وجود مرتبتين للحكم تسمى الأولى مرتبة الجعل التي هي عبارة عن تشريع الحكم على موضوع مقدّر الوجود أي لا يشترط تحقق أفراد الموضوع خارجاً لحصول



حالة الجعل فيتمكن المولى أن يشرع وجوب الجح حتى لو فرض عدم وجود مكلف في الخارج؛ لأنه يكفي لتحقيقه تصوّر قيوده تصوّراً لحاظياً.

والمرتبة الثانية مرتبة الحكم الفعلي وهي التي تحصل بتحقيق قيود الموضوع في الخارج، فلو وجد مستطيع انقل الحكم من مرحلة الجعل إلى مرحلة الفعلية.

إذا فالمائر بين المرتبتين أن مرتبة الجعل لا تُنْطَاط بالقيود خارجاً بخلاف مرتبة الفعلية، ومن هنا لو زال الموضوع أو بعض قيوده انتفت مرتبة الفعلية دون مرتبة الجعل (الحائري، 2013: 45).

فإذا اتضح ذلك فهل الرواية متكفلة إلى مرتبة الجعل وأنه باقٍ إلى يوم القيامة أو إلى مرتبة المَجْعُول، أي: يبقى الحكم فعلي إلى يوم القيامة وأن زالت بعض قيوده؟

لا اشكال أنه ناظر إلى الأول؛ إذ لو انتفت بعض قيوده في الخارج لا معنى لاستمرار الحكم الفعلي إلى يوم القيامة بالرغم من أن الحكم بما هو جعل ثابت، فالذي يشكك في اشتراك العاقلة بدفع الدية عند القتل الخطأ بناءً على القول بالتاريخية يرى أن قيد التحمل قد زال وهو أن الرابط الذي يربط افراد العشيرة في زماننا لم يكن موجوداً فسوف يزول الحكم لزوال قيده ومن هنا لو رجع هذا الترابط رجع الحكم المذكور. الدليل الثالث: التمسك بإطلاق أدلة الاحكام، فإن الاحكام الصادرة من الشارع كانت مطلقة، أي: كما تشمل جميع الافراد كذلك تشمل جميع الازمنة، والقول بأن الاحكام كانت لفترة زمنية خلاف القانون العرفي من حمل كلام المتكلم على الاطلاق، إلا بقرينة على ذلك، ومن هنا تجد أنصار اللاتاريخية يشكون في الذي يدعي عدم الاطلاق وأنهم يطالبون أنصار التاريخية بالمقيد فأين التقييد في أن الحكم كان مقيداً بوضعه التاريخي (التبريزي، 1997: 450/2؛ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2002: 216/13).

واعترض عليه بعض الباحثين باعتراضين:

الأول: نسلم بهذا المبدأ العام، وهو كل كلام مطلق فهو حجة، وهو جزء من نظام المحاوره ولكن السؤال المهم الذي يرد قبل التمسك بالإطلاق عن المائر في أن ما صدر من المشرع من خطاب كان لبيان الحكم الإلهي لغير المعاصرين له، وليس مقيداً لعصره، ولا معنى للجواب أن ذلك عن طريق الاطلاق -فإن الاحكام بما إنها مطلقة فيكون الحكم إلهياً لا ولائياً حكومياً- لأنه لا يخلو من مفارقة؛ إذ كيف نستدل بالمعلول على وجود العلة؟ أي كيف تثبت أبدية الحكم من خلال الدليل نفسه الذي نناقش فيه فهذا أو ل الكلام (حب الله، 2011: 711).

ويرد عليه: أن المناقشة المذكورة ليست علمية؛ لأنه ليس من الصحيح الرد بالأجوبة المبنائية، هذا بالإضافة إلى أن المفارقة المذكورة غير واردة؛ لأنه لا نريد إثبات العلة من خلال المعلول، وإنما نقول: إن



وصف الحكم بالولائي أو الحكومي هو قيد زائد يحتاج قرينة لإثباته، بخلاف التبليغ فإنه من الأمور التي لا تتفك عن المشرع.

الثاني: أنَّ مقتضى القاعدة في كون ما يصدر عن المشرع هو الحمل على الحكم الأبدى لا على نحو الحكم الولائي فنرجع إليها عند الشك هذا أول الكلام؛ لأنه ليس من الصحيح أن يُنظر إلى ما صدر من النبي ' من خلال المنظور الفقهي وإنما علينا متابعة مجمل ما صدر منه، والظروف التي واجهته في بداية الدعوة، فنجد أن تثبيت العقيدة من خلال الخطابات قد أخذت منه الوقت كثير وإعلان النظام السياسي للدولة الفتية وتركيز القيم الاخلاقية كانت شغله الشاغل، فعلى هذا الاساس لا توجد أغلبية في الحكم التبليغي عن الحكم الولائي إن لم نقل بالتساوي بين الحكمين، فعلى الفقيه أن لا يركن إلى أصل ما يُقال: في أن الاساس في ما صدر منه هو الحكم التبليغي بل عليه أن يتابع آحاد ما صدر منه وأن يستجمع القرائن الحافطة بذلك فيمكن في باب العبادات تأسيس الحكم التبليغي وهذا بخلاف بقية الابواب، إذ لا يمكن الاعتماد على الشك المحض في تأسيس القاعدة المذكورة.

وسيرة الفقهاء على إثبات الاصل المزعوم ليست حجة في حد ذاتها، فلم يبق إلا التمسك بأن الشيء المشكوك يلحق بالأعم الاغلب (الأصفهاني، 1993: 36/5)، ولكن هذا الكلام يتم في دليل الانسداد ولا يمكن تسريته في مسألتنا؛ لأنه لا أغلبية للحكم الولائي التبليغي على الحكم الآخر (حب الله، 2011: 717). ويرد عليه: أنَّ قوله: سيرة الفقهاء على إثبات الاصل المزعوم ليست حجة في حد ذاتها من الغرائب؛ لأنه جعل أحد الأدلة على إثبات التاريخية هو فتاوى بعض الفقهاء، وذكر نماذج عديدة قمنا باختصارها إلى سبعة.

الدليل الرابع: التمسك بالاستصحاب بتقريب: إنَّ الاحكام عندما صدرت كوجوب الصلاة وغيرها كانت مطلقة تعم الجميع، فإذا شكنا في اختصاصها لزمانٍ ما أو لجميع الأزمنة، فنتمسك باستصحاب شمول الاحكام عند الشك، قد اجتمعت الاركان الاربعة فيه فيوجد أولاً، يقين سابق بكون الاحكام ثابتة عامة، وثانياً شك لاحق في الاستمرار وعدمه، وثالثاً وحدة القضية المتيقنة والمشكوك -وهي الاحكام-، ورابعاً الاثر العملي وهو كون الاحكام عامة تشمل جميع الازمنة (البجنوردي، 2005: 53/2-54؛ اللكراني، 2004: 306/1-308؛ المصطفوي، 1996: 44-45).

وناقشه بعض الباحثين بعدة مناقشات:

الأولى: إنه لا يجري على مبنى السيّد الخوئي (الفياض، 2001: 42/48) من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.



الثانية: يوجد تفصيل مهم في باب الاستصحاب ينبغي أن يذكر في تفصيلاته وهو عدم جريانه في القضايا الخطيرة وإنما يجري في الأمور اليسيرة، فإذا كانت نتيجته حصول القتل أو خلود الأحكام فإنه لا يجري.

ومنشأ هذا التفصيل هو أن مستند الاستصحاب إما السيرة العقلانية أو صحيحة وزارة وكلاهما لا يشملان الموارد الخطيرة.

أما السيرة العقلانية فنشك في تطبيق الاستصحاب فيما لو ترتب عليه أثر خطير وكبير، ولا توجد شواهد كافية لأثبات البناء المذكور، وكفيينا احتمال عدم البناء في عدم السيرة العقلانية؛ لأنها دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو في غير الحالات الخطيرة.

وأما إذا كان المستند النصوص فأيضاً لا يستفاد التعميم؛ وذلك أن النصوص إذا كانت إمضاء لما هو مركز عند العقلاء فهذا النص يتحدد بمقدار ما يمضيه والعمل ممضى خارجاً فلا يكون أوسع مفاداً منه، والممضى خارجاً هو الأشياء غير الخطيرة (الخامنئي، د.ت.: العدد 28/4).

الثالثة: إنه لو تجاوزنا الملاحظتين السابقتين فنقول إننا نشك في أصل اليقين بالحالة السابقة أي إن المستدل فرض أن الأحكام حالة تشريعها تشمل المعاصر لها وغير المعاصر مع إننا نفترض إن الأحكام لا إطلاق فيها لكل الأزمنة التاريخية إذ من المحتمل بحسب ما ذكرناه من تاريخية الأحكام أن أصل تشريع الحكم كان مرحلياً وليس امتدادياً بامتداد الزمان وهذا معناه إن الحكم لا مقتضي له من الاستمرار في أول تشريعه فالشك بعد ذلك ليس شكاً في المانع والاستمرار لأن الحكم نشك في إقتضائه للاستمرار من أول الأمر، وهناك من الأصوليين من يفصل (الأنصاري، 2007: 561/2) بين الشك في المانع بعد احراز المقتضي فيجري وبين الشك في قابلية المقتضي فلا يجري، ولعل بعض الأحكام الشرعية في أوائل التشريع كانت مختصة بزمانها (حب الله، 2011: 719).

ويلاحظ عليه: إن هذه المناقشات مردودة مبنية وبناءً.

الدليل الخامس: التمسك بسيرة المتشريعة، فإن سيرة المتشريعة المعاصرين للنبي^ه والأئمة^ه هو البناء على بقاء الحكم والعمل به، بالرغم من أن بعض المتشريعة يفصلهم بُعد زمني كبير جداً أي: ما يقارب قرنين ونصف تقريباً لا سيما أصحاب الامام الحسن العسكري ومع ذلك لم نجد أن السيرة على القول بتاريخية تلك الأحكام وإنما يتعاملون معها على أساس إنها ذات إمتداد زمني (الجنوردي، 2005: 55/2؛ المؤلف، د.ت.: 308/1؛ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2002: 216/13).

وأورد بعض الباحثين عليه بإيرادين:



أولاً: إنَّ هذا الطراز من الاستدلال ليس مقبولاً في الفقه السني وذلك لأنَّه ظهرت فيه مدرسة تسمى (بمدرسة الرأي) (أمين، 1979: 237) أو أصطلح عليها (مدرسة روح التشريع) وكان على رأسها عمر بن الخطاب في مسألة عدم إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم.

إذاً: هناك مدرسة واضحة المعالم تتعامل مع النصوص معاملة تاريخية، وعلى هذا لا معنى لدعوى أطباق المتشعّرة على عدم التاريخية.

ويرد عليه: أنَّ هذا الإيراد لا يرجع إلى معنى محصل؛ إذ بالإضافة إلى أنَّ صاحب الدليل الخامس يفترض وجود معصوم يؤكد شرعية السيرة التشريعية أنَّه لا يشترط في حجّة السيرة التشريعية تطابق جميع التشريعات بكافة مذاهبهم، بل يكفي أنَّها سيرة عند أصحابنا لنكتشف رأي المعصوم منها.

ثانياً: أنَّ الاستدلال بالسيرة التشريعية لا يجري مطلقاً؛ وذلك لأنَّه لابد أن يحصل توافق بيننا وبين المتشعّرة في الموقف بمعنى إننا تارة نستدل بالسيرة التشريعية بصرف النظر عن مسألة الشك الذي عرض لهم في تاريخية بعض النصوص، وأخرى عند الشك بتاريخية النصوص، والذي يهمننا هو الثاني، أي هل بنوا على عدم التاريخية حينما شكوا في تاريخية بعض الأحكام؟ لا توجد شواهد على ذلك، وبما أنَّ السيرة دليل لتي فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو البناء على عدم التاريخية في غير صورة الشك وهذا لا ينفع المستدل.

وبتوضيح أكثر: لا بدّ من التمييز بين الشك الحقيقي والشك الافتراضي، فهل المتشعّرة عندما بنوا على عدم التاريخية كانت الحياة قد تطورت بكافة أبعادها السياسية والاجتماعية ومع ذلك بنوا على عدم التاريخية أو بنوا على العدم من دون ملاحظة هذا التطور؟ الذي نطمئن به هو الثاني أي الشك الافتراضي الذي لا قيمة له، وأمّا الشك الحقيقي لو وجد عندهم فلا نجزم إنهم يقولون بعدم التاريخية، فالحياة وإن تطورت ما يقارب قرنين ونصف من الزمن إلّا إنها لم تتطور على مستوى الحياة الجديدة، وإنما ظلت الحياة الزراعية حالة قائمة في الاوساط.

الخلاصة: لا يمكن معرفة موقف المتشعّرة من عدم التاريخية حتى في صورة الشك الحقيقي (حب الله، 2011: 720-721).

ويلاحظ عليه: أنَّ بيان الأئمة^٨ بأنَّها تاريخية وليست مرتبطة بكل زمان كما ذكر هو في أدلة التاريخية يكشف عن أنَّ الثابت في أذهان الأصحاب التاريخية، وسيرتهم جارية على ذلك، ولذا يتطلب من الإمام في بعض الأحكام بيان أنَّها مستثناة عن هذه السيرة، فهذا يصلح كشاهد على الحالة العامة في تلك الأزمان على القول بعدم التاريخية.

هذا مضافاً إلى أنّ عدم سؤال الأصحاب عن التاريخية مع كونها واردة في بعض الأحكام قد يكشف عن كون سيرتهم على عدم التاريخية إلّا ما خرج بدليل منصوص من قبل المعصوم. الدليل السادس: التمسك بالاجماع في أن الاحكام لا تختص بزمان دون آخر وأنها لا تلحظ العوارض الطارئة على الاحكام فيشكل هذا الاجماع مستندا لإمتداد الاحكام عبر جميع المراحل، والاستثناء لبعضها يحتاج إلى دليل (البجنوردي، 2005: 54/2؛ المؤلف، د.ت.: 305/1-306؛ المصطفوي، 1996: 45). ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الاجماع إن لم يكن قطعي المدرك فهو يحتمله، فإن أنصار اللا تاريخية ذكروا مدارك عديدة قد تقدمت فمن المحتمل أن يكون مستند الاجماع هو تلك المدارك فتعود القيمة لها لا للاجماع، وبما أنه تمت مناقشة تلك المدارك فيسقط الاجماع لسقوط مدركه، والذي نحتل ادعاء الاجماع من قبل الفقهاء هو إنّ الفقهاء يؤمنون بخلود الشريعة الاسلامية إلى كلّ الازمنة فكّون لهم انطباعاً بأن الاحكام الشرعية ينبغي أن تعبر الامتداد المحلي وتكون خالدة بخلود الشريعة، وهذا احتمال مقبول وهو الذي على أساسه تكون الاجماع في أن الاحكام ممتدة بإمتداد الزمان مع أنه لا ملزم شرعي ولا عقلائي في أن خلود الشريعة يلزم أن تكون تمام أحكام السنة خالدة إلى كلّ الازمنة بحيث تكون الاغلبية الساحقة للأحكام الثابتة لكلّ الازمنة، فنقول إنّ خلود الشريعة لا يتنافى مع صدور بعض الاحكام على نحو المقطع الزمني لا على نحو الامتداد المحلي.

ثانياً: أنّ الفقهاء حينما تعاملوا مع النصوص الواردة من السنة وادّعوا أنها ثابتة لكلّ الازمنة من أجل عدم حصول حالة الشك لهم من أنّ بعض الاحكام شرّعت لحالة مؤقتة، والسبب في عدم حصول الشك هو أنّ بنية الحياة الاجتماعية في السابق لم يحدث فيها تغيير جذري وإنما بقت الحياة الزراعية هي الحياة المسيطرة عبر القرون فلم يبرز احتمال أنّ بعض الاحكام لعلاج ظرف مؤقت، وأمّا لو فرض حدوث تغيير فادح وجذري في نوع الحياة بأشكالها كافة فلا نجزم أنّ الفقهاء لا يتولّد عندهم شك في أنّ بعض الاحكام كانت مؤقتة بوقت خاص، ففرق بين حدوث الشك الافتراضي وحدث الشك الحقيقي فمن أين نعلم لو كان هناك تغيير في بنية الحياة لما حصل عندهم شك؟

ومما يؤيد هذا المعنى حينما حصل تغيير في الحياة كما نشاهد اليوم جعل بعض الفقهاء يتبنون فكرة تاريخية الاحكام والذي على أساسها جعلوها مرجّحاً عند التعارض في كثير من الروايات (حب الله، 2011: 725).



وبهذا اتضح أنه لا دليل على إثبات التاريخية وعدمها، فيبقى الامر منوطاً بما قلناه من الضوابط في كيفية التعامل مع الاحكام الشرعية من هذه الناحية وإذا فقدت تلك الضوابط فالمرجع هو الأصل.

المصادر:

القرآن الكريم

- [1] الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى 1999 م.
- [2] الاحتكار في الشريعة، محمد مهدي شمس الدين، بحث فقهية مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1990 م.
- [3] الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي، طبعة دار الأضواء، الطبعة الأولى والتي تضم الكتب الأربعة.
- [4] الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، مركز الدراسات العلمية، الطبعة الأولى 1431 هـ 2010 م.
- [5] الاعتقادات في دين الإمامية، للصدوق، تحقيق عصام عبد السيد، الطبعة الثانية، 1414 هـ، 1993 م.
- [6] أعمال مؤتمر الزمان والمكان، ناصر مكارم الشيرازي،، نشر مؤسسة تنظيم ونشر الإمام الخميني، إيران 1995 م.
- [7] إفاضة العوائد، محمد رضا الكلبكاني، الناشر دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، 1410 هـ، إيران قم.
- [8] اقتصادنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان 1982 م.
- [9] حاشية المكاسب، محمد حسين الأصفهاني الكمباني، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم إيران، الطبعة الأولى 1414.
- [10] بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1403 هـ.
- [11] بحوث فقهية هامة، ناصر مكارم الشيرازي، الناشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، إيران قم 1428 هـ، الطبعة الثانية.
- [12] بحوث في شرح العروة الوثقى، محمد باقر الصدر، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة لمؤتمر





الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، تاريخ الطبع 1421 هـ

- [13] بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي،، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر، الناشر: دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الرابعة 1431 هـ 2010 م.
- [14] بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمي الصفار، تصحيح وتعليق: محسن كوجة باغي التبريزي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم إيران 1404 هـ.
- [15] البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي، الناشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي 1428 هـ 2007 م، الطبعة الثالثة.
- [16] تصحيح إعتقادات الإمامية، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مجموعة من سلسلة مصنفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1993 م.
- [17] تعاليف مبسوبة، محمد إسحاق الفياض، محلاتي إيران.
- [18] تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش السلمي، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران إيران.
- [19] تهذيب الاحكام، محمد بن الحسن الطوسي، دار الأضواء والتي تضم الكتب الأربعة.
- [20] ثبوت الهلال طبقاً لقول الفلكي، محمد الحسيني،
- [21] حجية السنّة في الفكر الإسلامي، حيدر حب الله، الانتشار العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011 م.
- [22] الحقائق الناضرة، يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى 1405 هـ قم إيران.
- [23] درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، محمد كاظم الخراساني، تحقيق مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط1، 1410 هـ.
- [24] دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى 1991 م.
- [25] الرافد في علم الأصول، منير عدنان الخباز،، تقرير بحث السيّد السيستاني، الناشر مكتبة آية الله العظمى السيّد السيستاني، الطبعة الأولى بتاريخ جمادي الآخرة 1414 هـ.
- [26] رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الخامسة 1416 هـ.





- [27] صراط النجاة أجوبة الاستفتاءات لسماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي مع تعليقات وملحق لسماحة آية الله العظمى الميرزا الشيخ جواد التبريزي / مركز التوزيع : المركز الثقافي أمين - قم، الطبعة الأولى، عام 1418 هـ.
- [28] صلاة المسافر، محمد حسين الأصفهاني، طبعة جماعة المدرسين، قم إيران 1409 هـ.
- [29] علل الشرائع، محمد بن علي الصدوق بن بابويه القمي، المكتبة الحيدرية النجف الأشرف، العراق 1966 م.
- [30] العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد إدريس الطعان، دار حزم للنشر والتوزيع / المملكة العربية السعودية . الرياض، الطبعة الأولى 1428 هـ، 2007 م.
- [31] العناوين، مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، تحقيق ونشر مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الأولى 1417 هـ.
- [32] عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الاحسائي، تحقيق آغا مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم إيران، الطبعة الأولى 1983 م.
- [33] عوائد الأيام، أحمد بن محمد بن مهدي النراقي، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم إيران، الطبعة الأولى 1417 هـ.
- [34] فجر الإسلام، أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي 1979، الطبعة الحادي عشر.
- [35] فرائد الأصول، مرتضى الأنصاري، وتحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة 1428 هـ.
- [36] فقه أهل البيت، محمود الهاشمي، العدد 31 السنة الثامنة، مجلة فقهية تخصصية فصلية تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت¹.
- [37] الفوائد الطوسية، محمد بن الحسن العاملي،، المطبعة العلمية، قم إيران الطبعة الثانية 1423 هـ.
- [38] القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، دار الجديد، الطبعة الأولى 2002 م، بيروت لبنان.
- [39] القواعد الفقهية، محمد الفاضل اللكراني، تحقيق ونشر مركز فقه الأئمة الأطهار، قم إيران، الطبعة الثانية، 1425 هـ.
- [40] الكافي، الكليني، تصحيح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية طهران، الطبعة الثالثة 1988م.
- [41] كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي، دار الأضواء





بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1421 هـ.

[42] كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني، الناشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية 1432 هـ قم إيران.

[43] كنز الفوائد، محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، تحقيق الشيخ عبد الله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى 1410 هـ.

[44] القواعد الفقهية، محمد حسين البجنوردي، تحقيق مهدي المهريزي، محمد حسن الدرايتي، الطبعة الثانية 1426 هـ.

[45] المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت^ع قم إيران، الطبعة الأولى 1413 هـ.

[46] مائة قاعدة فقهية، محمد ناظم المصطفوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الثالثة 1417 هـ.

[47] المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري، انتشارات صدرا، قم إيران، الطبعة الأولى.

[48] محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، عام 1422 هـ.

[49] المحكم في أصول الفقه، محمد سعيد الحكيم، مؤسسة المنار، إيران الطبعة الأولى عام 1994 م.

[50] مسائل علي بن جعفر ابن الامام جعفر الصادق، تحقيق وجمع مؤسسة آل البيت^ع لإحياء التراث الطبعة الأولى 1409 هـ.

[51] مستدركات علم رجال الحديث، علي النمازي الشهرودي، نشر ابن المؤلف، مطبعة شفق، طهران الطبعة الأولى، 1412 هـ.

[52] مصباح الأصول، محمد سرور الواعظ الحسيني، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية 1426 هـ 2005.

[53] المعتمد في شرح العروة الوثقى، مرتضى البروجردي، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران قم، تاريخ الطبع 1426 هـ 2005 م.

[54] معجم رجال الحديث، ابو القاسم الخوئي، الطبعة الخامسة 1413 هـ.

[55] مقاربات في التجديد الفقهي، يوسف الصانعي،

[56] من لا يحضره الفقيه، الصدوق، طبعة النجف الأشرف 1377.





- [57] منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، علي أكبر الحائري، الناشر مجمع الفكر الإسلامي، النجف الأشرف 1434 هـ.
- [58] موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، المطبعة محمد، الطبعة الأولى 1423 هـ، الموافق 2002 م، قم المقدسة.
- [59] الندوة، محمد حسين فضل الله، دار الملاك، 1418 هـ 1998 م، بيروت.
- [60] نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله، الانتشار العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006 م.
- [61] وسائل الشيعة، الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، إيران قم، الطبعة الثالثة، 1429 هـ / 2008 م

